



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

**Análisis de las tres figuras de la
conciencia en la
Fenomenología del Espíritu como
fundamento de la teoría hegeliana del
conocimiento**

Laura Andrea Camacho Gómez

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía.

Bogotá, Colombia

2020

Análisis de las tres figuras de la conciencia en la Fenomenología del Espíritu como fundamento de la teoría hegeliana del conocimiento

Laura Andrea Camacho Gómez

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:

Magister en Filosofía

Director:

Ph.D. en filosofía Jorge Aurelio Díaz Ardila

Línea de Investigación:

Epistemología

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía

Bogotá, Colombia

2020

*La primavera amenaza, exigiendo a la vida exterior,
Como el brote que empuja y que presiona,
Y también a los hombres, renunciar a ellos mismos.
Crece el sol salvaje y estrepitosamente
Los sentidos orientan su afán al exterior.
Entonces introduces en nosotros una imagen
Más alta que las formas de la naturaleza
Para que lo interior, que quiere huir, se fije.*

HEGEL, 1800

Agradecimientos

En primer lugar, debo expresar una especial gratitud con mi director de tesis, el profesor Jorge Aurelio Díaz, quien se convirtió en una guía fundamental, en tanto sus observaciones y su constante acompañamiento hicieron posible la realización de este proyecto. Agradezco a mi madre, María Luisa Gómez, y a mi tía, María del Carmen Gómez, por ayudarme e incentivar me durante este proceso. Agradezco a Sebastián Báquiro y a Marcie, quienes fueron un apoyo fundamental y, finalmente, a mis amigos Laura Morales, James Duarte y Carolina Sánchez, quienes siempre estuvieron ahí.

Resumen

En esta tesis examino las tres primeras figuras de la conciencia, a saber, certeza sensible, percepción y entendimiento, tal como las presenta Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, porque considero que en ellas se encuentran los elementos básicos de su teoría del conocimiento. Este análisis es, propiamente, el examen de la conciencia como conciencia de objeto. Allí la conciencia, en tanto conciencia individual, es conciencia de algo, de algo otro que ella. No obstante, lo que se mostrará a lo largo de esta investigación es que la conciencia de algo tiene su verdadero fundamento en la conciencia de sí, dicho de otro modo, nosotros solo podemos saber del objeto como objeto porque nos sabemos distintos del mismo y es en nuestra conciencia en donde debemos buscar su sentido. En últimas, se trata de mostrar los elementos fundamentales que conducen a Hegel hacia el llamado “giro a la subjetividad” propio de la filosofía moderna.

Palabras clave: Hegel, conciencia, certeza sensible, entendimiento, percepción.

Abstract

In this thesis, I analyze the figures of consciousness, namely, sensible certainty, perception and understanding, such as Hegel elaborates them in the *Phenomenology of Spirit*. These figures, according to my approach, provide the foundations of Hegel's theory of knowledge. My analysis tackles the consciousness as consciousness of an object. Thus, the consciousness, in so far as individual consciousness, is consciousness about something, something other than the consciousness itself. Nevertheless, throughout this thesis, my claim is that consciousness about something has its ultimate foundation in the consciousness of the

self, considering we can only know about the object as such because we know ourselves different from it, and it is in our consciousness where we must find the meaning of the object. Ultimately, my research is about displaying the foundations that led Hegel towards the so-called “turn to subjectivity” proper of modern philosophy.

Key words: Hegel, consciousness, sensible certainty, understanding, perception.

Capítulo I

Una forma adecuada para conocer el pensamiento de Hegel lo ofrece sin duda la *Fenomenología del Espíritu*, una de las obras más relevantes y discutidas en la filosofía moderna, y que sin duda ha ejercido una innegable influencia en casi todos los filósofos posteriores. Muchas de las discusiones más importantes en torno a esta obra versan sobre su relevancia y, en conexión con ello, sobre el lugar que ocuparía la obra al interior de la totalidad del sistema hegeliano. Abordar las diversas interpretaciones que surgen en torno a lo anterior resulta ser una tarea extensa que no me será posible llevar a cabo en esta investigación. No obstante, un primer acercamiento a esta obra nos puede llevar a comprender mejor su propósito y su método, así como a delimitar nuestro objeto de estudio.

Sin entrar a examinar la cuestión en torno al lugar que la obra ocupa dentro de la totalidad de su sistema, no cabe duda de que su propósito inicial era ofrecer una introducción al mismo. Hegel era consciente de que su propuesta filosófica implicaba un significativo esfuerzo cognoscitivo por parte de quien pretendiera acceder a ella, porque suponía haberse elevado hasta el saber especulativo, es decir, superar el punto de vista del mero sentido común y comprender la relación que se establece entre el sujeto que conoce y el objeto conocido de una manera radicalmente novedosa. Cabría decir que toda la obra tenía como propósito elevar la consciencia desde su actitud natural hasta dicho saber, lo que implicaba “caminar de cabeza”, es decir, exigía un esfuerzo para comprender la realidad de una manera en cierta forma “invertida”; esfuerzo que conlleva una “violencia” que, como lo formula el mismo Hegel, “parece tan inusitada como innecesaria” (Prólogo 23; 26).¹

¹ Se citará la *Fenomenología* indicando la paginación de la edición canónica de Wolfgang Bonsiepen y la numeración por párrafos de la traducción de Jorge Aurelio Díaz (cf. Bibliografía).

Para delimitar con claridad mi propósito, considero importante situarlo dentro del conjunto de la obra, lo que me lleva a elaborar algunas consideraciones de carácter general que permitan justificar la opción que hemos tomado, que, como se verá, es a la vez muy modesta y no poco ambiciosa. La idea básica que me orienta en mi trabajo es que, al ser la *Fenomenología* una introducción al Sistema que pretende cambiar nuestra forma de comprender el saber, sus tres primeros capítulos, que buscan abordar las bases de dicha epistemología, nos ofrecen indicaciones muy valiosas sobre el sentido de esta. En otras palabras, que el análisis de las experiencias que hace la conciencia humana en su intento de conocer los objetos que la circundan, y a las que Hegel enmarca bajo el título de Conciencia, presentan los pasos fundamentales de ese esfuerzo de “caminar de cabeza” que supone el pensar especulativo.

Para entender esto mejor, conviene señalar que la obra en su conjunto, como lo entendió muy bien Ramón Valls Plana, se compone de dos grandes partes, una primera dedicada a examinar las experiencias que hace la conciencia individual en su esfuerzo por alcanzar la verdad, y una segunda, en la que dicho examen pasa a considerar, ya no la conciencia en tanto que individual, sino sus verdaderas raíces como conciencia colectiva. De ahí el título que le dio Valls Plana a su análisis de la *Fenomenología*: “*Del yo al nosotros*”. Porque el análisis de la conciencia en tanto que conciencia de objetos conduce a comprender que sus raíces se hallan en el seno de la sociedad de la cual hace parte y de la cual obtiene su sentido. Sociedad que además de su formación cultural, a la que se denomina el espíritu, le corresponde una autoconciencia que se halla en la religión, y cuya síntesis está constituida por el saber especulativo o saber absoluto, condición indispensable para elaborar una adecuada filosofía.

Ahora bien, si centramos nuestra atención en la primera parte, vemos que la misma se halla compuesta por tres momentos titulados: “Conciencia”, “Autoconciencia” y “Razón”. El movimiento dialéctico que siguen esos tres momentos podríamos resumirlo así. La conciencia humana que busca la verdad comienza por dirigir su atención a la realidad circundante, es decir, a los objetos que componen dicha realidad. Si se examina ese esfuerzo de manera adecuada, Hegel considera que puede verse cómo, al intentar conocer dicha realidad, esta parece que se le escapa o se le disuelve a la conciencia. Será precisamente ese proceso de disolución de la realidad lo que será el objeto central de mi estudio. De modo que sobre ello tendré ocasión de volver más adelante.

Por el momento, lo que puedo decir es que dicha disolución lleva a la conciencia a buscar el fundamento de la verdad, ya no en esa realidad como tal, sino en sí misma. En pocas palabras, se trata de lo que ha sido llamado el giro a la subjetividad como característica del pensamiento moderno, cuyo modelo nos lo ofrece Descartes. Porque si bien es cierto que la mera existencia de un mundo externo a la conciencia la podemos acreditar por medio de nuestros sentidos, no así la naturaleza de esa misma realidad; esta naturaleza deberemos buscarla en nuestra propia conciencia. Hegel, sin embargo, no pretende quedarse allí, porque considera que los desarrollos de la cultura y, en particular, de la filosofía, han avanzado ya suficientemente como para comprender que la verdad no se halla ni en la mera objetividad, ni en la mera subjetividad, sino en la relación indisoluble de ambos momentos tal como nos la ofrece la razón. En otras palabras, como lo formula el mismo Hegel, “la razón es la certeza que tiene la conciencia de ser toda realidad: así expresa el idealismo el concepto de razón” (v 3; 133). Tesis que Hegel subrayará luego en su *Filosofía del Derecho*, donde leemos su controvertida tesis: “Lo que es racional, eso es real; y lo que es real, eso es racional”

(*Filosofía del derecho* Prólogo XIX). Sin embargo, tal formulación no hace más que resaltar de manera un tanto acentuada la tesis tradicional sobre los trascendentales, según la cual los conceptos de ser, uno, verdadero y bueno son convertibles.

Como se indicó anteriormente, mi propósito es modesto, y se orienta a examinar con cuidado los tres primeros capítulos de la *Fenomenología*,² que en una segunda organización del texto, esta vez indicada con mayúsculas, son englobados bajo el término general de “Conciencia”.³ Y lo hago así, porque bajo el título general de “Conciencia” Hegel examina el conocimiento propiamente tal, es decir, el conocimiento en sentido restrictivo, tal como considera que lo había entendido Kant, a saber, como conocimiento de objetos. Es precisamente el resultado de esa triple experiencia que hace la conciencia en su intento de conocer los objetos, lo que la lleva a dar el giro hacia sí misma, a buscar en su interior la verdad de ese mundo externo. Con lo cual, ciertamente, no se habrá logrado el propósito que busca Hegel de superar precisamente esa vuelta de la conciencia sobre sí misma, pero sí tendremos la condición básica para poderla superar, que exige comprender su verdadero sentido. En otras palabras, lo que me propongo examinar es cómo entiende Hegel en esas tres figuras de la conciencia el giro que ha debido hacer la filosofía en busca de la verdad, al pasar de buscarla en los objetos mismos, a buscarla en la propia conciencia.

² Llamo capítulos a aquellas partes de la obra que van precedidas por un número romano: I. La Certeza sensible; II. La Percepción; III. Fuerza y Entendimiento; IV. La verdad de la certeza de sí mismo; V. Certeza y Verdad de la razón; VI. El espíritu; VII. La religión; VIII. El saber absoluto.

³ La *Fenomenología* presenta una doble organización textual. Una indicada con números romanos, como se señaló en la nota anterior, y otra indicada con letras mayúsculas: A. Conciencia; B. Autoconciencia; C (AA) Razón; (BB) El espíritu; (CC) La religión; (DD) El saber absoluto.

De modo que el propósito de este escrito es examinar en detalles estas tres primeras figuras de la conciencia en su empeño por alcanzar la verdad, a las que Hegel titula como: “Certeza sensible”, “Percepción” y “Entendimiento”. Será ese examen detallado el que me permitirá comprender su sentido. Ahora bien, de una manera general se puede decir que se trata de tres pasos mediante los cuales la conciencia busca comprender la verdad del mundo que la rodea, primero considerándolo como compuesto de singulares únicos e irrepetibles, luego buscando comprenderlo como una red de relaciones entre cosas, para terminar entendiéndolo como un juego de fuerzas regido por leyes. Sigo así el consejo atribuido a H. G. Gadamer: “Tenemos que aprender a deletrear a Hegel”, y que se complementa con la indicación que leemos en el Prólogo:

Por una parte, hay que soportar lo *largo* de este camino, porque cada momento es necesario, – por otra parte, hay que *detenerse* en cada uno, porque cada uno es también una figura individual total, y sólo se la considera absolutamente en cuanto se considera su determinación como un todo o como algo concreto, o se considera el todo en la peculiaridad de esa determinación. (Prólogo 29; 25)

Si se miran estos tres pasos desde un punto de vista lógico, se trata de considerar la realidad como compuesta de singulares, luego de particulares, es decir, de singulares articulados en redes de relaciones de carácter universal, para entenderlo finalmente como meras fuerzas regidas por leyes de carácter universal. En otras palabras, el objeto comienza apareciéndole a la conciencia como singular, luego se le convierte en particular, para terminar convertido en universal. Esto podremos verlo con mayor claridad cuando examinemos cada una de las figuras y la forma como se encadenan en un verdadero proceso.

Ahora bien, la idea de que conocer es un proceso es para Hegel algo tan fundamental y evidente que comienza dándolo por sentado. Así, cuando leemos las primera líneas de la

primera figura de la conciencia, es decir, de la certeza sensible, vemos que el texto señala claramente su propósito: “El saber que ante todo o de manera inmediata es nuestro objeto no puede ser otro que aquel que es él mismo saber inmediato, *saber* de lo *inmediato* o de lo *que-está-siendo*” (I 63; 1). Cabría preguntar: ¿por qué afirma Hegel que lo primero que debemos considerar es el saber inmediato, el saber de lo inmediato y de lo que simplemente está siendo? Pues, porque como se trata de un proceso, la manera correcta de considerarlo es comenzando por su punto de partida. Y es lo que hará precisamente este primer paso con el nombre de “Certeza sensible”.

Considero, entonces, que para lograr mi propósito de examinar en detalle las tres primeras figuras de la conciencia, es necesario hacer algunas precisiones sobre el método que sigue Hegel en el desarrollo fenomenológico. Sobre ello encontramos lo fundamental en el Prefacio de la obra, así como al comienzo de la exposición sobre la llamada certeza sensible. Y lo primero que conviene señalar es que en el texto de la *Fenomenología* no se nos ofrece la filosofía misma, o, como dice Hegel, “la Ciencia libre que se mueve en su figura peculiar”, sino, como se indicó anteriormente, “el camino de la consciencia natural que se abre paso hacia el verdadero saber” (Introducción 55; 5). Recordemos que cuando Hegel habla de Ciencia se está refiriendo a la filosofía. Este camino se halla marcado por una serie de etapas o momentos, los que a su vez se ordenan en figuras.

Aclaremos esto. Hegel llama momentos a los que en la organización textual han sido señalados con letras mayúsculas: Conciencia, Autoconciencia, Razón, Espíritu, Religión y Saber absoluto. Cada uno de ellos, a su vez, está compuesto por figuras de la conciencia.

Una diferencia importante entre los momentos y las figuras la señala Hegel al llegar al momento de la religión. Es entonces cuando él considera que resulta posible dar una mirada

hacia atrás y comprender que los momentos son como estratos de la conciencia que van apareciendo a medida que se lleva a cabo un proceso que podríamos llamar de “excavación” de carácter arqueológico. El texto avanza profundizando cada vez, al pasar de un momento al otro, de modo que el momento siguiente se viene a mostrar como el fundamento del anterior. En pocas palabras, la conciencia que busca la verdad en los objetos llega a la conclusión que es ella la que subyace o sostiene dichos objetos; de ahí la necesidad de buscar en ella misma dicha verdad. Pero cuando se examina a sí misma como autoconciencia comprenderá, como se indicó antes, que la verdad no se halla ni en los objetos como tales, ni en la conciencia como tal, sino, en un nivel más profundo o más básico, es decir, en la relación indisoluble entre ambos, o sea, en la razón. De modo que la razón viene a mostrarse como el fundamento de la autoconciencia, así como esta se había mostrado como el fundamento de la conciencia. Dicho en otras palabras, conocemos objetos porque, como sujetos, nos sabemos diferentes de dichos objetos, y nos sabemos diferentes de dichos objetos porque estamos fundamentados sobre nuestro carácter de seres racionales.

Resumiendo, entonces, lo dicho hasta aquí. Mi propósito se reduce a examinar las tres figuras de la conciencia en tanto que conciencia de objetos, porque considero que en ellas se halla el esquema básico con el cual Hegel busca fundamentar su propuesta de una nueva forma de entender la tarea filosófica. Es claro que se trata únicamente del esquema básico, que deberá ser desarrollado luego y alcanzar niveles más complejos de comprensión. Pero examinar en detalle ese esquema básico ofrece la doble ventaja de que, por una parte, constituye la formulación más simple y abstracta de la estructura formal que luego se irá desarrollando y alcanzando mayores grados de complejidad y de poder explicativo; pero además, por otra parte, como la *Fenomenología* en su conjunto, tal como la entiende Hegel,

constituye un totalidad de sentido, podemos suponer que al final de la misma se habrá llegado, en alguna forma, al comienzo. Considerada como una totalidad, su desarrollo adquiere necesariamente un sentido circular, en el que el resultado final no puede ser otro que el mismo comienzo que ha llegado a su despliegue completo. Claro que con solo conocer el comienzo no cabe entender cómo será ese final, en el que habrá llegado a su plenitud lo que en el comienzo estaba solo como posibilidad. Pero sí nos prepara para su comprensión.

Una razón adicional para haber optado por examinar en detalle estas tres primeras figuras de la conciencia nos la da el mismo Hegel cuando, en el Prólogo, refiriéndose a la necesidad de hacer el recorrido completo para llegar al saber absoluto, resalta la necesidad de examinar cada uno de los pasos como un todo. No es posible comprender el final sin haber comprendido con atención cada uno de los pasos que nos conducen a él. Por ello es necesario examinar con atención cada una de las figuras y, de manera particular, los primeros pasos, porque, como dice el refrán, “lo que bien empieza, bien acaba”.

La impaciencia exige lo imposible, a saber, el logro de la meta sin los medios. Por una parte, hay que soportar lo *largo* de este camino, porque cada momento es necesario, – por otra parte, hay que *detenerse* en cada uno, porque cada uno es también una figura individual total, y sólo se la considera absolutamente en cuanto se considera su determinación como un todo o como algo concreto, o se considera el todo en la peculiaridad de esa determinación. (Prólogo 29; 25)

A lo que cabría añadir el hecho de que esta tríada que constituye la conciencia como conciencia de objeto es retomada varias veces por Hegel a lo largo de su exposición como un esquema básico del proceder de la conciencia en su referencia a lo otro de ella. Aunque no corresponde a mi propósito adentrarme en el complejo texto de la *Fenomenología*, bien puedo indicar, a manera de ejemplo, que, al iniciar su examen del espíritu como “la esencia real absoluta que se sustenta a sí misma”, de modo que “todas las figuras anteriores de la

conciencia son abstracciones de esta, y consisten en que el espíritu se analiza, distingue sus momentos y se detiene en cada uno”; Hegel señala que:

[...] el espíritu es *conciencia* en general, que abarca dentro de sí certeza sensible, percepción y entendimiento, en la medida en que él, en el análisis de sí mismo, mantiene firme que él se es realidad-efectiva *objetiva* y *que-está-siendo*, y hace abstracción de que esa realidad-efectiva es su propio ser-para-sí. (VI 239; 3)

Podrían señalarse otras referencias en las que el desarrollo de las experiencias de la conciencia retoma ese esquema básico de la conciencia de objeto, pero no es mi propósito analizarlas en este trabajo. Sólo he querido mencionar ese ejemplo para justificar el motivo que me ha movido a examinar en este trabajo dicho esquema, que, en su carácter de inicial, ofrece una clave interesante para la comprensión del propósito que perseguía Hegel de elevar la conciencia natural hasta el saber especulativo.

Ahora bien, en el desarrollo del texto Hegel lleva a cabo una exposición en la que participan dos conciencias distintas, e incluso tres. Una primera es la conciencia que lleva a cabo las experiencias y pasa de la una a la otra movida por las contradicciones a las que se ve confrontada. Una segunda conciencia es la del lector, que, con la ayuda de Hegel, observa a la primera, y no solamente la ve debatirse con sus contradicciones y pasar a la experiencia siguiente, sino que, a diferencia de la primera conciencia, puede comprender la conexión intrínseca que enlaza una experiencia con la siguiente.

En el caso que nos concierne, veremos cómo la conciencia que busca conocer los objetos que la rodean se encuentra confrontada con una serie de contradicciones que la obligan a cambiar su manera de pensar, pero no entiende que esa nueva manera de pensar no es más que el resultado de la anterior. Comprender ese encadenamiento de las experiencias, nos dice Hegel, es lo que se propone la *Fenomenología*, buscando así mostrarla como una

verdadera ciencia, es decir, como un encadenamiento de experiencias regido por la necesidad, y no simplemente como una sucesión aleatoria de actitudes diversas.

Ahora bien, si la conciencia del lector es capaz de comprender dicha necesidad, ello se debe a las indicaciones que recibe de Hegel, y que él formula cuando dice “para nosotros”, es decir, para el lector y para él. Pero lo que el lector no sabe y Hegel sí, es hacia dónde nos lleva dicho camino. Porque, por decirlo así, Hegel ya ha ido y regresado, ha ido hasta el “saber absoluto” o saber especulativo, de modo que a la luz de este puede comprender mejor la necesidad del recorrido. De ahí que se pueda hablar de una tercera conciencia en juego. Una primera es aquella que hace las experiencias y cambia su actitud al pasar de la una a la otra, una segunda es la del lector que, orientado por Hegel, comprende la necesidad de dicho recorrido, y una tercera es la de Hegel que, habiendo conocido la meta, sirve de guía para realizar dicho recorrido.

Finalmente, antes de entrar a considerar cada una de las tres figuras de la conciencia, conviene tener en cuenta la observación metodológica que nos hace la Introducción con respecto a lo que Hegel llama el “patrón de medida” para el examen de cada una de las experiencias. En efecto, nos dice:

Esta exposición, representada como un *comportamiento* de la *Ciencia* con respecto al saber *fenoménico*, y como *investigación y examen de la realidad del conocer*, parece que no puede llevarse a cabo sin algún supuesto que, como *patrón-de-medida*, sea colocado como fundamento. Porque el examen consiste en aplicar un patrón-de-medida adoptado, y la decisión de si es correcto o incorrecto consiste en la igualdad o desigualdad que resulta entre lo que es examinado y ese patrón-de-medida. (Introducción 9; 58)

En otras palabras, como se trata de un examen filosófico del saber fenoménico, es decir, del saber tal como se nos presenta, y de una investigación sobre el conocer, pareciera necesario contar con un “patrón de medida”, es decir, con un criterio externo con el cual

podamos comparar el saber y evaluar así su valor de verdad. ¿Cómo podremos saber si un pretendido conocimiento es o no verdadero si no tenemos un criterio de verdad con el cual compararlo? Si consideramos que los objetos son cosas que están ahí con anterioridad a nuestro conocimiento y en referencia a las cuales podríamos saber si nuestro conocimiento de ellas es verdadero o no, tendríamos, por decirlo así, que poder salirnos de nuestro conocimiento y llegar a lo que Kant llamó “la cosa en sí”, para ver si, como decía la tradición, lo entendido se adecúa a la cosa. Pero es claro que tal peripecia no parece posible. ¿Qué hacer entonces?

Para responder, Hegel acude a examinar lo que significan tanto conciencia como verdad. Porque la distinción entre el saber de algo y la verdad de este es una distinción que hace la conciencia misma, es decir, ella distingue entre lo que ella piensa que es el objeto y lo que este le muestra que es. En palabras de Hegel:

Hay en ella algo *para un* otro, o tiene en ella simplemente la determinación del momento del saber; a la vez, para la conciencia ese otro no solo es *para ella*, sino también por fuera de esa referencia o *en sí*: el momento de la verdad. (Introducción 58; 12)

Esto permite que la conciencia misma tenga dentro de sí ese patrón de medida que corresponde a lo que Hegel ha llamado la verdad. Porque la conciencia no accede a conocer el objeto sin tener de él una opinión, y lo que deberá hacer es precisamente confrontar esa opinión suya con lo que el objeto se le muestra ser. De modo que

[...] lo esencial es mantener para toda la investigación que esos dos momentos, *concepto* y *objeto*, *ser para un otro* y *en sí mismo* caen ambos dentro del saber que investigamos, y por eso no tenemos necesidad de aportar patrones de medida, ni aplicar en la investigación *nuestras* ocurrencias y pensamientos; dejándolos a un lado es como lograremos considerar el asunto tal como es *en y para sí* mismo. (*Ibd.*)

Como podremos ver a lo largo de nuestro análisis, en cada una de las experiencias lo que se lleva a cabo es una confrontación entre lo que la conciencia opina sobre el objeto y la manera como el mismo se le hace presente, o, como dice Hegel, entre la certeza y la verdad. Si en esta confrontación se ve que no hay correspondencia entre ambas, es decir, si la conciencia constata que lo que ella pensaba del objeto no concuerda con la forma como el objeto se le hace presente, no tendrá más remedio que cambiar de opinión. Lo que Hegel nos dice es que la conciencia lleva a cabo ese cambio de opinión sin darse cuenta de que el mismo no es algo azaroso o contingente, sino que obedece a una necesidad interna. Y es esta necesidad interna precisamente la que Hegel busca sacar a luz “para nosotros”.

Sin embargo, ese sacar a luz no implica que nosotros tengamos que intervenir en el proceso mismo que sigue la conciencia. Es esta misma la que hace la experiencia de las contradicciones a las que la conduce su opinión sobre el objeto y la que se ve obligada entonces a cambiar dicha opinión. Por eso, dice Hegel,

[...] una intervención nuestra no solo se torna superflua por el aspecto de que el concepto y el objeto, el patrón-de-medida y lo que hay que examinar se hallen en la conciencia misma, sino que también seremos dispensados del esfuerzo de compararlos y del *examen* propiamente dicho, de modo que, en cuanto la conciencia se examina a sí misma, también por este aspecto solo nos queda el puro observar. Porque la conciencia es, por una parte, conciencia del objeto y, por otra, conciencia de sí misma; conciencia de lo que para ella es lo verdadero, y conciencia de su saber de ello. Como ambos son *para ella misma*, ella misma es su comparación; será *para ella misma* si su saber del objeto corresponde o no con este. (Introducción 59; 13).

Esta recomendación de no pretender intervenir con nuestras propias opiniones de lectores en el examen de cada una de las experiencias se repite de nuevo el inicio mismo de la “Certeza sensible”. Allí se nos dice que, así como el objeto de nuestra consideración es el saber inmediato, así mismo: “Tenemos que comportarnos igualmente de manera *inmediata*

o *receptiva*, por lo tanto, no alterar nada en él tal como se presenta, y mantener el concebir separado del aprehender” (I 1; 63).

De modo que con estas consideraciones de carácter introductorio podemos pasar, en el próximo capítulo, a examinar la primera figura de la conciencia o la primera experiencia sobre lo que significa conocer un objeto. Seguiré para ello de cerca el texto hegeliano, buscando diferenciar, como se ha indicado antes, lo que vive la conciencia misma que hace la experiencia, de la manera como nosotros, con la ayuda de Hegel, podemos comprender de la misma. Es esto último lo que nos permite desentrañar el encadenamiento de las figuras, y es eso lo que, a los ojos de Hegel, le otorga a la exposición fenomenológica el carácter de ciencia, es decir, de comprensión de su necesidad conceptual.

Capítulo II

Certeza sensible

La certeza sensible; o el esto y el querer decir

Siguiendo la estructura de la *Fenomenología del espíritu* y en concordancia con nuestro objeto de estudio previamente delimitado, conviene ocuparnos del primer capítulo de la conciencia, a saber: “La certeza sensible”. Como podrá verse, en este capítulo abordaremos los distintos momentos de la experiencia de la conciencia en la *certeza sensible* desde dos perspectivas: primera, la de la conciencia, y segunda, la del filósofo (incluida en el *nosotros*). Ambas perspectivas concebidas y estructuradas por Hegel, quien viene a ser la tercera conciencia que confluye en este examen. Lo anterior, con el fin de mostrar el esquema general de esta figura, lo cual hará comprensible el desarrollo del examen de la conciencia y las consecuencias del mismo.

La distinción entre una y otra perspectiva se halla aquí claramente expresada por el texto. En efecto, luego de analizar la experiencia en sus líneas generales en los tres primeros párrafos, y habiendo mostrado, como veremos, que el punto central del asunto se halla en la diferencia entre inmediatez y mediación, es decir, en experimentar la imposibilidad de un conocimiento inmediato y en el inevitable carácter mediado de todo conocimiento, leemos:

Esta diferencia entre la esencia y el ejemplo, entre la inmediatez y la mediación, no la hacemos solo nosotros, sino que la encontramos en la misma certeza sensible; y hay que recibirla en la forma como está en ella y no como acabamos de determinarla. (I 4; 64)⁴

⁴ Recordemos que se indican el capítulo en números romanos, el párrafo de la traducción al español y la página del texto alemán.

En otras palabras, si en los tres primeros párrafos Hegel ha reflexionado “para nosotros”, a continuación examinará la forma como vive la conciencia misma dicha experiencia.

Para nosotros: Consideraciones generales

Así, las primeras consideraciones son “para nosotros”. Aquí Hegel va a esbozar, de manera general, el contenido de la certeza sensible tal como los lectores, gracias a su ayuda, podemos entender la experiencia. Comienza por poner de presente el carácter inmediato tanto del objeto que examinaremos, es decir, de la conciencia ante su objeto, como de nuestra actitud frente a ello: “El saber que ante todo o de manera inmediata es nuestro objeto no puede ser otro que aquel que es él mismo saber inmediato, *saber* de lo *inmediato* o de lo que *está-siendo*” (I 1; 63). Si el conocimiento es un proceso, resulta natural que lo examinemos desde su punto de partida, desde su etapa inicial, y esta se halla cuando la conciencia se dispone a conocer. La conciencia, nos indica Hegel ya en el título, tiene una certeza, es decir, está cierta de algo, y lo está apoyada en la sensibilidad. Y es precisamente esa certeza lo que se propone examinar.

En seguida, nos dice cómo *nosotros* debemos abordar dicho análisis asumiendo una actitud igualmente desprevenida, inmediata, observando sencillamente lo que va a ocurrir: “tenemos que comportarnos igualmente de manera *inmediata* o *receptiva*, por lo tanto, no alterar nada en él tal como se presenta, y mantener el concebir separado del aprehender” (I 1; 63). Sin embargo, antes de proceder a presentar dicha experiencia, dedicará los dos párrafos siguientes para indicarnos (“para nosotros”) el sentido de lo que tendremos ocasión de observar.

Se deja así en claro tanto el carácter del objeto que nos disponemos a examinar, como la actitud que debemos tener ante él. Se trata entonces de examinar el conocimiento que podría tener la conciencia en relación inmediata con su objeto, o lo que la misma cree poder llegar a saber de él, y de que nosotros, los lectores, observemos con atención lo que ocurre, sin intervenir en ello con nuestras propias consideraciones. La idea de “mantener el concebir separado del aprehender” (*ibid.*) señala precisamente que nuestras consideraciones conceptuales deben suspenderse para mirar las cosas tal como se presentan.

El propósito de esta investigación requiere una explicación. Se trata de una crítica al empirismo radical, el cual sostiene una confianza absoluta en el conocimiento sensible inmediato. Tanto en cuanto a su contenido como en su forma, ese pretendido conocimiento inmediato muestra ser lo contrario. Su contenido es casi nulo, porque se reduce a la mera existencia del objeto y del sujeto: este frente a esto; y su forma es lo contrario de lo pretendido, porque en vez de ser el conocimiento más verdadero, es el más abstracto. Escuchemos a Hegel:

El contenido de la *certeza sensible* la hace aparecer de manera inmediata como el conocimiento *más rico*, más aún, como un conocimiento de riqueza infinita, para el cual no se encuentra límite, ni cuando nos extendemos en el espacio y en el tiempo, en los cuales se despliega, - ni tampoco cuando tomamos un fragmento de esta plenitud y *penetramos* en él mediante división. Además, aparece como el conocimiento *más verdadero*; porque todavía no ha prescindido de nada del objeto, sino que lo tienen ante sí en toda su plenitud. Sin embargo, esta *certeza* se revela como la verdad más abstracta y pobre ya que solamente expresa de aquello que sabe: *ello es*; y su verdad contiene únicamente el *ser* del asunto. (I 2; 63)

Al adentrarnos en el estudio de la certeza sensible, debemos tener presente que lo que vamos a contemplar es, sin más, la totalidad de la relación cognoscente entre sujeto y objeto. En este caso, dicha relación se estructura desde el campo de la sensibilidad.

Hegel se refiere al conocimiento que de aquí surge como el conocimiento ‘más rico’, dada la amplitud y variedad que solamente lo que es captado por los sentidos puede brindar a la conciencia. Además, el conocimiento sensible no parece estar atravesado por ninguna clase de reflexión u otra mediación, por lo que, en apariencia, es un saber inmediato.

El texto resalta cómo el carácter tanto del sujeto que conoce como del objeto conocido está marcado por la singularidad. Este yo singular capta a esta cosa igualmente singular. Sin embargo, como se verá con mayor claridad en el desarrollo de la experiencia, lo singular como tal no puede ser expresado, sino meramente indicado: yo frente a esto.

Hegel pasa entonces a señalar cómo en una certeza sensible concreta “entran muchas cosas en juego”, pero hay en todas ellas una distinción básica entre el sujeto que conoce y el objeto conocido. Cuando el texto señala que el yo como tal y el objeto como tal “caen por fuera del puro ser” (I 3; 64), se refiere a que uno y otro vienen a ser determinaciones concretas diferenciadas; en otras palabras, no son simplemente, sino que son de una manera determinada: yo en tanto que sujeto y eso en tanto que objeto. Y esto le da pie a Hegel para que “nosotros” reflexionemos sobre dicha diferencia que rompe la pretendida inmediatez de la certeza, ya que el sujeto es sujeto *por medio* del objeto y el objeto es objeto *por medio* del sujeto. Debemos tener en cuenta que mediación implica una intervención activa en la relación entre dos extremos, y lo que Hegel quiere resaltar es que la distinción entre yo y objeto no es algo previo al acto de conocer, sino el resultado de dicho acto. La distinción se da porque yo pretendo conocer, de modo que el objeto se hace presente como objeto debido a que yo me hago presente como yo.

Una vez que Hegel ha dejado en claro “para nosotros” que la certeza sensible, pese a su inmediatez aparente, es inevitablemente una mediación, un proceso, un acto mediador, pasa entonces a examinar la experiencia, ya no tal como la podemos y debemos entender nosotros, sino tal como la experimenta la conciencia misma que es el objeto de nuestra consideración.

Hasta aquí tenemos una certeza sensible cuyo conocimiento se limita al *ser* de las cosas, en tanto que ella sabe que “hay algo”; no obstante, Hegel advierte que si nos detenemos en dicha consideración nos podemos percatar de que “en el *puro ser* que constituye la esencia de esta certeza y que ella expresa como su verdad, entran muchas cosas en juego. Una certeza sensible efectiva no es únicamente esa pura inmediatez, sino un *ejemplo* de la misma” (I 3; 64). Pero ¿a qué se refiere Hegel cuando nos habla de “un *ejemplo* de la misma”? Hyppolite indica que en esta afirmación el filósofo alemán introduce dos términos, a saber: *Beispiel* ‘ejemplo’ y *Beiheerspielen* ‘jugar alrededor’, ‘entrar en juego’ (traducción de Díaz), con lo cual nos aventura en un juego de palabras que busca manifestar que la sola inmediatez pone ‘algo en juego’ en torno a ella misma. En otros términos, que la inmediatez remite siempre a una mediación. Esto se puede ver con mayor claridad en la traducción del mismo fragmento hecha por Manuel Jiménez Redondo: “no es solamente esa pura inmediatez, sino a su vez un *Beispiel* de esta inmediatez [es decir, cosas que esta inmediatez pone en danza, cosas que esta inmediatez pone en juego, cosas que median en esta inmediatez]” (Hegel 2009 198).

Debido a esta consideración, “nosotros” nos damos cuenta de que el sujeto y el objeto de esta certeza no se ajustan a la caracterización del *ser* tal como ella la presenta, por lo que “en ella los dos *estos* ya nombrados, un *este* como *yo* y un *esto* como *objeto*, caen por fuera del *puro ser*” (I 3; 64).

Una vez expuestas estas consideraciones de carácter general, Hegel pasa a examinar la experiencia misma de la certeza sensible. Labarrière, en *La filosofía del Espíritu de Hegel: introducción a una lectura*, identifica tres núcleos en los que considera que se divide la experiencia de la certeza sensible, y que expresan el movimiento de la conciencia y, con él, el cambio de su objeto. Dichos núcleos corresponden a distintos momentos de la misma experiencia. En lo que sigue, me valdré de esta división, en mi búsqueda por hacer comprensible el desarrollo del examen de la certeza sensible y sus consecuencias.

Para la conciencia: Proceso de la experiencia

Primer momento: El objeto de esta certeza

Una vez que se nos ha expuesto el sentido de lo que vendrá a continuación, el texto pasa a examinar la experiencia que hace la conciencia siguiendo los tres momentos que constituyen el acto de conocer. Por una parte, el objeto de la misma, por otra el sujeto y finalmente el acto como tal.

La atención se dirige ahora a la manera como la conciencia que hace la experiencia distingue lo esencial o permanente de lo inesencial o pasajero, es decir, entre lo que se considera esencial y lo que simplemente “juega alrededor” o es un mero ejemplo de ello. Porque, como dice el texto, esa diferencia no será la misma que se ha hecho antes entre la distinción sujeto-objeto, que “para nosotros” es lo esencial, y las demás determinaciones inesenciales que se dan en un caso concreto. En otras palabras, de la certeza sensible lo único que se mantiene “para nosotros” como permanente es dicha distinción, mientras que todo lo demás viene a ser accidental.

Para la conciencia, en primer lugar, el objeto figura como lo *esencial*, ya que se considera que en él se halla la verdad, de modo que la conciencia deberá adecuarse a él. El

saber, en cambio, es puesto como lo inesencial o dependiente, lo que puede ser o no ser, sin que por ello el objeto experimente cambio alguno. Lo cual quiere decir que en este primer momento de su experiencia el objeto *es* para la conciencia y su *ser* no depende de que la conciencia sepa o no del mismo; por esto es puesto como lo *esencial*. En cambio, el *saber* de la conciencia depende de la existencia del *objeto*, es decir, si el *objeto* no *es*, en la conciencia no podría surgir un *saber* de él; en otras palabras, el *saber* de la conciencia se encuentra mediado por el *objeto*, pues es un “saber que solo sabe del objeto porque el objeto es” (I 4; 64), de modo que el *saber* de la conciencia sería lo *inesencial* en la relación cognoscitiva entre sujeto y objeto tal como aparece en este primer momento de la experiencia de la conciencia. Que el objeto sea lo esencial y lo que la conciencia sabe sea lo inesencial solamente significa una cosa, a saber, que yo y objeto no son dos realidades equivalentes.

Habiendo establecido así la desigualdad entre yo y el objeto, de modo que este viene a ser lo esencial, habrá que centrar nuestra atención en él para ver si en verdad se muestra ser tal como lo considera la conciencia. Y la mejor manera de comenzar con el examen del objeto (el *esto*) es mirarlo desde el aquí y el ahora. Esto es así, porque pertenece al ámbito de la sensibilidad, luego halla su despliegue en el espacio y en el tiempo.⁵ Además, como veremos,

⁵ La investigación sobre el conocimiento sensible se sitúa de forma habitual en relación con el ámbito espaciotemporal; hay que decir que el mismo Kant llama al espacio y tiempo *formas a priori de la sensibilidad*, las cuales deben encontrarse necesariamente *a priori* en la mente; debido a que la manera en la cual lo múltiple de los fenómenos es ordenado en ciertas relaciones no pertenece a la mera sensación. Así, en la *Estética trascendental*, Kant se ocupa de lo concerniente a *espacio* y *tiempo* como formas puras de la intuición sensible y, en esa medida, como principios de conocimiento *a priori*. Por su parte, Hegel se preocupa por la manera como espacio y tiempo se presentan al interior de la conciencia, por cómo son para ella. Ciertamente, el tratamiento del espacio y tiempo no comparte exactamente las mismas pretensiones en ambos filósofos, y como lo que aquí nos ocupa no es propiamente la comparación entre Kant y Hegel, me limito a señalar la relevancia de la consideración del espacio y el tiempo en la investigación por el conocimiento sensible.

tanto desde la perspectiva temporal (ahora) como desde la espacial (aquí), el objeto mostrará claramente su propia inconsistencia.

El examen comienza entonces con el ahora, para hacernos ver que se trata de un término abstracto, universal, compuesto siempre de varios ahora. Lejos de ser algo consistente, es un eterno e indetenible estar pasando. Es cierto que en cada momento el ahora es algo simple, inmediato, pero así mismo deja de serlo y desaparece. Si tenemos en cuenta que llamamos universal a aquello que se mantiene igual en la diversidad de sus instanciaciones, podemos ver que el ahora es un término claramente universal. De modo que, al pretender captar un singular mediante la inmediatez de la sensibilidad, la conciencia se queda con el mero universal.

Hegel ofrece aquí un ejemplo. La indagación por el *ahora* parte de la pregunta: ¿qué es el *ahora*? La conciencia responde: *El ahora es la noche*. Basta, en este caso, con una simple comprobación empírica, la cual consiste en escribir esta verdad y verificar, en otro momento, si esto permanece. Con la llegada del día la conciencia se percata con facilidad de que *el ahora* que es la noche se ha desvanecido: “El ahora que es noche es *conservado*, es decir, es tratado como aquello por lo que se hace pasar, como un *ente*, pero se muestra más bien como un no-ente” (I 7; 65).

El lenguaje mismo, nos dice el texto, corrobora lo que estamos diciendo, porque decimos “esto”, es decir, utilizamos un término claramente universal para referirnos a algo meramente singular:

[...] el lenguaje es lo más verdadero; en él nosotros mismos refutamos de manera inmediata nuestra *opinión*, y como lo universal es lo verdadero de la certeza sensible y el lenguaje expresa solo eso verdadero, no es posible de ninguna manera que alguna vez podamos decir un ser sensible que *queremos-decir*. (I 8; 65)

La consecuencia que saca Hegel se refiere a un principio ya bien conocido por la tradición filosófica, y que los medievales formularon así: lo individual es inefable. No es posible expresar un singular sino mediante un término universal, a no ser usando un nombre propio. Y en el caso que nos concierne, ese universal es por completo abstracto: “esto aquí y ahora”. Sin embargo, “el lenguaje es lo más verdadero”, porque nos muestra cómo aquello que nosotros consideramos como “cosas” no son realidad sino abstracciones, en el sentido de que, mediante el lenguaje, nosotros las rescatamos, por decirlo así, del fluir incontenible de la realidad.

Lo mismo ocurre cuando la conciencia, al indagar por el *aquí*, se pregunta: ¿Qué es el *aquí*? y responde: el *aquí es el árbol*. En lo que sigue, la conciencia pone a prueba esta verdad de la misma manera en la que puso a prueba su verdad sobre el *ahora*. Entonces, ella toma el *aquí que es el árbol* como lo que *es* y, por tanto, como lo que permanece. Ella escribe esta, su verdad, y con ello se percató de que ya no puede decir del *aquí* que es el *árbol*, sino que ahora el *aquí es la casa* (por ejemplo). Así, al efectuar la misma comprobación empírica que con el *ahora*, la conciencia sensible obtiene el mismo resultado: el *aquí que es el árbol* no permanece. Así, lo que queda del objeto que es visto desde el *aquí* y el *ahora*, es únicamente el *aquí* y el *ahora* como términos universales.

Es así como la conciencia, que pretendía conocer un singular, ve cómo este se le convierte en un universal. El singular de la certeza sensible se revela como universal en función del lenguaje, porque, aunque el objeto de la sensibilidad parece restringirse a singulares únicos e irrepetibles, cuando la conciencia busca expresar esta, su verdad, se da cuenta de que el lenguaje no puede comunicar singulares, pues se configura sobre *universales*. Esto es lo que Hegel llama el *querer decir* o la opinión; el momento en el que

la conciencia no puede expresar su verdad por medio del lenguaje ya que, si esta es saber de lo singular, es, por lo tanto, el saber de lo inefable.⁶ La experiencia del lenguaje arroja, como resultado, que lo singular como singular no puede sino indicarse no decirse, por lo tanto, lo único que puede decirse del objeto es el universal “esto”. Y el resultado lo resume con una típica expresión paradójica: “El *esto* se muestra entonces de nuevo como *simplicidad mediada* o como *universalidad*” (I 9; 65). Porque mediación implica diversidad, pluralidad, pero se trata en realidad de algo simple (esto) que es resultado de una mediación, es decir, de una intervención de la conciencia en el acto mismo de percatarse de él.

En resumen, la conciencia *quiere decir* un singular, no obstante, solamente puede hacerlo empleando un universal; entonces, aunque ella *quiere decir* el *ser* de *esto* en concreto, solamente atina a decir el *ser* universal; escuchemos a Hegel:

Para esta certeza sensible, en tanto que muestra en ella misma lo universal como la verdad de su objeto, el *puro ser* se mantiene entonces como su esencia, pero no como inmediato, sino como aquel al que le es esencial la negación y mediación; y así no como lo que *queremos decir* con el *ser*, sino el *ser* con la *determinación* de que es la abstracción o lo puramente universal. (I 10; 65)

Con todo esto, vemos que la pretensión de querer nombrar algo en concreto solamente nos puede apartar de lo singular al mostrar necesario el uso de universales que evidencian que, en realidad, nos es imposible decir aquello que *queremos decir*.

⁶ Hegel recuerda al lector que, aunque sea el espectador de la experiencia hecha por la conciencia, comparte sin embargo con ella el hecho de ser una conciencia, por lo que experimenta, de igual manera, lo sensible como universal: “También nosotros *expresamos* lo sensible como universal; lo que decimos es: *esto*, lo que significa el *esto universal*; o *ello es*; lo que significa el *ser en general*. Claro está que con ello no nos *representamos* el esto universal o el ser en general, pero *expresamos* lo universal; o simplemente no decimos lo que *queremos decir* en la certeza sensible” (I 8; 65).

Es así como culmina el primer momento de la experiencia que hace la conciencia, la relación inicial se ha invertido, el *objeto* se ha convertido en lo inesencial de la relación entre el *saber* y el *objeto*, y el *saber* ha pasado a tomar el lugar de lo esencial. Debido a este resultado, la certeza sensible ha sido desplazada del objeto al sujeto, pero no por esto ha sido “superada”. Esta circunstancia va a guiar el momento que sigue en su examen.

Recapitulemos, el examen parte de la diferenciación entre *saber* y *objeto*, diferenciación que se cimenta en el reconocimiento de que la relación cognoscente se da justamente entre un algo que es mediado y un algo que es inmediato. Aquí, la conciencia va a situar lo inmediato del lado del *objeto*; en tanto este se despliega en el tiempo y el espacio ella va a evaluarlo desde esta doble determinación. Mientras es examinado, el *objeto* de esta certeza se revela como mediado, al tomar la forma de un *universal*, lo que parece ser justamente lo contrario del singular supuesto por la certeza sensible. Siguiendo a Díaz en su artículo “El tiempo y las experiencias de la conciencia”, esta revelación tiene lugar debido a la contradicción del objeto, la cual no está en su complejidad espacio temporal, sino simplemente en su singularidad inmediata que lo hace absolutamente inefable (*cf.* 45).

Al poner de presente las limitaciones propias del saber de la *certeza sensible* en cuanto al uso del lenguaje, Hegel critica todo el saber inmediato que defiende ampliamente la filosofía de la intuición. La filosofía de la intuición es, para el filósofo alemán, una renuncia al pensar, pues, al renunciar al lenguaje como medio, renuncia a la base sobre la cual se estructura cualquier reflexión. En esa medida, dichas filosofías condenan todo el desarrollo del pensar conceptual y, con ello, a la conciencia misma, pues sólo pueden conducirnos a lo inefable (*cf.* Hyppolite 81).

Que la conciencia descubra su *objeto* como un *universal* es el resultado de lo que llamamos el primer momento de esta experiencia. La conciencia ha partido del *aquí* y el *ahora* singulares e inefables, y ha descubierto, para sí, la primera noción de lo *universal*; en efecto, “lo que esta experiencia ha ganado es la primera noción de lo universal opuesta a lo singular y mediatizada por él” (Hyppolite 86). Con ello, la relación que establece la conciencia entre yo y el objeto se ha invertido; porque el objeto era considerado como lo esencial, pero ahora lo esencial se halla del lado del sujeto, ya que la universalidad que lo caracteriza es propia del yo que conoce, quien mantiene al objeto.

Segundo momento: el sujeto de esta certeza

Ahora la verdad no está en el objeto sino en el yo; sin embargo, la dialéctica que experimentará la conciencia será igual que la anterior, ya que la precariedad del yo es igual a la del objeto:

La certeza sensible experimenta en ella, en esta relación, la misma dialéctica que en la relación anterior. *Yo, este*, ve 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 más bien una casa. Ambas verdades tienen la misma autenticación, a saber, la inmediatez del ver, así como la seguridad y aseveración de ambos sobre su saber; sin embargo, la una desaparece en la otra. (I 12; 66)

Para la conciencia, la inconsistencia del *aquí* y del *ahora* se debería resolver en el *yo*, que debería ser capaz de fijar el transcurrir del *esto*. No obstante, el *yo* singular que ha supuesto la conciencia se revela, al igual que el tiempo y el espacio, como un universal. En esta experiencia la conciencia parte del yo singular que tiene una percepción singular, no obstante, aparecen distintas percepciones singulares de cada uno de los *yo*⁷ singulares,

⁷ Hay un sentido detrás de la refutación que ha elegido Hegel para este segundo momento. La mención de una pluralidad de *yos* cuyo registro del mundo es diferente, remite a uno de los propósitos bajo los cuales el autor

ninguna de estas percepciones resulta ser más verdadera que la otra pues todas se legitiman en la información que proveen los sentidos a cada *yo*. Con esto, el *yo* se muestra ser tan inconsistente como se mostró serlo el *objeto*. Si la verdad no estaba en el objeto como singular, tampoco está en el *yo* como singular.

Así, al igual que como ocurre con *aquí* y *ahora*, cuando la conciencia *quiere decir* un *yo* singular nombra a todos los *yo* singulares. “Lo que allí no desaparece es *yo* como *universal*”. Esta consideración es fundamental: el sujeto del conocimiento no es el *yo* singular que cambia a cada momento, sino el *yo* universal; aquello que Kant llamó la “apercepción trascendental”, es decir, la conciencia que tiene el *yo* de ser el mismo a través de sus variaciones espacio-temporales. En otras palabras, cuando la conciencia pretende conocer, su posición no es la de un singular pasajero y cambiante, sino la de un universal que permanece igual a través de sus cambios.

La revelación, para la conciencia de que la verdad no está en el *yo* da paso al tercer y último momento de esta experiencia, en donde la conciencia retorna a la consideración de la totalidad de la relación cognoscente como lo esencial, y abandona su suposición según la cual lo esencial se sitúa del lado de una de las partes de la relación cognoscente, o bien en el *sujeto* o bien en el *objeto*.

ha pensado este texto. En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel va a estructurar el camino que llevará a la conciencia hacia la realización de la ciencia; en ella encontramos la realización de un *saber común* que hace posible la reconciliación de las conciencias, “solamente en la ciencia se supera la diversidad de las conciencias y de sus puntos de vista.” (Plana: 51). Por esto es necesario que Hegel nos muestre, al inicio de este camino, una multiplicidad de *yos* que se excluyen entre sí, no solo para poder mostrar la necesidad de esta empresa, sino también para mostrarnos la exigencia que tiene la conciencia para superar este momento con miras a la reconciliación de las distintas conciencias.

Tercer momento: la experiencia de esta certeza

Si la verdad no se encuentra ni del lado del yo, ni del lado del objeto, ahora vamos a ver si esta se encuentra en la unión entre ambos, es decir, en la pura inmediatez del acto mismo como tal. Escuchemos a E. Fink:

El primer examen de la certeza sensible afectó al objeto, es segundo, al yo. Y en cada caso, el examen se dirigía hacia lo que la misma certeza sensible proporcionaba como lo esencial para ella; primero era la esencia el objeto y luego el yo. Y como en ambos casos lo que se había planteado como esencia resultó ser inesencial, cabe plantear como esencia propia de la certeza sensible la totalidad de la relación del yo con el objeto. (111)

De lo que aquí se trata es de la inmediatez de una certeza sensible puntual que admite al *ser* como *actual*, como sucede, por ejemplo, en “el ahora es día”. Cuando la certeza sensible se restringe al momento de la captación sensible, busca eliminar la inconsistencia del *aquí* y del *ahora*, así como la inconsistencia del *yo*. Ya no tenemos un *aquí* que es árbol y que luego es *no-árbol*, tampoco tenemos un *ahora* que es día y que luego es *no-día*; de la misma forma, ya no tenemos un *yo* cuya intuición tambalea cuando se enfrenta a la de otro *yo*, justamente porque la certeza sensible sólo considera al *sujeto* y al *objeto* que se halla dentro de los límites del momento de la captación sensible, es decir, del momento restringido a un *aquí* y *ahora* específicos.

Dado que la verdad de esta referencia inmediata es la verdad de *este* yo que se restringe a un *ahora* o a un *aquí*, tenemos que “hacémoslo *mostrar*” (I 16; 67), en otras palabras, situarnos en el yo que es puro intuir, y que deja ver la búsqueda de la conciencia por resguardar la inmediatez que ella misma atribuye a la certeza sensible. Esto nos obliga a relegar el uso del lenguaje para evidenciar la verdad de esta relación inmediata y, más bien, recurrir al *mostrar*. Como bien lo hace notar E. Fink, el *mostrar* es la expresión que elige

Hegel en contraposición al hablar (*cf.* 120); esto, porque el *mostrar* no se estructura sobre universales, como lo hace el lenguaje, sino que, más bien, tiene el sentido de traer algo a la mirada, y aquello que podemos traer-ante-nosotros no es el *ahora* o el *aquí* en general, sino el *ahora* y el *aquí* que se restringen al momento de la captación sensible, lo cual parecería preservar la inmediatez que la conciencia busca conservar. No obstante, en el mostrar, el *aquí* y el *ahora* se revelan como algo múltiple y a la vez como uno, no como datos simples e inmediatos.

Hegel comienza con el ahora, para mostrar cómo su permanente estar pasando deshace toda inmediatez, y analiza la experiencia en tres pasos:

1) muestro el ahora, él es afirmado como lo verdadero; pero lo muestro como habiendo sido o como algo superado, supero la primera verdad, y 2) ahora afirmo, como la segunda verdad, que *ha sido*, que ha sido superado. 3) Pero lo que ha sido no es; supero el haber sido, o el haber sido suprimido, la segunda verdad, con lo cual niego la negación del ahora y regreso así a la primera afirmación, que el *ahora* es. (I 18; 68)

En realidad, lo que se nos muestra con el ahora ya ha sido, es decir, ya no es; no hay tal ser, sino un mero estar pasando. Por esto, lo que es *mostrado* es algo *negativo* que, en palabras de Hegel, es un complejo simple (*eine einfache Komplexion*) que acoge una multiplicidad de *aquíes* y de *ahoras*. Una vez más acude a una expresión paradójica (un complejo simple) para expresar el resultado de la pretendida inmediatez del ahora: es cierto que se trata de algo inmediato, pero como resultado de una mediación. Es la conciencia la que, por decirlo así, rescata al objeto de su indetenible estar pasando para captarlo como algo.

Otro tanto ocurre con el aquí:

El aquí que se quiere decir sería el punto; pero este no *es*, sino que, al ser mostrado como siendo, el mostrar se muestra que no es un saber inmediato, sino un movimiento del aquí,

que se quiere decir, a través de muchos aquíes, hasta el aquí universal, que, así como el día es una multiplicidad de horas, es así una multiplicidad de aquíes. (I 19; 68)

La conciencia supera en cada momento su verdad, pues ella va reemplazando cada afirmación por la siguiente; afirma: *ahora* es de noche y luego: *ahora* es de día. De manera que la última de estas afirmaciones suprime la primera y así sucesivamente. Luego todo lo que ella tiene para sí es la experiencia del *aquí* y del *ahora* como una multiplicidad de *aquíes* y *ahoras*, es decir, como universales.

En últimas, en este que llamamos el tercer momento de esta experiencia tiene lugar el movimiento de la mostración: allí el singular inmediato que supone la certeza sensible, limitado al momento de la captación, se muestra como algo múltiple y a la vez como uno, es decir, como un *universal*. Entonces, una vez más, la singularidad supuesta por la certeza sensible se ha disuelto, pues en el *mostrar* se ha expresado lo que el *ahora* y el *aquí* son en verdad, a saber, un resultado, una pluralidad de *ahoras* y *aquíes*, un *universal*.

Consecuencias finales

Lo que estructura Hegel a través de la experiencia completa de la certeza sensible, que culmina con este que llamamos el tercer momento de dicha experiencia, es una crítica al pensamiento que declara la realidad de los objetos sensibles como objetos exteriores, como cosas en sí en tanto *singulares*. Dicho pensamiento es la tesis que rige la experiencia de la certeza sensible y, por lo tanto, lo que ella pone a prueba en el curso de su movimiento. Así, la conciencia experimenta que la verdad de lo singular es lo universal, pero olvida dicha experiencia e insiste siempre en que la verdad está en lo singular como tal. A los empiristas obstinados habría que remitirlos a los misterios eleusinos para que experimentaran la

fugacidad de todo lo real. Porque incluso los animales lo saben muy bien de manera práctica.

Escuchemos a Hegel:

Se les puede decir, a quienes afirman aquella verdad y certeza de la realidad de los objetos sensibles, que deberían ser remitidos a la escuela más elemental de la sabiduría, a saber, a los antiguos misterios eleusinos de Ceres y de Baco, y que deberían comenzar por aprender el misterio de comer el pan y de beber el vino; porque el iniciado en esos misterios no sólo llega a la duda en el ser de las cosas sensibles, sino hasta desesperar de él; y en parte ejecuta en ellas él mismo la nulidad de estas, y en parte ve que ellas la ejecutan. Tampoco los animales están excluidos de esta sabiduría, sino que se muestran más bien iniciados en ella hasta lo más profundo, porque no se quedan parados ante las cosas sensibles como si fueran en sí, sino que, desesperando de esa realidad y con la plena certeza de su nulidad, las toman sin más y las devoran; y toda la naturaleza festeja, como ellos, esos misterios manifiestos que enseñan lo que es la verdad de las cosas sensibles. (I 20; 69)

Con lo anterior, Hegel pone de presente, desde la primera experiencia de la conciencia, el hecho de que el conocimiento es una actividad que deja ver la fragilidad del mundo, su fluidez. Lo que nos queda a *nosotros* de la certeza sensible, por lo pronto, es el convencimiento incipiente de que no hay sustancias o cosas en sí, de que la creencia según la cual habitamos en un mundo de singulares se fragmenta una vez la conciencia busca expresar *lo singular* que es, en realidad, *lo universal*. Es por esto que Hyppolite señala acertadamente que:

De nuestro análisis hay que retener este punto esencial: el singular supuesto por la también singular certeza sensible es en realidad su propio contrario, es el más abstracto universal. La conciencia supone o apunta claramente hacia otra cosa, pero no puede decirlo y, por consiguiente, no alcanza aquello a lo que apunta. El lenguaje se niega a ello. Resulta imposible, dice Aristóteles, definir el individuo sensible: ‘si hay que definirte a ti, por ejemplo, y se te dice que eres un animal flaco o blanco, estaríamos ante un carácter que también hubiera podido atribuirse a otro’. (81)

Es necesario añadir, al final de la disertación que abarca este primer capítulo, que una certeza sensible resulta ser una abstracción irreal, no es conocimiento todavía, pero es la condición del conocimiento, es el estado en que la conciencia se sitúa antes de conocer, pero en función del conocer. Por eso, en cierta forma, a la conciencia sensible no se la puede ver sino de manera retrospectiva. En últimas, nuestro saber del mundo exterior no puede comenzar, de ninguna manera, en la atmosfera enrarecida de la pura sensibilidad, sino en el mundo vital concreto de la conciencia cotidiana y sus propiedades. Es en este sentido que R. Valls Plana afirma que “en el límite de la sensibilidad pura se desintegraría toda unidad. El mundo sería un puro espectáculo imposible de retener” (53).

Paso a la percepción

Al inicio de esta experiencia, la certeza sensible se proclamaba como el saber singular de lo singular; ahora ha nacido para ella una primera noción de lo universal, a saber; lo particular. La realidad ya no se compone de singulares inmediatos, sino que de ella se pueden proclamar atributos universales. Una realidad así configurada es justamente una realidad compuesta de cosas particulares. Es así como ocurre el paso de lo meramente singular a lo particular, es decir, el paso de la certeza sensible a la percepción de la *cosa*, que no es ya pura sensibilidad. Como lo explica muy bien R. Valls Plana:

La salida de sí le ocurrirá [a la conciencia] en virtud de la norma que ella misma se otorga. La fidelidad a la norma o ideal de verdad que ella se fija en el estadio inferior la arrastrará, al querer realizar este ideal, a otra figura en que el ideal mismo se verá cambiado sin continuidad aparente con el ideal anterior. En el caso concreto de la primera estación del camino, la verdad o ideal a alcanzar consiste en adecuarse inmediatamente al objeto inmediatamente dado, pero al pretender adecuarse a este ideal tan puramente ‘objetivo’ –el ‘esto’–, resultará que en el fondo busca un *hic et nunc* permanente, una cosa. Con esto habrá

cambiado su norma o ideal de verdad. Ir hacia la cosa ya no es lo propio de la conciencia sensible, sino que se ha convertido en conciencia percipiente. (57)

Ante las contradicciones de la certeza sensible no queda más que renunciar a conocer algo inmediato y aceptar la mediación como única manera de conocer. Esto es lo que significa percibir. Hegel juega con el término percibir, que en alemán es *wahr-nehmen* (tomar la verdad). No hay conocimiento inmediato, es indispensable que la conciencia actúe, “tome la verdad”, no simplemente que la reciba.

Capítulo III

Percepción

Percepción; o la cosa y el engaño

Siguiendo la estructura y organización del apartado de “la conciencia”, conviene ahora, si aspiramos a aproximarnos al estudio del conocimiento en tanto que conocimiento de objetos, abordar el capítulo de la “percepción”. En esta ocasión no seguiré las perspectivas que surgen de las diferentes conciencias que confluyen en este estudio,⁸ ya que aquí Hegel no ha efectuado una diferenciación cuidadosa de lo que concierne a cada conciencia, por lo que esto quedaría sujeto a interpretación. En cambio, abordaré dicho capítulo siguiendo cuidadosamente cada uno de los diferentes momentos que podemos distinguir en el completo desarrollo de la experiencia que tiene lugar en la percepción. Lo anterior, con el fin de mostrar el esquema general de esta figura, lo cual hará comprensible el desarrollo del examen que ejerce la conciencia y las consecuencias del mismo.

Podemos distinguir, entonces, tres pasos. Luego de una corta introducción en la que se nos muestra el resultado de la experiencia anterior, es decir, de la certeza sensible, el primer paso consiste en determinar el nuevo objeto y los dos elementos principales que lo componen, a los que Hegel llama universalidad positiva y negativa. Viene luego una exposición de las contradicciones que comporta dicho objeto, en lo que consiste propiamente

⁸ Me refiero a las tres conciencias mencionadas previamente en el primer capítulo de este escrito, a saber, la conciencia del autor, que es la que traza el rumbo de su investigación, la conciencia del filósofo que resulta ser un espectador de la experiencia de la conciencia y, esta última, que es la conciencia inmersa en su experiencia.

la experiencia como tal, y finalmente se expone el proceso mediante el cual la conciencia perceptiva pasa a la siguiente experiencia, es decir, al entendimiento.

En la introducción, Hegel comienza señalando que: “La certeza inmediata no se toma lo verdadero, porque su verdad es lo universal y ella quiere tomar el *esto*. La percepción, por el contrario, toma como universal lo que para ella es lo que está siendo” (II 1; 71). Recordemos que la certeza sensible pretendía ser el saber de lo singular, no obstante, en el transcurso de su experiencia se percata de que lo singular, tal y como ella lo piensa, es en verdad universal. Una vez ella toma lo universal como lo verdadero deviene en percepción. En este sentido E. Fink afirma que:

La certeza sensible tiene la experiencia consigo misma de que no es un saber de lo inmediato acerca de lo inmediato. Se le hace patente que en realidad se enfrenta con lo universal cuando piensa el esto, el ahora, el aquí y el yo [...] En lugar de saber algo inmediato, toma el ahora y el aquí como son en verdad, esto es, como un conjunto de muchos ahora y muchos aquí. La certeza sensible toma lo general como ente y lo verdadero, ella ‘percibe verdad’ (*nimmt wahr*), deviene percepción (*Wahrnehmung*). (127)

Tras la dialéctica efectuada por la certeza sensible, que pasa por la consideración del sujeto, del objeto, del aquí y el ahora, ha surgido para ella lo universal, lo cual se convierte en el principio general de la percepción, acogiendo cada uno de sus momentos: “yo un universal y el objeto un universal”. Que el objeto sea un universal es claro, es decir: mesa, lámpara, silla, son universales aplicables a una gran cantidad de objetos. Y el sujeto es un universal, porque el *yo* del cual se habla puede ocupar el lugar de cualquier otro *yo*, coincidiendo así en la percepción de un objeto; dicho de otro modo, en la percepción no hablo en nombre de un singular, sino que hablo en nombre de cualquier *yo*; entonces *yo* he tomado la actitud de universal. *Yo* estoy como universal y el objeto está como universal, ese principio ha surgido para nosotros como producto de la negación de la certeza sensible; por esto Hegel

anuncia que nuestro acoger perceptivo no es un acoger que se aparece –como en el caso de la certeza sensible–, sino necesario. Así, cuando yo digo que esto es una mesa, no lo digo como si lo fuera únicamente para mí, sino que lo digo con una pretensión de valor universal: es una mesa para cualquier sujeto que la considere.

En conexión con ello, Hegel advierte que, al producirse el principio de lo universal,

Han devenido a la vez los dos momentos que en su aparición únicamente *caen por fuera* [el uno del otro]; a saber, el uno es el movimiento del mostrar, el otro es el mismo movimiento pero como algo simple; aquel es el *percibir*, este el objeto. (II 1; 71)

Entendemos ahora mejor la expresión utilizada en la figura anterior, cuando nos decía que yo y el objeto “caen por fuera del puro ser”, porque aquí se la contrapone al hecho de que ahora tanto yo como el objeto *han llegado a ser* lo que son, es decir, no son meramente uno frente al otro, como lo eran antes, sino que son resultado de una mediación, de un proceso. Cuando la conciencia pasa de estar simplemente frente a su objeto, como en la certeza sensible, y lo nombra, lo determina, tanto ella como el objeto cambian o se transforman: la conciencia pasa a ser universal y lo mismo le ocurre al objeto. Podríamos formular lo ocurrido así: cuando digo que esto es una mesa, lo que estoy expresando es que para mí, como para cualquier otro sujeto, esto es una instanciación del universal mesa, o esto es un universal singularizado.

El hecho de que el nuevo objeto sea el resultado de una mediación, es decir, de un proceso o de una intervención activa de la conciencia, implica que se trata de un objeto complejo, “la cosa de muchas propiedades” (I 2; 71); con lo cual se anuncia la contradicción que se halla a la base de esta experiencia. En efecto, como veremos, el nuevo objeto será a la vez uno y múltiple, es una unidad simple, así como una diversidad de “propiedades”.

A diferencia de la experiencia anterior, donde lo que nos corresponde “a nosotros”, es decir, lo que como observadores podemos comprender en la experiencia, se distinguía claramente de la experiencia misma, aquí las cosas se hallan entrelazadas. Para nosotros es claro, dice Hegel, que lo esencial de la percepción como resultado es el carácter universal de los términos contrapuestos, el percipiente y lo percibido, mientras que estos como tales son inesenciales. Sin embargo, como para la conciencia que hace la experiencia son de hecho contrapuestos, el carácter esencial debe recaer en uno de ellos y la inesencialidad en el otro, y la consecuencia es clara:

Lo uno, determinado como lo simple, es decir, el objeto, es la esencia, indiferente frente a si es o no percibido; pero el percibir, como el movimiento, es lo inconsistente, lo que puede ser o también no ser, y lo inesencial”. (II 1; 71)

Dado que el objeto es tomado como lo esencial de la relación cognoscente, en lo que sigue hemos de ocuparnos de sus determinaciones. Lo primero que Hegel nos dice sobre el objeto de la percepción es que su principio es lo universal, refiriéndose específicamente al universal que resultó de la experiencia de la certeza sensible, a esa simplicidad que es a la vez múltiple y que se define en términos de negación. Y ya que el objeto es en su simplicidad algo *mediado*, deberá expresarlo en su naturaleza, mostrándose como *la cosa de muchas propiedades*. “La riqueza del saber sensible le pertenece a la percepción, no a la certeza inmediata, en la cual era solo lo que estaba en juego alrededor, porque únicamente aquella tiene en su esencia la *negación*, la diferencia o la multiplicidad” (II 2; 71).

Al superar la inmediatez de la certeza sensible, la conciencia se da cuenta de que el mundo no está compuesto por singulares inmediatos, que era lo que ella pensaba como *este* y *esto*, lo que significa que la conciencia lo único que sabía del mundo en ese estadio se reducía a: *yo soy* y *esto es*. En el fondo, lo que Hegel está diciendo es que si nosotros no

tuviésemos *a priori* conciencia de la diferencia entre *ser* y *no ser*, nosotros no podríamos conocer; luego si nosotros nos aproximamos al límite originario del conocimiento, allí en donde todavía no conocemos nada y apenas empezamos a conocer –hablamos de la certeza sensible–, nos damos cuenta de que ya tenemos cierta noción del *ser* y, con el paso de la certeza sensible a la percepción, cuando la conciencia se ve obligada a modificar su relación con la realidad, pasa de la mera noción del *ser* a la noción de *ser diferenciado* que corresponde a lo que llamamos *cosa*. Veamos, en lo que sigue, cómo está determinada *la cosa de muchas propiedades*.

El concepto simple de cosa

Lo sensible está todavía presente en el universal que viene a ser la verdad de la percepción, porque, precisamente al ser el resultado de la negación de la certeza sensible, esta última no se anula, sino, más bien, se *supera*, en la medida en que el resultado de su negación acoge a la vez un negar y un conservar; en palabras de Hegel, el resultado es *una nada con un contenido*. La idea es que el objeto de la percepción es precisamente el mismo objeto de la certeza sensible pero en cuanto negado, es decir, como lo otro de dicho objeto:

Tal es lo que Hegel llama un universal, lo sensible superado (*aufgehoben*). Este universal, a su vez, está condicionado por lo sensible; es a través de la mediación de lo sensible por medio del cual está puesto. Por otra parte, cada uno de sus momentos se convierte en un universal, pero en un universal determinado (lo particular). (Hyppolite 97)

Al adentrarnos en el análisis de *la cosa* debemos tener en cuenta que se nos habla del *médium* universal abstracto que Hegel llama *la cosidad*, que es la universalidad simple igual a sí misma diferente de sus determinaciones, es la esencia pura en donde confluyen las propiedades de la cosa. Las propiedades son, en su immediatez, universales, además, como

determinaciones de la cosa son indiferentes entre ellas y se refieren únicamente a sí mismas, en tanto coexisten en un universal puro que las reúne y que Hegel llama la *cosidad*:

Este medio universal abstracto, que puede ser llamado la *cosidad* en general o la *esencia pura*, no es nada diferente del *aquí y ahora* tal como se ha mostrado, a saber, como *conjunto simple de muchos*, pero los muchos son *en su determinación* misma *simplemente universales*.
(II 3; 72)

Así mismo, Hegel llama “también” a este universal puro que acoge las diferentes propiedades de una cosa, para enfatizar que en él coexisten sin alterarse unas a otras. Esto es claro en el ejemplo que el filósofo trae a colación con la sal. En ella, lo cúbico no afecta el sabor fuerte, ni lo blanco, etc., entonces, la sal es cúbica, *también* blanca, *también* de sabor fuerte.

Tal como afirma Spinoza, las propiedades son determinaciones, y toda determinación se afirma y a la vez rechaza lo otro, porque las determinaciones, en el fondo, son relaciones. Así, toda determinación implica una relación positiva en tanto coloca una propiedad dentro de una familia, por ejemplo, lo blanco en la familia de lo blanco y, a su vez, toda determinación implica una relación negativa en tanto distingue una propiedad de las demás, lo cual es en últimas lo que me permite conocer la cosa. Cuando digo que una mesa es blanca, bajita y demás, la estoy conociendo, porque la estoy distinguiendo de todas las demás mesas; todas esas son determinaciones que hacen que yo vaya delimitando la cosa para distinguirla de las demás. No obstante, hay que decir que por este camino jamás podré llegar a la cosa singular y hablar de ella en tanto única, porque cualquier cosa que yo diga sobre la mesa, por ejemplo, puede ser atribuida a cualquier otra mesa y, en esa medida, es universal.

Hecha esta consideración, hay que ver que lo que se ha construido hasta ahora desde la propiedad viene a ser la universalidad positiva de la cosa en donde coexisten todas las

propiedades sin afectarse mutuamente, en tanto son un simple referirse a través del *médium*. No obstante, hay otro aspecto a evaluar y es que las propiedades se refieren a otras como contrapuestas, por ejemplo, lo blanco se refiere a lo negro como su opuesto y en esa medida lo excluye. En esta segunda relación se construye la universalidad negativa de la cosa, allí coexisten propiedades que excluyen otras propiedades. En el conjunto de ambos momentos, a saber, unidad negativa y unidad positiva se completa la cosa como lo verdadero de la percepción, escuchemos a Hegel:

En el conjunto de estos momentos se contempla la cosa como lo verdadero de la percepción, hasta donde es necesario desarrollarla aquí. Ella es: A) la universalidad pasiva indiferente, el *también* de las muchas propiedades, o más bien *materias*, B) la negación igualmente como simple; o lo *uno*, el excluir propiedades contrapuestas, y C) las muchas propiedades mismas, la referencia de los dos primeros momentos; la negación tal como se refiere al elemento indiferente y se despliega en él como una cantidad de diferencias; el punto de la singularidad en el médium del consistir irradiando en la pluralidad. (II 5; 73)

Dicho de otro modo, la cosa es A) universalidad positiva, es un conjugado de propiedades que coexisten indiferentes, las unas con las otras; B) universalidad negativa, en tanto es un conjugado de propiedades determinadas que se determinan en contraposición con otras, por ejemplo, si la cosa es blanca es porque no es negra, si es dura es porque no es blanda, y C) la referencia a los dos momentos ya mencionados, la cosa no es ni una ni múltiple, sino que es una relación entre lo uno y lo múltiple. La cosa es algo que se afirma frente a todo lo demás como única a través de sus determinaciones que son las que la conectan con las demás, ella se muestra como una unidad que tiene una cantidad de manifestaciones. Este es el juego entre la unidad y la multiplicidad; en él la universalidad sensible o la unidad *inmediata* del ser y de lo negativo viene a ser lo que conocemos como *propiedad* (II 5; 73). Es precisamente en ese estar pasando de la unidad a la multiplicidad y de esta de nuevo a la

unidad, que consiste propiamente la propiedad, “en cuanto lo uno y la pura universalidad se han desarrollado y diferenciado mutuamente a partir de ella, y ella los ha unificado unos con otros” (II 5; 73),

Es ese juego doble de ser uno y múltiple, y manifestarse en lo múltiple como uno y acoplar lo múltiple en la unidad, lo que constituye la cosa verdaderamente como tal. Se muestra así como una suerte de palpitación que se expande en las determinaciones y las recoge luego en la unidad, avanzando así hacia la idea de fuerza.

Hegel habla aquí de universalidad, porque es lo que permanece igual, tanto en la unidad como en la multiplicidad; entonces, si la cosa es la misma en sus propiedades y las propiedades corresponden a la misma cosa, la cosa se está mostrando como un universal. Luego lo que permanece en el juego entre la multiplicidad y la unidad es lo universal.

La percepción llena de contradicciones de la cosa

Una vez Hegel nos ha dicho cómo está constituido el objeto de la percepción, es decir, qué significa ser-cosa, pone de presente cómo la conciencia debe definirse en su relación con dicho objeto, a saber, como conciencia percipiente. Enseguida nos comunica cómo esta ha de comportarse en su experiencia: “La conciencia está determinada como percipiente en tanto esa cosa es su objeto; la conciencia tiene *solo que tomarla* y comportarse como puro aprehender; lo que por ello le resulte es lo verdadero” (II 6; 73).

Como el objeto es lo esencial en la relación cognoscente, él es lo verdadero y universal, aquello que permanece idéntico a sí mismo. El principio de identidad de las cosas perceptibles entra en juego como criterio de verdad, el objeto debe permanecer igual a sí mismo para la conciencia a través de los diferentes momentos de su aprehensión; si esto no

ocurre, el error no se halla en el objeto sino en la percepción de la conciencia, surge para ella el engaño o la ilusión que sería, en palabras de E. Fink, la “aprehensión fallida de la estructura, del esbozo del objeto” (133).

Ahora bien, lo que hemos visto es lo que nos es dado para comprender esta experiencia, y ahora pasa Hegel a examinar la manera como la conciencia experimenta las contradicciones que se hallan en la cosa. Esta va a presentar dos contradicciones, la primera entre lo singular y lo universal, la segunda entre lo uno y lo múltiple. Veamos, en lo que sigue, cómo ocurre.

La primera contradicción que surge para la conciencia perceptora, en su experiencia, es que la cosa es a la vez singular y universal. Siguiendo a Hegel, el objeto que aprehende la conciencia es *puramente uno*, pero descubre en él la propiedad que es *universal*, que por ello va entonces más allá de la singularidad (II 7; 74). La cosa es una, sin embargo, sus propiedades son universales en la medida en que ‘aplican’ a otras cosas, por ejemplo, lo blanco es propiedad de muchas otras cosas y no solamente de la sal. Recordemos que la cosa no puede ser contradictoria, luego el error recae en la aprehensión inicial según la cual la cosa era singular. De ahí que Hegel afirme que, debido a la *universalidad*, tengo más bien que tomar la esencia objetiva como una *comunidad* con otras, en otras palabras, en continuidad con otras. En seguida la conciencia percibe la propiedad como propiedad determinada, con lo que se da cuenta de que no ha aprehendido de forma correcta la esencia del objeto como una *comunidad*, no puede serlo en tanto las propiedades son determinadas excluyendo otras propiedades. Una vez más su aprehensión se revela errada, por lo que pasa a poner la esencia objetiva como uno excluyente (II 7; 74). En seguida, en lo uno la conciencia perceptora encuentra que allí coexisten muchas de esas propiedades sin afectarse entre ellas,

luego la cosa no puede considerarse como algo excluyente. Debido a estas contradicciones, parece que la cosa no puede plantearse de ninguna de las maneras como la conciencia cree haberla aprehendido, de modo que la conciencia se ve obligada a volver hacia la *propiedad singular* que no es la propiedad que coexiste con otras en el médium universal, ni tampoco se determina en contraposición con otras en lo uno excluyente, sino que es el puro referirse a sí misma. Lo que aquí podemos evidenciar, tal como lo hace E. Fink, es que “la contradicción entre universalidad y determinidad (*Bestimmtheit*) (esto es, el ser-uno) aniquila la posibilidad de pensar la cosa como poseedora de la propiedad” (134), lo cual arroja a la conciencia hacia la *propiedad singular*, hacia ese ser sensible puro que es inefable (como ya vimos en la certeza sensible). Se produce así una especie de círculo, en el que la conciencia retorna de la percepción a la certeza sensible, pero esta la remite de nuevo a la percepción:

[...] la conciencia para la cual hay ahora un ser sensible es solo un *querer-decir*, en otras palabras, se ha salido por completo del percibir y ha retornado dentro de sí. Solo que el ser y el querer-decir sensibles pasan por sí mismos al percibir; yo soy repelido al comienzo y arrastrado de nuevo dentro del mismo movimiento circular que se supera en cada momento y como un todo. (II 7; 75)

El resultado de la experiencia que ha hecho la conciencia en el percibir es la disolución del concepto de cosa debido a las contradicciones que presenta. La conciencia volverá a hacer su experiencia, pero esta vez no será igual, pues ella misma ha cambiado, ya no es solamente la conciencia perceptora que teníamos en un inicio, ahora además es consciente de su reflexión dentro de sí, pero no, como en la certeza sensible, donde la verdad pasaba a ella, sino que ahora ella evitará intervenir en el proceso y dejar que el objeto se le manifieste como tal.

La segunda contradicción que surge para la conciencia perceptora en su experiencia es que la cosa es a la vez una y múltiple. La conciencia comienza de nuevo, tomando la cosa como una, y si hay algo que contradiga esta verdad debe recaer en su aprehensión. La conciencia busca, primero, mantener la verdad de la cosa como unidad pura, como una, cuyas propiedades serían manifestaciones que se deben a los distintos sentidos por medio de los cuales la cosa es percibida; entonces, la cosa sería una y las diferentes propiedades que se manifiestan (su multiplicidad) recaerían en la conciencia. No obstante, las propiedades como determinadas todavía excluyen otras propiedades que les son contrarias y esto no puede ocurrir si la cosa es una unidad negativa. Además, las propiedades son inherentes a la cosa porque:

En primer lugar, la cosa es lo verdadero, ella es *en sí misma*; y lo que hay en ella, está en ella como su propia esencia, no en virtud de otras cosas; por lo tanto, en segundo lugar, las propiedades determinadas no están entonces solo en virtud de otras cosas o para otras cosas, sino en ella misma; pero ellas son propiedades determinadas *en la cosa* solo en cuanto son varias que se diferencian entre sí; y, en tercer lugar, en cuanto están así en la cosidad, ellas son en y para sí e indiferentes unas frente a otras. Por lo tanto, es en verdad la cosa misma la que es blanca y *también* cúbica, *también* salada, etc., o la cosa es el *también* o el *médium universal* donde las múltiples propiedades se mantienen unas fuera de otras sin tocarse ni superarse; y tomada así la cosa, es tomada como lo verdadero⁹. (II 10; 76)

Por lo anterior, la conciencia no puede atribuir a su aprehensión las propiedades de la cosa, estas más bien le son *propias*. Desde este resultado la conciencia perceptora hará experiencia de la cosa tomando ahora la unidad atribuida a la cosa como aquello que ella deberá añadir en su aprehensión de la misma. Para tal fin, la conciencia introduce el “en cuanto que”, con lo cual mantiene a las diversas propiedades de la cosa de forma

⁹ Hegel juega aquí con el término *Wahrnehmen* (percibir) y tomada como lo verdadero (*als das Wahre genommen*).

independiente; por ejemplo, la sal *en cuanto que* es blanca no es cúbica. No obstante, la cosa así planteada se convierte en un cúmulo de propiedades, en una multiplicidad, que disuelve la unidad que aportaría la conciencia.

En lo anterior vemos una de las grandes contradicciones que presenta la cosa, a saber, entre la unidad negativa y la unidad positiva. La cosa es unidad negativa porque es única y esto es posible en tanto se afirma como tal negando a todas las demás cosas. No obstante, la cosa concebida como una unidad negativa deja por fuera a sus determinaciones, las propiedades no podrían estar en la cosa porque esto eliminaría su unidad. Por ello la conciencia se atribuye la aparición de dichas propiedades, justamente con el fin de resguardar la unidad de la cosa. No obstante, ella se percató de que sin sus determinaciones la cosa no sería distinta de las demás, luego, dada esta consideración, concluye que las propiedades deben hallarse en la cosa y más bien la unidad debe ser colocada por la conciencia. Así concebida, la cosa es una unidad positiva, un médium en donde se reúnen las diversas determinaciones que la conforman. Sin embargo, esta consideración también presentaría el problema de que la unidad positiva implica la pérdida de la unidad de la cosa, ya que vendría a ser una pluralidad que no trae consigo un criterio que le indique a la conciencia cómo estructurar la unidad que debería aportar.

Lo que aquí ocurre es que cuando la conciencia trata de sortear dicha contradicción, pone una vez la unidad negativa en la cosa y en el yo la unidad positiva, pero otra vez pone la unidad positiva en la cosa y en el yo la unidad negativa. Dicho de otro modo, una vez la conciencia carga con la multiplicidad y atribuye la unidad a la cosa, y otras veces la multiplicidad es atribuida a la cosa mientras la conciencia asume la unidad. No obstante, la contradicción permanece. De acuerdo con Hyppolite, resulta imposible evitar esta

contradicción porque la propiedad de la que partimos es universal y a la vez determinada. “En tanto que universal, se halla considerablemente anclada en la *cosidad*, es independiente y sustancia; en tanto que determinada, es singular, excluye ‘lo otro’; por eso a partir de ella se desarrollan los dos momentos contradictorios de la cosa” (103).

La conciencia tiene la experiencia de que la cosa es de ambas maneras como una y como múltiple, como unidad negativa y como unidad positiva. En ella se presenta la contradicción, por lo que se hace necesario abandonar el criterio de identidad que regía la verdad de la cosa y aceptar en la cosa misma una clara contradicción.

El movimiento hacia la universalidad estructurada y el reino del entendimiento

Hegel lo señala claramente cuando nos dice que el resultado de dicha experiencia de la doble contradicción de la cosa obliga a la conciencia a reconocer que no es posible atribuirse a ella misma una vez la multiplicidad y la otra la unidad, sino que debe reconocer que dicha contradicción pertenece a la cosa como tal. Es la cosa la que se muestra a la vez como una y como múltiple, como cerrada sobre sí misma a la manera de una unidad negativa, y a la vez como abierta a la multiplicidad tanto interna como externa a la manera de una unidad positiva:

Así pues, la misma consciencia está fuera también de esta segunda manera de comportarse en la percepción, a saber, de tomar la cosa como lo verdadero igual a sí mismo y de tomarse en cambio a sí misma como lo desigual, como lo que, saliendo de la igualdad, retorna dentro de sí, y el objeto es ahora para ella todo ese movimiento que antes se repartía entre el objeto y la consciencia. (II 13, 77)

El resultado de la experiencia de la conciencia pone de presente que las contradicciones que presenta el concepto de cosa no quedan resueltas. Lo que viene a continuación será la radicalización dialéctica de dichas contradicciones desde la siguiente consideración: “La cosa es *una*, reflexionada dentro de sí; ella es *para sí*; pero es también *para un otro*; y en verdad es un *otro* para sí, *así como ella* es para otro” (II 13; 77). La contradicción es clara: la cosa es a la vez, *para sí* y *para un otro*. Dicha contradicción surge desde la consideración de la unidad de la cosa, si esta es una es para sí, pero si es para sí no puede ser para otro, porque esto implicaría ver a la cosa como un ser *diverso duplicado*, en otras palabras, su unidad se ve perturbada por la relación con otras cosas.

Aunque la contradicción ahora traiga a colación a las otras cosas, no por eso se sale de la cosa separada y se reparte entre las demás. La contradicción solamente concierne a las demás cosas como cosas singulares y por completo separadas de otras. Con esto, además, se entiende que cada cosa está *determinada* como diferente, luego la cosa tiene en ella un carácter esencial que la diferencia de otras cosas, Hegel lo llama *determinación simple*.

Esta determinación es la que mantiene en su diferencia a la cosa y sitúa la contraposición en relación con las demás cosas, no obstante, la cosa todavía tiene que resguardar su *ser para sí*. Ahora, el problema radica en que una cosa solamente puede *ser para sí* en tanto *es para un otro*, es decir, *ser para sí* supone de entrada la relación con un otro, pues solamente la cosa puede *ser para sí* en tanto es diferente de las demás cosas.

Escuchemos a Hegel:

Precisamente por el carácter absoluto y su contraposición, la cosa se relaciona con otras y es esencialmente solo ese relacionarse; pero la relación es la negación de su autosuficiencia y la cosa se va más bien a pique por su propiedad esencial. (II 15: 78)

Hegel aborda aquí una antigua discusión en torno al sentido de las relaciones. La pregunta era si la relación implica algo en los relacionados o se trata de una determinación ajena a los mismos. Es claro que debe haber algo en los relacionados que fundamente la relación. Con respecto a la distinción como tal, no puede pensarse simplemente como algo que se halle en los demás y no concierna a la cosa misma. La cuestión se muestra más clara cuando Hegel la examina “según su concepto simple” (II 17; 78), es decir, de manera estrictamente conceptual:

La cosa es puesta como ser *para sí* o como negación absoluta de todo ser-otro; por lo tanto, como negación absoluta que se refiere únicamente a sí misma; pero la negación que se refiere a sí es superación de *sí misma*, o es tener su esencia en otro (*ibd.*)

Si se piensa que algo es únicamente para sí mismo o por sí mismo, sin referencia alguna a todo otro, esa misma negación lo remite inexorablemente a lo otro. Digámoslo así: esto no es ningún otro, entonces para serlo necesita negar todo otro y, por consiguiente, depende de lo otro para poder negarlo. Por eso dice Hegel que “la cosa se va al fondo precisamente por la determinación que constituye su esencia y su ser para sí” (*ibd.*), es decir, pierde su autonomía precisamente en la medida en que pretende afirmarla. No es posible pensar algo que sea totalmente aislado y sin referencia alguna a lo otro. Lo absolutamente otro es impensable, como lo había comprendido ya Plotino cuando se propuso analizar la idea de lo Uno absoluto. En el mismo sentido Valls Plana nos dice:

En un primer momento la cosa se afirma por tanto absolutamente, siendo lo que es sin más, en sí y para sí. Pero en un segundo momento, se descubre que sólo es lo que es a través de la negación de lo otro. Está pues enlazada con el resto a través de la negación y solo es lo que es dentro de esta relación negativa con lo que no es ella. (61)

Es claro, entonces, que el carácter esencial de la cosa, esto es, aquel que constituye su esencia, es el mismo que lleva a la disolución del concepto de cosa, por lo que la dialéctica

de este proceso deberá llevar a la *superación* de dicho carácter esencial de la siguiente manera: si la cosa es para sí y esto significa que es negación absoluta de todo ser-otro, luego estaría también negando su ser para sí, esta negación se constituye en la *superación* del ser para sí. Dicha superación coloca a la diversidad o, puntualmente, al *ser para un otro* al lado del *ser para sí* en la cosa. El resultado de la dialéctica de la percepción es claro:

Cae con ello el último *en-cuanto-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-cuanto-que es para otro y para otro en-cuanto-que es para sí. Es para sí, reflexionado dentro de sí, uno; pero este ser para sí, reflexionado dentro de sí, uno, está puesto en una unidad con su contrario, con el ser para otro, y por ello solo en cuanto superado; o este ser para sí es precisamente tan inessential como aquello que únicamente debería ser lo inessential, a saber, la relación con otro. (II 18; 79)*

Tal y como ocurrió en la certeza sensible. la conciencia, en su experiencia, ha llegado a un resultado que es todo lo contrario de su creencia inicial. El resultado de la percepción es negativo, la cosa tal y como es pensada resulta paradójica: es singular y universal, es una y es múltiple, es *para sí* y es *para un otro*. Contradicciones que se despliegan desde lo que E. Fink llama la gran paradoja que lo abarca todo: el principio de identidad, la igualdad consigo mismo que en el fondo trae consigo la diferencia (45). Solamente, en el momento en el que todas estas contradicciones se reúnen en una unidad capaz de expresar la esencialidad misma del objeto, es cuando aparece la universalidad incondicionada y, con ella, la conciencia se adentra en el reino del entendimiento.

Hagamos un recuento, tal y como lo hace Hegel al final de este capítulo. Hasta el momento hemos presenciado el paso del singular de la certeza sensible al particular, es decir, a un universal determinado en tanto que se trata aquí del universal sensible. En concordancia con este resultado, la percepción toma al objeto como universalidad en donde la singularidad

se presenta como *ser en sí* de lo *uno*. El objeto de la percepción, así concebido, va a develarse para la conciencia como contradictorio, como sigue:

[...] todavía un ser para sí *condicionado*, *junto al cual* se hace presente otro ser para sí, la universalidad contrapuesta a la singularidad y condicionada por esta; pero estos dos extremos que se contradicen no están únicamente *uno junto al otro*, sino en completa unidad o, lo que es lo mismo, lo común a ambos, el *ser para sí*, *se halla* afectado por la contraposición como tal, es decir, al mismo tiempo no es un *ser para sí*. (II 20; 79)

En otras palabras, el análisis de la cosa ha llevado a la conciencia a la más completa contradicción entre lo universal y lo singular, porque no son meros aspectos complementarios, por decirlo así, de modo que la cosa pudiera considerarse singular en un sentido y universal en otro, sino que la cosa debe ser pensada como singular y universal al mismo tiempo y bajo el mismo respecto. Se entiende, entonces, la expresión de Hegel: “lo común a ambos (al universal y al singular), el *ser para sí*, *se halla* afectado por la contraposición como tal, es decir, no es al mismo tiempo un *ser para sí*”. La idea de un universal incondicionado que resulta de dicha contradicción es la idea de un universo pensado como una red completa de relaciones, como un mundo de realidades totalmente entrelazadas unas con otras. Y este universo así pensado, este “universal incondicionado”, es al que Hegel llama “el reino del entendimiento” (II 19; 79).

La conciencia perceptora tratará de sortear esta contradicción, tal como expusimos en este capítulo, pero en vez de evadir la contradicción, esta se reafirma a través de la experiencia que hace la conciencia. Así sucederá, necesariamente, el paso del universal determinado de la percepción al universal incondicionado del entendimiento.

Paso al entendimiento

Lo que Hegel llama “el entendimiento humano percipiente” es el que ha estado atrapado en el juego propio de la abstracción de singularidad y universalidad como opuestos. Es aquel que trató de salvar a su objeto de la contradicción, y del que Hegel nos dice que es justamente aquel que “opina de la filosofía que ella trata únicamente con *entes de razón*” (II 21; 80). Esta afirmación requiere una explicación. De lo que aquí se trata es de un fuerte golpe a la idea de *sustancia* como concepto fundamental para conocer el mundo, así como de una crítica al sentido común, que viene siendo lo que Hegel llama “el entendimiento humano percipiente”, para el cual el mundo está compuesto de sustancias. El objeto de la percepción, a saber, la cosa, está íntimamente ligada con lo que entendemos como *sustancia*, son equivalentes. Para Hegel ese concepto no se sostiene porque está lleno de contradicciones. Por eso:

La cosa de la percepción quedará entonces anulada en tanto que cosa. Las determinaciones del pensamiento sucesivamente atribuidas a la cosa, para descartar toda contradicción y conservar su identidad consigo misma, se reunirán en un universal que tendrá en sí la diferencia en vez de ser condicionado por ella. El objeto será la fuerza, la ley, la necesidad de la ley y no la cosa desnuda; será el concepto en sí, mientras que la conciencia, al superar el estadio de la percepción, habrá pasado a ser realmente entendimiento. (Hyppolite 94)

Dadas estas contradicciones, la cosa se deshace y obliga al paso de la percepción al estadio del entendimiento, este paso significa renunciar definitivamente a toda idea de sustancia, de cosa, y ver esto como un simple juego de fuerzas; el universal incondicionado es la fuerza, lo que está en todas partes y es la esencia de todas las cosas, es aquello que no depende de nada, sino que todo depende de ella; por eso incondicionado. Ella no está condicionada por nada, es como quien dice la realidad última de todo, el verdadero ser.

Capítulo VI

Entendimiento

Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible

La última sección de esta investigación tratará cuidadosamente “el entendimiento”, que corresponde a la tercera figura de la conciencia, de las tres que componen el momento de la “conciencia”. En esta experiencia, tal como ocurre en el caso de “la percepción”, Hegel no elabora, como sí ocurre en “la certeza sensible”, una distinción muy precisa entre lo que concierne a cada una de las conciencias que confluyen en este examen. Por esto debo advertir que trataré de seguir el texto, buscando señalar lo que corresponde a la conciencia que hace la experiencia y que es objeto de la observación, y lo que nosotros, los lectores apoyados por Hegel, podemos comprender de dicha experiencia.

Hegel comienza, como lo hizo en el capítulo anterior, y lo seguirá haciendo a lo largo del libro, por retomar brevemente la dialéctica hecha por la conciencia, que, en este caso la ha conducido hasta el estadio del entendimiento: “En la dialéctica de la certeza sensible se le han desaparecido a la conciencia el oír y el ver, etc., y como percepción ha llegado a pensamientos que sin embargo solo logra reunir en lo incondicionalmente universal” (III 1; 82). Hegel, al poner de presente el resultado de las experiencias anteriores, muestra con ello la necesidad que tiene la conciencia de cambiar su objeto. Como lo señala E. Fink, “el entendimiento ha de acreditarse allí donde la percepción se viene abajo; ha de tornar positiva la experiencia negativa de la percepción” (155). Al haberse diluido, por decirlo así, el objeto de la percepción, ya que las pretendidas *cosas* terminaban como meros momentos en la gran red de relaciones a partir de las cuales se configuran, la conciencia tiene que renunciar a entender el

mundo como un conglomerado de dichas cosas, es decir, de sustancias, y pasar a concebirlo como un entramado de fuerzas.

Si atendemos de nuevo al párrafo final de la percepción, vemos que las contradicciones en las que se ve envuelta la conciencia al tratar de comprender un mundo compuesto de cosas se dan entre lo universal y lo singular, entre lo esencial y lo inesencial. Una cosa es a la vez un singular concreto y único, y la instanciación de un universal, y ambos aspectos le son indisociables; igualmente, cada cosa tiene algo que le es esencial y una serie de determinaciones que no lo serían, pero sin las cuales, sin embargo, aquello que sería lo esencial no vendría a ser nada. Como hemos visto en el capítulo anterior, asistimos así a la desaparición del concepto de sustancia como categoría básica para comprender el mundo, ya que este solo puede comprenderse como una inmensa red de relaciones dinámicas.

Vale la pena recordar la crítica que Hegel hace al llamado “sano entendimiento humano” o sentido común, que cree operar con realidades sólidas y concretas, y considera que la filosofía solo opera con abstracciones:

Él mismo [el sentido común] no alcanza a tomar conciencia de que son tales esencialidades simples las que en él rigen, sino que cree estar tratando siempre con material y contenido completamente sólido, así como la certeza sensible no sabe que su esencia es la abstracción vacía del puro ser; pero de hecho es en ellas donde él se mueve de un lado para otro a través de todo material y contenido; ellas son la articulación que le permite dominarlas, y son lo único que lo sensible *como esencia* es para la conciencia, aquello que determina sus relaciones con ella y por donde discurre el movimiento del percibir y de lo verdadero para él. (II 21; 80)

Hegel hace notar cómo esas abstracciones de lo universal y lo singular, de lo esencial y lo inesencial, son las que le permiten al sentido común operar con la realidad (“ellas son la articulación que le permite dominarlas”), pero no por ello dejan de ser abstracciones, momentos, no entidades sólidas y consistentes.

En este punto nos advierte que debemos tener presente la diferencia que hay entre lo que hasta el momento es *para la conciencia* y lo que es *para nosotros*. De modo que *para la conciencia* el universal incondicionado es su objeto y lo toma en tanto esencia objetiva, como si la transformación la hubiese sufrido el objeto por sí solo y no gracias al movimiento de la conciencia. *Para nosotros*, en cambio, sí es claro que la transformación que sufre el objeto de la conciencia es producto del movimiento de esta, de tal manera que vemos claramente cómo ella hace parte del movimiento que conlleva a la transformación de su objeto, y si esto es así, estamos hablando de un solo movimiento que abarca tanto a la conciencia como al objeto. En palabras de Hegel, “ella está involucrada en el devenir de este y la reflexión es la misma en ambos lados, o solamente es una” (III 1; 82). De manera que si la conciencia todavía no sabe lo que ha llegado a ser, en tanto no se reconoce como parte del movimiento que ha sufrido el objeto, ella debe tomar el resultado de este movimiento como esencia objetiva, es decir, al objeto escindido, al objeto como su objeto.

Dado este panorama, la conciencia ha de tomar el resultado de su experiencia anterior como lo verdadero que no es todavía concepto, porque ella no se reconoce en él, por lo que se limitará a observar y a aprehender puramente el movimiento que seguirá desde este resultado, y nosotros, como verdaderos espectadores, debemos situarnos en ella y “ser el concepto que elabora lo que está contenido en el resultado” (III 2; 83). Justamente porque, como ya lo dijimos, nosotros sí somos capaces de ver a la conciencia que por medio de su reflexión posibilita el movimiento de su objeto. No obstante, en tanto que observadores, no debemos intervenir en su experiencia, por lo que Hegel nos invita a colocarnos en el lugar de la conciencia, sin por ello modificar su experiencia.

La conciencia como entendimiento va a tomar como positivo el resultado negativo de la percepción. Entonces, mientras que dicho resultado tomado como negativo era la abstracción y negación de los conceptos contradictorios de la cosa por parte de la conciencia, buscando deshacerse de la contraposición, en cambio, tomado como positivo, el entendimiento coloca como esencia a la contradicción misma, poniendo la unidad del *ser para sí* y *ser para un otro* o la contraposición absoluta inmediatamente como la misma esencia (cf. III 3; 83). En otras palabras, el nuevo objeto de la conciencia llevará en sí mismo la contradicción de ser a la vez para sí y para otro, como puede verse en el concepto de fuerza. Y es precisamente porque ese nuevo objeto lleva en sí esa contradicción que en él “la consciencia vendrá a ser por vez primera consciencia concipiente” (IV 3; 82); porque lo que caracteriza al concepto es precisamente su carácter dinámico, y la fuerza se muestra como “la unidad del *ser para sí* y *del ser para un otro*, o la contraposición absoluta inmediatamente como la misma esencia” (*ibd.*).

Con esto Hegel deja en claro cómo está constituido el objeto que será el punto de partida de esta experiencia de la conciencia; este es, una vez más, el universal incondicionado frente al cual la conciencia todavía conserva, de la percepción, su comportamiento objetivo, ya que sigue considerando, como lo señala Valls Plana, que ella no interviene en el movimiento de la autoconstitución del objeto (cf. 62). Desde allí parte su experiencia como entendimiento, la cual tendrá lugar en tres momentos, que corresponden a los conceptos de *la fuerza*, *la ley* y *la infinitud*. Veamos, en lo que sigue, cómo ocurre esto.

1. La fuerza y el juego de las fuerzas

En lo incondicionadamente universal como objeto de la conciencia se presenta la diferencia entre la forma y el contenido; esta diferencia será ampliada al final de esta sección.

Por lo pronto, siguiendo la exposición de Hegel, nos ocuparemos del contenido. El contenido acoge los dos momentos contradictorios que se presentaron en la percepción y que la conciencia intercambiaba entre ella y su objeto, a saber, la unidad y la multiplicidad. Hegel nos dice: “hay que ver cómo se presentan estos momentos en la universalidad incondicionada que es su esencia” (III 4; 83), no sin dejar en claro que ambos momentos se encuentran en una unidad, en donde se presenta un continuo movimiento entre ellos. Hegel no tarda en explicar cómo es que ambos momentos se encuentran en dicha unidad. Justamente porque se compenetran recíprocamente es que no pueden concebirse por separado. Si uno de esos momentos es colocado a un lado, como la esencia, se revela que “la *autosuficiencia* de esas materias no es otra cosa que este médium; o este *universal* es por completo la *multiplicidad* de tales universales diversos” (III 5; 83); en pocas palabras, que la verdadera esencia de una cosa no es más que la multiplicidad de sus determinaciones. Ambos momentos son distintos, pero se compenetran recíprocamente sin confundirse. Dicha compenetración se puede esbozar de la siguiente manera: “A su vez, este estar-superadas, o la reducción de esta diversidad al *puro ser para sí*, no es otra cosa que el médium mismo, y este, la *autosuficiencia* de las diferencias” (III 5; 84). Así se dibuja el movimiento permanente que oscila entre la unidad y el despliegue en ella de la multiplicidad, y el retorno a la unidad. Este tránsito por medio del cual se compenetran ambos momentos es lo que constituye, para la conciencia, la *fuerza*; este es el movimiento que ella, en un primer momento, tomará de manera objetiva, tal y como afirma Hyppolite: “este movimiento no era para ella un objeto, mientras que ahora es *su* objeto” (110).

Ya la escolástica medieval, tratando de determinar qué es propiamente una sustancia, la había definido como “un principio de acción”, idea que se corresponde muy bien con el

concepto leibniciano de mónada, tal como puede verse de la comparación entre dos tesis de su *Monadología*:

1. La Mónada de que hablaremos aquí, no es otra cosa que una substancia simple, que forma parte de los compuestos; simple, es decir, sin partes. [...] 11. Se sigue de lo que acabamos de decir que los cambios naturales de las Mónadas vienen de un principio interno, puesto que una causa externa no puede influir en su interior.

Ahora bien, la diferencia entre ambos momentos, el de ser para sí y el de ser para otro, yace en el entendimiento, es decir, es obra del pensamiento; en él el primero de los momentos corresponde a la fuerza reprimida dentro de sí, que Hegel denomina “la fuerza propiamente tal”, mientras que el segundo es la exteriorización de la misma. En suma, tenemos dos momentos, a saber, la fuerza como posibilidad y la posibilidad realizada de dicha fuerza, es decir, la exteriorización de esta. Escuchemos a Hegel:

Este movimiento es aquello a lo que se llama *fuerza*; uno de sus momentos, a saber, el movimiento como expansión de las materias autosuficientes en su ser es su *exteriorización*; pero ella, como el haber-desaparecido de las materias, es la *fuerza reprimida* dentro de sí desde su exteriorización, o la *fuerza propiamente tal*. (III 5; 84)

Conviene tener en cuenta el uso del término “materia” en este contexto. Se trata de un uso extendido en la época, según el cual las diversas manifestaciones de una realidad eran llamadas materias, de modo que se hablaba de materia odorífera, materia sonora, materia eléctrica, etc. La idea, entonces, es que la cosa se muestra como una realidad que se dispersa en sus diversas manifestaciones, pero guarda a la vez su unidad, y este movimiento es el que, al tener que ser pensado junto, configura la idea de fuerza.

El pensamiento, además de generar esta diferencia, es el que mantiene la unidad inmediata de ambos momentos; en esta la fuerza reprimida debe exteriorizarse y tal exteriorización implica, a su vez, que la fuerza se reprima dentro de sí. Esta unidad es la que

hace posible la incondicionalidad del universal, si entendemos lo incondicionadamente universal como aquello que tiene la diferencia en sí mismo. Seguimos aquí la indicación de E. Fink, según la cual “la esencia de la fuerza consiste en exteriorizarse, expandirse, derramarse, y aun así permanecer unida en toda expansión y todo derramarse” (160). Es importante señalar que la diferencia entre ambos momentos es formal, ellos en esencia son lo mismo.

En tanto que el entendimiento coloca la diferencia entre ambos momentos, se ha convertido en *concepto*. De manera que para que la fuerza sea verdadera,¹⁰ en el sentido de que no sea una construcción puramente subjetiva, ella debe situarse fuera del pensamiento, justamente para que este no coloque la diferencia, sino que ella misma sea sustancia de tales diferencias: “lo que significa, *en primer lugar*, ser puesta *ella* como esa fuerza total que permanece esencialmente *en y para sí*, y ser puestas *luego* sus *diferencias* como *sustanciales* o como momentos que se sostienen para sí.” (III 5, 84). Con ello queda declarada la autosuficiencia de ambos momentos, es decir, ambos tienen consistencia fuera del pensamiento; de no ser así, la fuerza no existiría, pues para que la contraposición que la caracteriza se mantenga, sus momentos deben tener consistencia,¹¹ pero no por ello dejan de ser momentos que de manera constante van desapareciendo el uno en el otro.

¹⁰ Conviene señalar que el camino que toma Hegel, en este punto, se distancia por completo del de Kant, en tanto que no concibe el concepto de la fuerza como un concepto *a priori* que desde su construcción en el pensamiento determina la realidad de las cosas, sino que, en contraste, Hegel pondrá la fuerza directamente en el mundo y no en el pensamiento.

¹¹ Es importante tener en cuenta, tal como lo señala Hegel, que el movimiento del constante volverse a la vez *autosuficientes* corresponde al movimiento del percibir, en donde cada lado de la contraposición se mantiene en tanto es *para sí* (cf. III 5; 84); en otras palabras, para la conciencia perceptiva hay cosas que además se ven

Desde la determinación de la fuerza, tal como ha sido expuesta hasta el momento, Hegel va a distinguir, sutilmente, como bien señala Hyppolite, tres dialécticas en las que se expresa la realización de la fuerza, a saber: “1. La fuerza y lo otro. 2. Las dos fuerzas independientes. 3. La acción recíproca de las fuerzas, el juego de las fuerzas propiamente dicho” (113). Entonces, la primera de las dialécticas puede esbozarse de la siguiente manera:

Lo que aquí ocurre es que la sustancia de una cosa se muestra diferente a la consistencia de sus especificaciones (Hegel también usa el término *materias* para referirse a las especificaciones de una cosa), que es lo mismo que decir que:

La fuerza tal como ha sido determinada, al ser representada como *tal* o como *reflexionada dentro de sí*, es uno de los aspectos de su concepto; pero como un extremo sustancializado, y en verdad como el extremo puesto bajo la determinación de lo uno. Con lo cual el *sostenerse* de las materias desplegadas es excluido de la fuerza y es algo *otro* que ella. (III 6; 85).

Pareciera entonces que lo otro, es decir, sus especificaciones, la ‘abordan’ desde afuera y llevan a la sustancia a su exteriorización. No obstante, en realidad, es necesario que la fuerza se exteriorice, luego estas especificaciones no la ‘abordan’ desde fuera y más bien tienen consistencia únicamente en ella. Es por esto por lo que Hegel nos dice que:

Hay que retractarse de que ella haya sido puesta como *un uno* y su esencia, que consiste en exteriorizarse, como un otro que la aborda desde afuera; ella misma es más bien ese médium universal del consistir de los momentos como materias; o *ella se ha exteriorizado*, y lo que debía ser lo otro solicitante es más bien ella. (III 6; 85)

Con esto, el problema se invierte, pues ya no se trata de que lo otro (las materias) lleven a la esencia de la fuerza a su exteriorización, sino que ahora ella es el médium de

sometidas a fuerzas, mientras que ahora la conciencia debe juntar ambos momentos y considerar que las cosas mismas deben ser pensadas como fuerzas, tal como se veía en el caso de las mónadas.

dichas materias, sin embargo, todavía es necesario que la fuerza sea una, que retorne dentro de sí. En concordancia con esta necesidad tendríamos que pensar que hay algo otro que lleva a la fuerza a recogerse dentro de sí, lo cual nos dejaría en el mismo punto del que hemos partido, a saber, la distinción entre la esencia de la fuerza y sus especificaciones; y con ello no se resolvería el problema planteado.

En el movimiento que sucede entre los dos momentos de la fuerza y que lleva necesariamente o bien a la fuerza reprimida dentro de sí a su exteriorización, o bien a las materias desplegadas a la reflexión dentro de sí, uno de los dos momentos figura como *algo otro* que solicita y, en tanto que solicita, produce el movimiento. Por ejemplo, la fuerza como reprimida dentro de sí debe necesariamente exteriorizarse, pero las materias desplegadas producto de esa exteriorización deben sostenerse y en ese *sostener* se excluyen de la fuerza misma y son *algo otro* que, como necesariamente debe retornar a lo uno (como reprimida dentro de sí), entonces lo uno toma ahora la forma de *aquello otro* que la solicita. Así, cada uno de los momentos tiene otra esencia, lo que Hegel llama *algo otro* o *aquello otro* que es lo que aborda la fuerza y la solicita. Luego sólo nos queda postular dos fuerzas, una *solicitante* y otra *solicitada*.

La diferencia entre la fuerza *solicitante* y la *solicitada* se hará a partir el papel que el movimiento imprime en ellas. Es esencial tener en cuenta que ambas fuerzas son lo mismo, lo que sucede es que desde la unidad se han desdoblado y, en virtud de su autosuficiencia, se presentan como dos. El movimiento que hay entre ellas se puede esbozar de la siguiente manera:

En primer lugar, la segunda fuerza se presenta como la *solicitante*, y en verdad como médium universal de acuerdo con su contenido, frente a la que está determinada como *solicitada*; pero al ser aquella esencialmente alternancia de esos dos momentos y ella misma fuerza, de hecho solo

viene a ser igualmente médium universal en cuanto es solicitada para ello, y también igualmente solo es unidad negativa o solicitante para que la fuerza retorne dentro de sí porque es solicitada. (III 7; 86)

Lo que aquí Hegel pone de presente es que el concepto de fuerza debe pensarse primero como posibilidad, esto es, como fuerza en potencia; ahora, es claro que una fuerza no puede volverse acto por sí sola, ella necesita de otra fuerza que la ‘empuje’, es decir, que la solicite. De esta manera, la idea de fuerza nos obliga pensar siempre, por lo menos, dos fuerzas compuestas; una en potencia y otra en acto, la fuerza que está en acto es la que solicita y la que está en potencia es la solicitada. Entre las fuerzas se presenta un juego contradictorio, porque ambas fuerzas son la misma y, a su vez, son lo contrario de la otra: así, la una es solicitante y la otra es solicitada, pero entonces la solicitada se vuelve solicitante y la solicitante se vuelve solicitada. Lo que Hegel quiere mostrar es que el concepto de fuerza, precisamente por su carácter dinámico, se muestra contradictorio, en tanto necesita romperse en dos fuerzas de sentido contrario. Nosotros, como espectadores de la experiencia que hace la conciencia, nos damos cuenta de que cada una no es más que el contrario de la otra, en otras palabras, que es lo mismo de la otra pero al revés. Es así como el concepto de fuerza se desdobla por su misma contradicción y la diferencia antes planteada termina por convertirse en un intercambio recíproco de determinaciones. Escuchemos a Hegel: “Con lo cual también la diferencia que se daba entre ambas, de que la una debía ser lo *solicitante* y la otra lo *solicitado*, se transforma en el mismo intercambio recíproco de las determinaciones” (III 7; 86). Dicho de otra manera, la contradicción inherente al concepto de fuerza obliga a su duplicación; no cabe pensar una realidad dinámica sino como un juego entre entidades contrapuestas.

Con esto aparece la segunda de las dialécticas, a saber, las dos fuerzas independientes. Ambas fuerzas son para sí pero existen sólo como momentos del movimiento que se genera

entre ellas, luego “su ser más bien es un puro *ser-puesto mediante un otro*” (III 10; 87). Esto quiere decir que no se sostienen por sí solas, sino que son en la medida en que se relacionan entre sí, en la medida en que están inmersas en dicho movimiento, en el cual, además, desaparecen constantemente la una en la otra; lo *solicitante* se convierte en lo *solicitado* y lo *solicitado* se convierte en lo *solicitante*. Por ello Hegel nos dice que su ser tiene más bien el puro significado del *desaparecer* (cf. III 10; 87).

Con ello tenemos que la verdad de la fuerza es el *pensamiento* de la misma, es decir, es la unidad de todos sus momentos, que es su *concepto como concepto*. En concordancia, la fuerza *efectiva* vendrá a ser aquella que acoge el movimiento completo y con él, a cada uno de los momentos que allí desaparecen constantemente. Desde aquí podemos entender por qué Hegel nos dice que la realización de la fuerza implica la pérdida de la realidad (cf. III 10; 87); esto se debe a que se ha venido pensando la realidad como estática, como sustancia propiamente, pero según esto ella se ha dinamizado, se ha puesto en movimiento. Luego pensar la realidad como un constante juego de fuerzas implica la pérdida de la misma tal como había sido concebida.

En seguida viene la tercera de las dialécticas, a saber, la acción recíproca de las fuerzas, el juego de las fuerzas propiamente dicho. Como vimos, la contradicción propia del concepto de fuerza obliga a su duplicación. Este desdoblamiento es el que desemboca en la concepción kantiana de la realidad como una dualidad. Entonces, la visión de la realidad como un juego de fuerzas, el pensar el mundo como radicalmente dinámico o contradictorio, es la que conduce a la distinción entre fenómeno y noúmeno, o entre exterior e interior de las cosas, respectivamente.

En cuanto a la exposición del concepto de fuerza, hace falta la diferenciación entre forma y contenido que fue solamente anunciada al inicio de esta sección. Esta diferencia recae sobre los dos momentos que nosotros diferenciamos en la fuerza. Como vimos, en cuanto al contenido ambos momentos se muestran como la fuerza reprimida dentro de sí y la fuerza exteriorizada. En cuanto a la forma, se muestran como lo solicitante y como lo solicitado. La diferencia estriba en que la visión desde el contenido tiene un carácter estático, mientras que la visión desde la forma apunta a su carácter dinámico; en otras palabras, cómo se halla la fuerza (contenido) y cómo opera (forma). Ninguno de los dos momentos, puestos como extremos el uno del otro, ni en cuanto a contenido ni en cuanto a forma, son *en sí*, es decir, no se sostienen por sí mismos, sino que son un momento del tránsito que existe entre ambos, a partir del cual cada uno es en su interacción con el otro. El movimiento mediante el cual ambos se relacionan es, para la conciencia, el movimiento de la fuerza.

Queda demostrado, con lo anterior, que la fuerza se vuelve efectiva en el desdoblamiento de las dos fuerzas, también llamados momentos. Lo esencial es entender que la exposición de la dialéctica de la fuerza nos lleva a comprender la fuerza como una unidad dinámica, y esto solamente es posible si vemos que dicha unidad no es, en absoluto, una unidad indiferenciada, sino que en ella existen dos momentos diferenciados entre los cuales hay un constante tránsito, un movimiento. En él, además, ambos momentos no son sustancias, no son extremos opuestos que se sostienen por sí mismos, sino que se sostienen en pro del movimiento que entre ellos se genera, en el cual, a su vez, desaparecen constantemente el uno en el otro. Si representamos la fuerza efectiva o bien como exteriorización o bien como la fuerza reprimida dentro de sí, solamente estaríamos congelando para nosotros, por así decirlo, uno de sus momentos que, como vimos, no se sostienen por sí solos. Ahora, la

realización de la fuerza tiene una importante consecuencia, Hegel nos dice que es pérdida de la realidad (cf. III 10; 87). Lo que se ha perdido con la exposición detallada de la dialéctica de la fuerza es la pretensión de que incluso la fuerza está estructurada bajo la categoría de sustancia, en otras palabras, que ella es una cosa. El giro consiste, en últimas, en que la fuerza ya no puede ser concebida como una cosa, sino, más bien, lo que ocurre es que la cosa se ha convertido propiamente en fuerza. E. Fink recoge maravillosamente esta consecuencia:

[...] con esta intuición se supera la representación que de modo ingenuo mantenemos respecto a la fuerza. La mayor parte de las veces tomamos la fuerza como un tipo de cosa, si bien decimos que es una cosa invisible, que solo podríamos conocerla a través de sus efectos, etc. Mientras que nosotros pensamos, por lo general, la fuerza desde el modelo no desarrollado de la cosa, Hegel pretende, justamente, aprehender la cosa en el concepto de fuerza. La fuerza es la categoría que enuncia el ser-cosa de la cosa. La discusión dialéctica de la fuerza dio entonces como resultado la superación de la representación, como si fuera algo que está allí, algo dado, un objeto que yace en algún lugar. La fuerza no es pensable como un tipo de sustancia. La fuerza efectivamente real no tiene anclaje alguno en las cosas reales y efectivas. No es nada fijo, existente, que esté allí. (173)

La fuerza solamente puede ser objeto para el entendimiento, porque este es el único capaz de captarla como tal, es decir, tal y como ha sido expuesta en esta sección. De manera que, la fuerza como objeto del entendimiento, se muestra en dos planos, uno interior y uno exterior. El análisis de estas determinaciones es el que nos ocupará, en lo que sigue.

2. Lo interior

El primer universal, el universal incondicionado producto de la negación de la percepción, es el que la conciencia toma en un inicio como objeto; en él la fuerza todavía no es para sí, denominada también como la fuerza sensiblemente objetiva. El segundo universal que deviene para la conciencia lo hace como lo *negativo* del primero, es la verdadera esencia de la fuerza, en él ella es *en y para sí*, luego solamente puede ser objeto del entendimiento,

lo que lleva a pensarlo como algo interior al objeto. De esta manera, este segundo universal es lo *interior* de las cosas como *interior*, lo que equivale a lo que Hegel llama el concepto como concepto (*cf.* III 11; 88). Aquello que la conciencia concibe como la verdadera esencia del objeto, pero que no es accesible a los sentidos, sino comprendido únicamente por el entendimiento, viene a ser lo interior, contrapuesto a lo que perciben los sentidos, que viene a ser lo exterior.

Hegel está haciendo ver cómo, con la introducción del concepto de fuerza y de su inevitable desdoblamiento, la fuerza debe pensarse como una contraposición de fuerzas, y esto, a su vez, conduce a que el objeto mismo se desdoble en un interior y exterior, en una esencia accesible al entendimiento y una apariencia accesible a los sentidos. Desdoblamiento que, a su vez, conducirá a la conciencia a diferenciar entre dos mundos.

A. El mundo suprasensible

- **Lo interior, el fenómeno, el entendimiento**

Como hemos visto, la cosa ha devenido fuerza y esta se presenta, para el entendimiento, en dos planos uno interior y otro exterior. Esta división nos remite a Kant, propiamente a la división que hace entre el fenómeno y la cosa en sí; el primero equivale a lo exterior y el segundo al interior de la cosa. No obstante, el enfoque que le dará Hegel contrastará radicalmente con el de Kant. Esto, porque Kant parte de la manera en la que el sentido común ha venido pensando la relación sujeto-objeto y al papel del conocimiento en dicha relación. En ella hay un objeto y un sujeto radicalmente distintos cuya existencia precede el acto de conocer. La realidad, situada fuera de la conciencia y radicalmente distinta de ella, tiene dos lados, como *en sí* y como *fenómeno*. Según esta división, la filosofía

kantiana plantea, a grandes rasgos, que el mundo que nosotros conocemos no es el mundo en sí, sino el mundo como *fenómeno*, el cual vendría siendo el intermediario entre la conciencia y el mundo real. Hegel también dirá que el *fenómeno* es el término medio que conecta a los dos extremos, refiriéndose al entendimiento y al interior de la cosa. Pero aquí viene el giro hegeliano: este término medio no es más que la exteriorización de lo que está en el interior de la realidad; luego, para Hegel, el fenómeno y el interior de las cosas se encuentran íntimamente relacionados, y no, como los pensaba Kant, diferenciados como lo que conocemos y lo que no podemos conocer.

Para Hegel, el fenómeno no se reduce a la apariencia de las cosas, sino que es el ser desarrollado de la fuerza, es la exteriorización de esta; como nos explica E. Fink: “en el fenómeno se exterioriza lo interior” (174). De ahí que Hegel anuncie que el entendimiento será capaz de contemplar, a través del juego de fuerzas que constituye las cosas, el verdadero trasfondo de estas, es decir, su interior.

Esto requiere una explicación. El fenómeno así concebido es un constante desaparecer, pues en él están puestos los diferentes momentos que en el movimiento de la fuerza desaparecen entre sí transformándose en su contrario, pero en esa medida es a su vez el todo que acoge las diferentes contradicciones de la cosa, es un *universal*. Ese universal es justamente el que constituye el interior de las cosas o, dicho de otro modo, el juego de fuerzas.

El fenómeno no es algo radicalmente distinto a lo que Kant llama *la cosa en sí*; de modo que no hay nada detrás del fenómeno que sea inaprehensible para la conciencia. Por eso, como bien lo hace notar Hyppolite, “ese más allá del fenómeno es, para Hegel, una especie de ilusión óptica” (115).

La crítica de Hegel a Kant se extiende también a la concepción negativa del *noumeno*. Como bien señala Hyppolite, Kant insiste en que de ninguna manera el mundo fenoménico equivale a la cosa en sí y, tan pronto como rebasamos el mundo fenoménico haciendo un uso trascendental y no empírico de nuestras categorías, solamente obtendríamos un *lugar vacío*, un noúmeno en el sentido negativo (*cf.* Hyppolite 115). Para hacer frente a esta afirmación, Hegel deberá demostrar que no hay nada tal como un lugar vacío detrás del fenómeno; si fuese así, del vacío no podría surgir conocimiento alguno. Más bien, lo que la conciencia encontrará en el interior de la cosa será su reflejo. Por ahora, ese interior se sitúa frente a la conciencia como algo enteramente objetivo, producto de un movimiento en el que ella no se reconoce. Escuchemos a Hegel:

Por ello ese interior es para la conciencia un extremo frente a ella; pero es para ella lo verdadero, porque ella tiene en él como en el *en sí* a la vez la certeza de sí misma o el momento de su ser-para-sí; pero ella todavía no es consciente de este fundamento, porque el *ser-para-sí*, que lo interior debería tener en él mismo, no sería otra cosa que el movimiento negativo, ahora bien, este movimiento es todavía para la conciencia el fenómeno *objetivo* que desaparece, aún no su *propio* ser-para-sí; lo interior es por lo tanto para ella ciertamente concepto, pero ella no conoce todavía la naturaleza del concepto. (III 12; 88-89)

Que la conciencia no se reconozca en su objeto significa, puntualmente, que no se ve reflejada en él, pues no se ha dado cuenta de que dicho objeto es producto de su reflexión. De ahí que Hegel afirme que el objeto ya es concepto, pero la conciencia todavía no ha alcanzado esta categoría.

Ahora, desde el universal incondicionado que es el mismo interior de las cosas y el objeto del entendimiento, aparece el mundo suprasensible. El mundo fenoménico se encuentra en un constante desaparecer; en contraste, el mundo suprasensible se muestra como permanente, por lo que, además, sería verdadero.

Hechas estas consideraciones, *nosotros* tenemos tres elementos que conformarán el silogismo, cuyo movimiento deberá mostrar cómo la conciencia, al final de este camino, se halla a sí misma reflejada en el interior del objeto. Estos elementos son: el entendimiento y el interior de las cosas (como extremos de esta relación), y el mundo fenoménico como aquel que media entre ambos extremos.

- **Lo suprasensible como fenómeno**

Hegel llama al fenómeno lo *aquende*, que denota la aproximación en la cual se encuentra con respecto a la conciencia, pues lo *aquende* es aquello que se halla de este lado. En contraste, llama al mundo suprasensible lo *allende* para denotar su distanciamiento con la conciencia, pues lo *allende* es por definición lo que está del otro lado. La indicación de que se trata de un *puro allende* porque la conciencia “aún no se encuentra a sí misma en él” (III 15; 89), señala muy bien que esa exterioridad de la “cosa en sí”, como la llama Kant, se debe a que la conciencia no se ha dado cuenta de que ha sido ella misma la que ha dado lugar a dicha diferenciación. En otras palabras, es en la conciencia, por la conciencia y para la conciencia que la realidad se ha desdoblado, porque es gracias a ella que se establece la distinción entre sujeto y objeto. Esta distinción no es entonces algo dado, algo que está ahí previo al acto de conocer, sino que es precisamente el resultado de dicho acto.

Ahora bien, el mundo suprasensible es el interior de la cosa que, tomado como positivo, es el universal simple, es decir, el esto, y tomado como negativo es *vacío*. Nuevamente, Hegel hace alusión a Kant cuando nos dice que “esta manera de ser de lo interior concuerda inmediatamente con quienes dicen que lo interior de las cosas no puede ser conocido; pero la razón de ello tendría que ser considerada de otra manera” (III 15; 89). Por una parte, es claro que del vacío no puede surgir conocimiento alguno y, por otra, la

conciencia tampoco puede acceder a lo interior de las cosas si este está situado más allá de ella como lo *allende*. En el mismo sentido, Hyppolite afirma que:

[...] no puede haber ningún conocimiento acerca de dicho interior, tal como es inmediatamente; y no porque la razón, como pretendía Kant, sea limitada, sino en virtud de la simple naturaleza de la cosa, porque nada es conocido en el vacío o, más precisamente, porque lo interior es puesto como el más allá de la conciencia. (116)

Lo dicho es potenciado por Hegel en la analogía que trae a colación del ciego y el vidente; lo que busca comunicarnos es que así como el ciego no podría ver el mundo aunque esté lleno de riquezas y el vidente por más de que tenga la capacidad de ver no podrá acceder a un mundo en tinieblas; de la misma manera, si la naturaleza de la conciencia difiere por completo del interior de las cosas que se encuentra más allá de ella, no estaría entre sus posibilidades el conocimiento del mismo. Si es así y realmente el interior resulta inalcanzable para la conciencia y se muestra a ella como vacío, ella misma ni siquiera podría tomarlo como tal, sino que, en palabras de Hegel, “habría que llenarlo con ensoñaciones, fenómenos que la conciencia misma se engendra” (II 15; 90), dado que estos son, en todo caso, mejores que el vacío.

Con todo esto Hegel busca mostrarnos que el fenómeno es, en realidad, lo suprasensible; Hegel nos dirá que es, de hecho, lo que llena lo interior. Esto se puede explicar porque en la esencia de la realidad está el manifestarse, y el fenómeno no es más que la manera en la que dicha realidad o interior se manifiesta gracias a la conciencia; no es que la realidad sea algo distinto del fenómeno, sino que ella es, por así decirlo, el fenómeno de sí misma. En el mismo sentido, Hyppolite señala:

Lo suprasensible es el fenómeno -como fenómeno-, es decir, el fenómeno considerado en su movimiento de desaparición. El gran ardid, decía Hegel en una nota personal, es que las cosas

sean como son, que no hay que ir más allá de ellas sino simplemente tomarlas en su fenomenalidad, en vez de ponerlas como cosas en sí. La esencia de la esencia es manifestarse y la manifestación es manifestación de la esencia. (115)

- **La ley como la verdad del fenómeno**

El movimiento que media entre el entendimiento y el interior de la cosa, a saber, el juego de fuerzas tomado como positivo, es el que llena el interior vacío; en palabras de Hegel, “la referencia del entendimiento a lo interior a través de la mediación es su movimiento mediante el cual lo interior se le colma.” (III 17; 90). Como podemos apreciar, la relación inmediata se da entre el entendimiento y el juego de fuerzas; no obstante, lo verdadero para el entendimiento es el interior simple, y hay que ver que, en efecto, a través del movimiento de la fuerza lo verdadero se presenta para el entendimiento. Veamos cómo ocurre: ya habíamos expuesto, previamente, la diferencia entre forma y contenido presente en el juego de fuerzas. Dicho movimiento es tomado por el entendimiento como simple en él, pues la diferencia entre forma y contenido es una diferencia formal que hacemos nosotros, pero en el surgir de la fuerza y en el constante desaparecer y negarse de sus momentos, las múltiples contraposiciones se muestran como una sola, como *diferencia en tanto que universal* que es *diferencia simple*. Es así como el entendimiento accede a lo verdadero en el movimiento de la fuerza, esto es, lo simple en general, es decir, el puro devenir, al que Hegel describe “como diferencia así mismo absolutamente universal, aquietada, que permanece igual a sí misma” (III 18; 91); en otras palabras, se trata del devenir como lo único que permanece y al que la conciencia comprende gracias a la determinación de las leyes que lo rigen.

Ya hemos dicho que el fenómeno es la exteriorización de lo interior. Este último es en realidad un *universal en sí* en tanto que acoge todas las diferencias, es *diferencia universal*. Ya que el fenómeno se encuentra intrínsecamente relacionado con el interior, en él la

diferencia universal se presenta como *diferencia simple*, por su referencia a la simplicidad de lo interior. Entonces la *diferencia universal* es la que viene a expresarse en la *ley*, en ella la inestabilidad del fenómeno mostrará lo que tiene de permanente. La ciencia moderna ha mostrado que la manera de comprender el mundo como devenir constante es comprenderlo como un juego de fuerzas regido por leyes absolutamente fijas:

[...] el mundo *suprasensible* es así un *reino tranquilo de leyes*, allende, es cierto, del mundo percibido, porque este presenta la ley únicamente a través del permanente cambio, pero ella está igualmente *presente así* en él y es su copia inmediata quieta. (III 18; 91)

En el mismo sentido, Hyppolite hace notar que “lo que subsiste en la inestabilidad fenoménica en el incesante cambio de sus momentos, es la diferencia, desde luego, pero la diferencia recibida en el pensamiento, convertida en universal. En otras palabras: la *ley* del fenómeno” (116). Las leyes se presentan entonces como lo fijo, como lo estático de una realidad volátil; luego hay que tomarlas como la verdad de dicha realidad, pero, a su vez, son lo contrario de la misma. Esto será ampliado más adelante.

B. La ley como diferencia y homonimia

- **Las leyes determinadas y la ley universal**

La ley será lo verdadero para el entendimiento, pero sólo será una *primera verdad* que “no llena por completo el fenómeno” (III 19; 91); dicho de otro modo, ella no recoge en sí toda la realidad del fenómeno. Esto ocurre porque la ley, como determinada, excluye las determinaciones propias de los casos particulares en los que entran muchos más elementos en juego. De ahí que Hegel nos diga que el fenómeno tiene algo *para sí* que no está en lo interior; la misma falta se evidencia en la ley, y es que justamente, como determinada, no puede acoger las diferencias singulares que por su misma naturaleza son indeterminadas.

Como resultado, aparece una multiplicidad de leyes cuya sumatoria buscaría abarcar dichas diferencias, que es lo que, en últimas, saturaría realmente el fenómeno, en tanto vendría a ser la expresión fidedigna del interior. No obstante, dicha multiplicidad iría en contra de lo que debería ser lo verdadero para el entendimiento, a saber, la *simplicidad universal* expresada en el fenómeno que se instancia en la ley.

El otro problema que surge cuando la conciencia busca unificar dichas leyes, es que, a medida que se van haciendo más generales, las leyes van perdiendo su realidad, se van, por decirlo así, alejando de ella; el entendimiento que cree haber encontrado, por ejemplo, una ley universal que exprese la efectividad universal *como tal*, solamente ha encontrado el *concepto* de la ley misma (*cf.* III 19; 92).

Que la ley sea determinada significa que se define en términos de contraposición, es decir, ella es en tanto no es las demás leyes. A la ley determinada se opone el concepto de ley; luego la determinación de la ley pertenece al fenómeno en contraposición con el concepto de ley que sería lo verdadero en el interior. Ahora Hegel nos dirá que el concepto de ley sobrepasa a *la ley como tal*, porque dicho concepto “expresa la *necesidad* del vínculo de los términos que se presentan como distintos en el enunciado de la ley” (Hyppolite 118). En tal vínculo se expresa la *unidad simple*, y es por esto por lo que el pensamiento de este lleva al entendimiento a retornar al interior que es, en últimas, *unidad simple*.

- **Ley y fuerza**

La exteriorización de la fuerza implica que ella se muestre en un juego de fuerzas que, como vimos, acoge términos contradictorios; no obstante, en el interior la fuerza es una, es simple. Es lo mismo decir que la ley se presenta de dos formas, una como la expresión de las

diferencias y otra como el *simple* haber-retornado dentro de sí (cf. III 21; 93). Tenemos, en últimas, dos fuerzas, una que es el despliegue de sus diferencias, que corresponde al fenómeno, y otra que es la *unidad simple*, que corresponde al interior. Como está en la esencia de la fuerza el exteriorizarse, la primera de las fuerzas mencionadas será la *esencia*, y la segunda, lo interior como *unidad simple*, será el *concepto*. El problema radica en la distancia que así se establece entre esencia y concepto. Esto es claro cuando consideramos la fuerza eléctrica; en ella su exteriorización es la diferencia entre la electricidad negativa y positiva y, por otra parte, la electricidad *simple* vendría a ser la fuerza como interior. En ella su exteriorización tal y como es presentada no es *necesaria*, luego no hay evidencia de una conexión con lo interior; dicho de otro modo, desde la división entre lo negativo y lo positivo no llegamos de ninguna manera a la *fuerza simple*.

En el caso de la fuerza eléctrica, su exteriorización abarca dos términos opuestos que en su contraposición se refieren el uno al otro; no ocurrirá lo mismo con otras fuerzas como la gravedad, cuya exteriorización se presenta como tiempo, espacio, distancia y velocidad. En este caso ni siquiera los elementos en los que se exterioriza la fuerza se encuentran relacionados en tanto se refieren mutuamente.

En el caso de la ley de gravedad, en contraste con la ley eléctrica, podemos apreciar la diferencia, pero en ningún caso es la *diferencia en sí misma*. En todo caso, parece que el concepto de fuerza difiere, por completo, de su esencia. En este escenario, Hegel introduce *la explicación* por medio de la cual buscará la aproximación de ambos extremos.

- **El explicar**

El entendimiento es el que coloca la diferencia entre la ley y lo interior, luego no es una *diferencia en sí misma*. De ahí que no se presente en el *asunto mismo*, es decir, que no se encuentre en aquello que examinamos. Dicho de otro modo, la diferencia es elaborada por el entendimiento, pero en la elaboración de dicha diferencia nos damos cuenta de que no se encuentra como tal en *el asunto mismo*. El pensamiento de esta diferencia tiene como resultado el movimiento por medio del cual se vienen a entrelazar la ley y lo interior; dicho movimiento es la explicación.

Explicar es, dicho en términos muy generales, remitir los fenómenos a leyes. Entender por qué cae una piedra es la intuición en la ley de caída, entender por qué relampaguea, el conocimiento de la ley de la electricidad. En tales explicaciones el entendimiento se mueve de la siguiente manera: el acontecimiento individual es tomado como un caso de la ley; en la ley queda subsumido lo universal de todos los casos particulares, la ley es la regla, el todo estructural de la fuerza exteriorizada, y ésta, finalmente, queda remitida a la fuerza simple. (Fink 198-199)

A través de la explicación, el entendimiento puede ver que la diferencia que expresa la ley se deriva de la constitución del interior mismo; luego la fuerza se muestra claramente como su fundamento, con lo cual se supera entonces la diferencia. Hegel llama a este movimiento tautológico, porque muestra que la fuerza exteriorizada y la fuerza como interior son lo mismo, entre ellas no hay diferencia alguna, luego el explicar realmente no dice nada distinto de lo que ya se ha dicho.

El movimiento de la explicación es un puro formalismo; no obstante, lo relevante de dicho movimiento es que dinamiza el mundo de las leyes: “va a dinamizar el universal, incluyendo en él este movimiento” (Valls Plana 69). Así, la ley que era estática ahora se ha convertido en lo contrario de sí misma. Esto ocurre porque, si bien el movimiento coloca la diferencia que él mismo supera, no por ello la elimina reduciéndola a la unidad, sino que más

bien lo que pone de presente es el movimiento mismo por medio del cual se coloca la diferencia y en seguida se supera. Seguimos la observación de Hyppolite, según la cual:

Se trata de la inestabilidad sin contenido de la pura fórmula que pronto pasa a ser lo contrario de sí misma. Cuando se dice A es A, se distingue y se identifica. Lo igual se repele de sí y lo que así se repele se une. (124)

Ahora, en la medida en que se pone en movimiento el mundo de las leyes, antes inmutable, surge un segundo mundo suprasensible que Hegel llamará “el mundo al revés”.

C. La ley de la pura diferencia, el mundo al revés

La fuerza que se exterioriza lo hace desplegándose en la multiplicidad, en la diferencia, en la cual hay un constante intercambio; no obstante, la fuerza se mantiene en el sentido en que sigue siendo una sola y la misma. Este es el significado de llamar a dicho intercambio un *puro intercambio*. Ahora, en tanto que el interior es para el entendimiento concepto, si son lo mismo, el intercambio ha de ser también *ley de lo interior* para el entendimiento (cf. III 25; 96). Lo que sigue buscará aclarar esta afirmación.

Entonces, teníamos una primera ley que era lo permanente, lo igual a sí mismo; en el pensamiento de la fuerza surge para el entendimiento una segunda ley que encarna el movimiento en el cual se coloca la diferencia y esta se supera; este es, dicho de otro modo, el *volverse desigual de lo igual* y el *volverse igual de lo desigual*. El paso a paso de este movimiento es el siguiente:

[...] lo *homónimo*, la fuerza, se *descompone* en una contraposición que aparece primero como una diferencia autosuficiente, pero que en efecto se muestra *no ser tal*; porque es lo *homónimo* lo que se repele a sí mismo de sí mismo, y esto repelido se atrae por lo tanto esencialmente, porque es *lo mismo*; la diferencia, al no ser tal, se supera entonces de nuevo. (III 25; 96)

En últimas, este movimiento encarna la *diferencia absoluta*. Cuando ambas leyes se examinan, en contraste, la una como lo opuesto de la otra, surge un segundo mundo suprasensible, y este es el mundo al revés. Tenemos así dos mundos suprasensibles: el primero corresponde al tranquilo mundo de las leyes como permanentes, siempre igual a sí mismas, y el segundo viene a ser la inversión de este primero (de ahí que Hegel lo llame el mundo al revés), que corresponde al mundo suprasensible de las leyes como *diferencia absoluta*. Con la aparición de este último el interior se completa como fenómeno. Recordemos que, previamente, el fenómeno tenía algo para sí que no estaba en lo interior; ese algo era justamente la diferencia; con el surgimiento de la segunda ley y con ella el principio de la *diferencia absoluta*, vemos que el fenómeno se llena, adquiere contenido.

Lo que sigue viene a ser la explicación del movimiento que expresaría esta segunda ley, en donde “lo *homónimo* del primero es entonces lo *desigual* de sí mismo, y lo *desigual* de dicho mundo es también *desigual a sí mismo*, o se vuelve *igual a sí*” (III 27; 97). Así se expresa el movimiento por medio del cual surge la diferencia entre las determinaciones del primer mundo suprasensible, y a través de dicha diferencia ocurre su exteriorización que, en el segundo mundo suprasensible, son anuladas, de manera que sucede un retorno a la unidad. Puede que en algunos momentos las determinaciones de ambos mundos se presenten, en contraste, como un reflejo invertido, en el sentido de que, si en uno está lo dulce, en el otro esto dulce sería lo amargo. No obstante, Hegel hace una crítica a pensar superficialmente la contradicción así expresada. Pues esto equivale, en últimas, a pensar la contradicción entre fenómeno y cosa en sí. Pero la diferencia entre interior y exterior, entre fenómeno y cosa en sí ya no tiene cabida, porque tanto el interior como el exterior son mundos sensibles; el primero es un mundo sensible y el segundo es de igual manera un mundo sensible, pero como

representación. Si pensamos ambos lados, uno como percepción y el otro como el *revés* de esta, nos damos cuenta de que en el segundo las representaciones son, de hecho, *representaciones sensibles*; por ejemplo, si pensamos que en el primero está puesto lo dulce, en el segundo lo dulce será lo amargo. En esa medida ambos mundos tendrían la misma efectividad.

Ahora, hay que ver que lo que ocurre en realidad es que aquello que se presenta como la inversión de lo otro es su *posibilidad*, lo uno es la expresión de aquello que se encontraba en potencia. Esto es claro en el ejemplo que trae a colación Hegel con respecto al delito efectivo y la intención como la inversión del primero. Lo que está en potencia es propiamente la *intención* y el delito efectivo es la realización de dicha posibilidad:

[...] el delito efectivo tiene *su inversión y su en-sí* como *posibilidad* en la *intención* como tal, pero no en una buena; porque la verdad de la intención es únicamente el hecho mismo. Pero el delito, según su contenido, tiene su reflexión dentro de sí o su inversión en el castigo *efectivo*; este es la reconciliación de la ley con la realidad-efectiva que se le contrapone en el delito. Finalmente, el castigo *efectivo* tiene de tal manera en él su realidad-efectiva *invertida*, que él es una efectuación tal de la ley, que mediante la actividad que la ley tiene como castigo *se suprime a sí misma*, de ley activa se convierte de nuevo en *tranquila* y vigente, y se extingue el movimiento de la individualidad contra la ley, así como de esta contra la individualidad. (III 28; 98)

3. La infinitud

Hegel hace una crítica a pensar superficialmente ambos mundos, el uno como el *revés* del otro, en donde incluso se pensarían sus determinaciones como un reflejo invertido, en el sentido de que, si en uno está lo dulce, en el otro esto dulce sería lo amargo, por ejemplo. Pensar así la contradicción entre ambos mundos es, en últimas, pensar la contradicción entre

fenómeno y cosa en sí. Hay entonces que “*pensar el puro intercambio, o la contraposición en sí misma, la contradicción*” (III 29; 98). Con ello nos dice que el pensamiento de la diferencia debe ir más allá, que no sólo se trata de una inversión de esa clase. Como nos lo explica E. Fink:

El más allá del mundo suprasensible ha de ser pensado como el uno que se diferencia en sí mismo, se duplica y que, sin embargo, permanece uno consigo mismo, que sale de sí mismo y, no obstante, no se pierde nunca a sí mismo, que establece diferencias a la vez que las anula. Ha de ser pensado como lo idéntico a sí mismo que al mismo tiempo se contradice a sí mismo; como el más allá que aparece justo en el más acá. (202)

La realidad pensada como un puro devenir, como un estarse volviendo otra de tal manera que por ese mismo volverse otra se mantiene igual a sí misma, hay que pensarla “como lo idéntico a sí mismo que al mismo tiempo se contradice a sí mismo; como el más allá que aparece justo en el más acá”. De modo que el pensar a fondo la diferencia trae consigo la reconciliación de ambas partes; ya no hay un más allá permanente y un más acá cambiante, sino que ambos son, en realidad, el mismo movimiento en el que surge la diferencia que luego se supera en la unidad. Solamente así el mundo suprasensible presenta la diferencia como interior o la diferencia en sí misma, que vendrá a ser lo mismo que la infinitud (*cf.* III 29; 99). En este mismo sentido, Valls Plana señala cómo “el proceso total de la ley y su inversión culmina en el infinito como esencia de las cosas finitas” (72-73). El proceso total de la ley es el completarse de la ley como necesidad, en lo que podemos contemplar todos los momentos del fenómeno, pero esta vez como interior. Hegel enumera estos momentos como sigue:

a) la ley es algo *igual a sí mismo*, que sin embargo es la *diferencia* en sí; o es un homónimo que se repele a sí mismo de sí mismo, o que se escinde. Aquello que ha sido llamado la fuerza *simple se duplica* él mismo y es, mediante su infinitud, la ley. b) Lo escindido, que constituye

las partes representadas en la *ley*, se presenta como consistente; y consideradas las partes sin el concepto de la diferencia interior, son el espacio y el tiempo, o la distancia y la velocidad, que se presentan como momentos de la gravedad, indiferentes y sin necesidad tanto uno con respecto al otro, como con respecto a la gravedad misma, así como esa gravedad simple lo es frente a ellos, o como la simple electricidad frente a lo positivo y negativo. c) Pero, mediante el concepto de la diferencia interior, eso desigual e indiferente, espacio y tiempo, etc., conforma una *diferencia* que no es *diferencia* alguna, o que solamente es una diferencia de lo *homónimo* y su esencia es la unidad; están animados uno contra el otro como lo positivo y lo negativo, y su ser es más bien este ponerse como no-ser y superarse en la unidad. Se sostienen los dos diferenciados, son *en sí*, son *en sí como contrapuestos*, es decir, son lo contrapuesto de ellos mismos, tienen su otro en ellos y son solo una unidad. (III 30; 99)

Lo infinito, también llamado concepto absoluto, es, dice Hegel, la simple esencia de la vida. Ella es igual a sí misma y en tanto es igual a sí misma se relaciona consigo misma, lo cual implica su *desdoblamiento* en partes contrapuestas, que a su vez son *en y para sí mismas*. Como contrarias, la una está ya expresada en la otra, es lo *contrario puro* (cf. III 31; 100). Los diferentes momentos que se presentan en el movimiento, a saber, lo igual a sí mismo, el desdoblamiento y el retorno a la unidad, son, cada uno, la superación del momento que lo precede, y en esa medida acoge el momento anterior. Por lo cual, también la distinción entre estos momentos se da justamente por el movimiento mediante el cual se superan.

Así, si nosotros pensamos el mundo como un proceso, como un juego de fuerzas, este siempre debe volverse distinto; pero este volverse distinto no es un simple volverse otro, sino, más bien, un volverse lo otro de lo que era. Esto es lo que Hegel llama una negación concreta; luego no es que el mundo ahora sea de una manera y luego sea de otra manera completamente distinta; más bien es que ahora es de una manera y después es lo otro de lo que era. El mundo está volviéndose siempre *su* otro, por así decirlo. Por consiguiente, el mundo presente se encuentra, en cierto modo, presente en el mundo futuro, pero en tanto que

negado, por lo que el mundo futuro siempre será el resultado de la negación del mundo anterior. Es por esto que Hyppolite señala cómo

[...] no hay que buscar el mundo invertido en *otro mundo*, sino que se halla presente en este mundo, que a la vez es él mismo y su otro, mundo que es captado en su integridad fenoménica como 'concepto absoluto' o infinitud. (126)

La infinitud, tal y como ha sido determinada, brota libremente en el interior. Cuando la conciencia es capaz de ver que el interior no es más que esta infinitud y que el fenómeno es el *acto de explicar* este movimiento, entiende que en el fondo interior y fenómeno son lo mismo, y este ser uno mismo en lo otro es precisamente lo que configura la autoconciencia.

4. Paso a la autoconciencia

El pensamiento de lo infinito es el paso a la autoconciencia. Esto requiere una explicación. El avance *necesario* que ha recorrido la conciencia pasó por la comprensión de su objeto como distinto de ella, era algo otro que ella y, en esa medida, la relación cognoscente estaba construida sobre dos elementos finitos y externos el uno al otro, a saber, sujeto y objeto. Con el pensamiento de la infinitud estas contraposiciones se han disuelto; incluso el término medio que comunicaba ambas partes, el fenómeno, se ha disuelto igualmente, por lo cual la conciencia se reconoce en el movimiento de la infinitud y con ello se reconoce en su objeto. El nuevo objeto¹² que viene a marcar el paso del entendimiento, en tanto que última figura de la conciencia, a la autoconciencia, es lo infinito. La observación de E. Fink es muy clara al respecto:

¹² Es importante aclarar que la conciencia, tal como en sus experiencias anteriores, no ve su nuevo objeto como *superación* de los anteriores y, en esa medida, como aquel que acoge los momentos previos que fueron necesarios para que este último emerja, sino que ella tomará lo infinito como un objeto completamente nuevo.

La experiencia negativa del camino del pensar hecho hasta el momento es ahora interpretada positivamente por Hegel. Justo en la medida en que la vida natural pierde el objeto, es cuando gana su libertad. Se deshace de las ataduras que la vinculaban con el ente compareciente. Hasta el momento estaba ligada a él, atada a él, dependía de él. Tenía su vida adherida al objeto, en el trato con él. En todo estaba referida al objeto. La desaparición del objeto le proporciona a la vida (hasta entonces atada al objeto) la libertad, la transforma en 'autoconciencia'. (208)

La experiencia que ha hecho la conciencia la ha llevado a la disolución de la realidad en un torbellino de contradicciones; de modo que la realidad se ha mostrado para la conciencia como contradictoria, ella es ahora un puro juego de fuerzas. Este juego de fuerzas es, en esencia, un constante estarse convirtiendo en lo otro, específicamente, en *su otro*, es un constante generar diferencias que a la vez se superan. No obstante, en este puro pasar, la fuerza se mantiene ella misma como fuerza, como devenir; así determinada la fuerza es *vida*. Al final, la conciencia se percata de que la verdad de las cosas no puede estar en la realidad como tal, porque esta, como un constante juego de fuerzas, se le escapa, de manera que la conciencia, en su búsqueda, se ve obligada a volver sobre sí misma; este es justamente el paso de la conciencia a la autoconciencia. Este paso es fundamental para nuestra investigación, ya que, en últimas, pone de presente que el sentido de la realidad, su verdad, yace en la conciencia en cuanto *conciencia que se sabe a sí misma* y que no podría haber llegado a ese estado sin haber experimentado ser certeza sensible, percepción y entendimiento. Escuchemos a Hegel:

Ambos extremos, el uno, el puro interior, el otro, lo interior que mira en ese puro interior, se han derrumbado ahora, y así como ellos han desaparecido como extremos, así también el término medio ha desaparecido como algo otro que ellos. Se ha corrido por lo tanto ese velo que cubría lo interior y se presenta el mirar de lo interior en lo interior; el mirar de lo homónimo *indiferenciado* que se repele a sí mismo se pone como interior *diferente*, pero *para el cual* también de manera inmediata es la *indiferenciación* de ambos, la *autoconsciencia*. Se muestra

entonces que detrás del así llamado velo que debe cubrir lo interior nada hay que ver, si *nosotros* mismos no vamos allá detrás, tanto para que se vea, como para que haya algo detrás que pueda ser visto. Pero resulta igualmente que sin todas esas circunstancias no se podía ir directamente allá detrás; porque este saber, que es la verdad de la *representación* del fenómeno y de su interior, es él mismo únicamente resultado de un movimiento circunstanciado mediante el cual desaparecen los modos de la consciencia, querer-decir, percibir y el entendimiento. (III 34; 102)

Para entender mejor esta cita, conviene recordar los tres momentos que constituyen el desarrollo del entendimiento, a saber, la fuerza y el juego de fuerzas, lo interior, y la infinitud. En el primero la cosa es concebida como una fuerza, como un “principio de acción”, tal como decía la tradición para expresar lo que era una verdadera sustancia; idea que, como vimos, corresponde igualmente al concepto leibniciano de “mónada”. Pero esa idea de fuerza se desdobra en dos fuerzas contrapuestas, lo que terminaba por concebir toda la realidad como un indetenible “juego de fuerzas”. Esta total inconsistencia de lo real lleva, nos dice Hegel, a concebir un interior como sustrato de dicha inconsistencia. El desarrollo de dicho concepto se lleva a cabo mediante un triple movimiento. Primero, mediante el recurso a un mundo suprasensible, que corresponde al intento kantiano de distinguir en el conocimiento lo fenoménico de lo nouménico, aquel conocible y este inconocible. Sin embargo, para el entendimiento la verdad del mundo sensible se halla en las leyes, que vienen a ser lo permanente, pero así mismo lo contrario de lo sensible. Ahora bien, considerar la ley como explicación del fenómeno mismo lleva a una mera tautología, porque, como dice Hegel,

[...] el entendimiento persiste en la unidad tranquila de su objeto, y el movimiento cae únicamente en el mismo entendimiento, no en el objeto; es un explicar que no solo no explica nada, sino que es tan claro que, cuando trata de decir algo diferente de lo ya dicho, más bien no dice nada, sino que solo repite lo mismo. (III 24; 95)

El resultado final es lo que Hegel llama la infinitud, y consiste en no considerar los momentos diferenciados como entidades sólidas, sino como meros momentos pasajeros,

[...] y exponer y aprehender en su pureza este concepto absoluto de la diferencia como diferencia interna, como repulsión de sí mismo de lo homónimo como homónimo y ser-igual de lo desigual como desigual. Hay que *pensar* el puro intercambio, o *la contraposición en sí misma, la contradicción*. (III 29; 98)

Con lo cual, nos dice la cita lo que estamos tratando de comprender,

Se ha corrido por lo tanto ese velo que cubría lo interior y se presenta el mirar de lo interior en lo interior; el mirar de lo homónimo *indiferenciado* que se repele a sí mismo se pone como interior *diferente*, pero *para el cual* también de manera inmediata es la *indiferenciación* de ambos, la *autoconsciencia*. (III 34; 102)

De esa manera nos ha explicado Hegel lo que ha sido llamado el “giro a la subjetividad” propio del pensamiento moderno, iniciado de manera clara por Descartes: la verdad acerca de la naturaleza del mundo no hay que ir a buscar en las cosas mismas en cuanto diferentes del pensamiento, sino que dicha naturaleza se da a conocer en nuestra conciencia, gracias a la misma y para la misma. Y la razón fundamental de ello está en que dicha naturaleza muestra tener la misma constitución de la conciencia en tanto conciencia de sí o autoconciencia.

Sin embargo, como lo resalta Hegel, no era posible llegar a ello sin recorrer el camino de las tres figuras de la conciencia, “porque este saber, que es la verdad de la *representación* del fenómeno y de su interior, es él mismo únicamente resultado de un movimiento circunstanciado mediante el cual desaparecen los modos de la conciencia, querer-decir, percibir y el entendimiento” (III 34;102). De modo que, si bien es cierto que la autoconciencia es fundamento de la conciencia, en el sentido de que conocemos la realidad precisamente gracias a que sabemos de nosotros mismos como diferentes de dicha realidad, nuestro conocimiento recorre el

movimiento inverso: partimos de conocer el mundo para terminar buscando su verdad en nosotros.

Conclusiones

El propósito de este escrito es claro, analizar las tres primeras figuras de la conciencia, tal como las presenta Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, porque considero que en ellas se encuentran los elementos básicos de su teoría del conocimiento. Así, recorrimos cada una de estas figuras siguiendo de cerca el método de ejecución que propone Hegel en cuanto al desarrollo de su examen, en donde se aborda “el saber tal y como se manifiesta y como investigación y examen de la realidad del conocimiento” (FE 56), todo con el fin de dilucidar las consecuencias que trae consigo, en cada caso, la experiencia de la conciencia en cuanto a la estructuración del *saber*. En efecto, como bien lo dice el primer párrafo de la *Fenomenología*, el objeto de la obra es “el saber”, y como ese saber es un proceso, es una realidad compleja y dinámica, para comprenderlo hay que abordarlo desde su comienzo¹³. En otras palabras, se trata de examinar la conciencia en su situación inicial, por decirlo de alguna manera, en la situación en que se encuentra cuando se apresta a conocer. De ahí que nuestro análisis comience abordando la figura de la “certeza sensible”. Entonces, ¿cuál es el saber en su sentido más simple? Es el saber de algo, dicho de otro modo, saber que algo *es*, este saber es un saber sensible que es el puro saber de algo singular, en palabras de Hegel “el *singular* sabe lo puro esto o lo *singular*” (I 2; 63).

¹³ Comienzo que, como lo dice el mismo texto, “no puede ser otro que aquel que es él mismo saber inmediato, *saber* de lo *inmediato* o de los *que-está-siendo*” {63}.

Hegel considera que cuando nosotros examinamos la conciencia tenemos juicios previos, esto es, ya tenemos una idea y debemos examinar si esa idea es cierta o no; luego estos juicios son los que se ponen a prueba en cada una de las figuras de la conciencia, y es justamente la superación de los mismos, en cada caso, la que le permite a la conciencia avanzar hacia la siguiente figura. Entonces, lo que debemos retener en cuanto a la experiencia que hace la conciencia en la certeza sensible es la superación de la creencia según la cual el saber es un saber inmediato de lo singular. Eso es anunciado desde la misma estructuración del título del capítulo, a saber: “La certeza sensible; o el *esto* y el *querer decir*”. Allí podemos señalar dos partes: (1) *la certeza sensible*, que corresponde a la enunciación general del contenido del capítulo y (2) *el esto y el querer decir* que enuncia, en esencia, lo mismo que la primera parte, pero aquí Hegel nos muestra por separado al objeto (el esto) y al sujeto (querer decir), que en conjunto conforman la unidad indisoluble sobre la que se estructura el conocimiento; con lo cual Hegel nos comunica que, en la certeza sensible, del objeto no queda más que el esto y del sujeto no queda más que el querer decir (también traducido como la opinión), que no se puede decir lo que pretende, porque al decirlo niega aquello que quiere decir. En últimas, cuando la conciencia va a expresar el mundo, que considera es un mundo compuesto de singulares, solamente lo puede hacer a través de universales. Lo que aquí Hegel pone de presente es que el conocimiento es una actividad que deja ver la fragilidad del mundo, la fluidez del mundo, dirigiendo una crítica a la tradición filosófica que sostiene que el mundo está compuesto por sustancias.¹⁴

¹⁴ Es importante señalar que Hegel no considera que la certeza sensible sea un error, simplemente nos muestra que esta debe tomarse como condición del conocimiento. Corresponde al estado en el que la conciencia se sitúa antes de conocer, pero en función del conocer. Por esto es por lo que, de alguna manera, la certeza sensible no puede ser vista sino de manera retrospectiva.

Con el surgimiento de una primera noción de lo universal, la conciencia supera su creencia inicial y pasa a ser percepción. Entonces, surge el concepto de cosa. En el transcurso de su experiencia la conciencia se percata de que la cosa muestra múltiples contradicciones, entre ellas, que es una y es múltiple; que es unidad negativa y a la vez unidad positiva. Pese al esfuerzo de la conciencia por salvar a la cosa de sus contradicciones, esta termina por disolverse en un juego de fuerzas. Para Hegel, el concepto de cosa y sustancia están íntimamente ligados, hay en la percepción, nuevamente, una crítica a la idea según la cual lo que conocemos son sustancias. Se pone de presente el hecho de que el análisis de la conciencia, como conciencia de objeto, es la experiencia de que la realidad no es más que un puro juego de fuerzas contradictorio, cambiante e inconsistente.

Con la disolución de la realidad compuesta de cosas y convertida en fuerzas, propiamente, en un juego de fuerzas, la conciencia se ve obligada a cambiar su perspectiva y, con ello, pasa a ser entendimiento. Como vimos, la fuerza es el objeto del entendimiento. El análisis de la fuerza estará íntimamente ligado con los avances de la ciencia moderna, principalmente de la física, la cual busca establecer las leyes que rigen las fuerzas que estructuran la realidad. La experiencia de la conciencia como entendimiento culmina con el pensamiento de la infinitud que trae consigo el paso a la autoconciencia. Esto sucede porque, a partir de este pensamiento, la conciencia es capaz de reconocerse como un momento del devenir, el cual, gracias a ella, adquiere un sentido; en palabras de Valls Plana: “La estructura del objeto revelada paulatinamente a través de estas experiencias objetivas resultará ser al fin la estructura misma del sujeto. Lo que el entendimiento mira en el fondo de la cosa no es más que él mismo.”

Hegel busca superar la idea, casi espontánea, de que la conciencia es diferente a los objetos, idea que encarna, en últimas, el llamado dualismo sujeto-objeto, sobre el que se estructura el conocimiento. Lo que Hegel afirma es que el acto de conocer es constitutivo del sujeto; con este último se constituye también el objeto; no hay entonces un sujeto y un objeto previos al acto de conocer. Esto se encuentra íntimamente ligado a la idea de una realidad dinámica, todo lo que hay es movimiento, un constante juego de fuerzas en el que hay diversos momentos, los cuales solamente pueden manifestarse y adquirir un sentido por medio de la conciencia; en últimas, la conciencia es la que le permite a la realidad manifestarse. En concordancia con lo dicho leemos la afirmación de Gama según la cual

[...] en contra del dualismo sujeto-objeto, en contra de esa escisión que separa irremediamente a la conciencia del mundo, Hegel afirma ahora que “el absoluto ya está en nosotros”, pero no como una plenitud sin mancha, sino al modo de una verdad que guía todas nuestras prácticas y que se va desplegando de manera progresiva en nuestra experiencia; por esta razón, no se trata ahora de elaborar otro modelo solo artificial de lo que es el saber al que se hicieran ajustar a la fuerza las cosas, sino de “abordar la exposición del saber tal y como se manifiesta”. (65)

Es por esto por lo que me propuse analizar detenidamente cada una de las figuras de la conciencia, pues, en un análisis a fondo, considero que podemos encontrar el esquema básico fundamental de lo que para Hegel significa saber.

Bibliografía

Díaz, J.A. El tiempo y las experiencias de la conciencia. *Estudio sobre Hegel*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1986.

Fink, E. *Hegel: Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del espíritu*. Trad. Iván Ortega Rodríguez. España: Herder, 2011.

Gama, L.E. El lugar de la experiencia en la fenomenología del espíritu. *La experiencia por venir: Hegel y el saber absoluto*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2020.

Hegel, G.W.F. *Filosofía del derecho*. Argentina: Ediciones Claridad, 1987.

Hegel, G.W.F. [FE] *Fenomenología del Espíritu*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. España: Pre-textos, 2009.

Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. Trad. Jorge Aurelio Díaz. Bogotá, 2020.

Hyppolite, J. *Genesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu*. Barcelona: Ediciones Península, 1974.

Labarrière, J. *La fenomenología del Espíritu de Hegel: introducción a una lectura*. México, D.F.: Fondo de cultura económica, 1985.

Leibniz, G. Monadología. <https://www.philosophia.cl/biblioteca/leibniz/monadologia.pdf>

Valls Plana, R. *Del yo al nosotros: Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona: Editorial Estela, 1971.