

285.



Viaje a través de la Fenomenología del espíritu:Hegel

Tesina que para obtener el título de
Licenciado en Filosofía presenta:
Mariana Lojo Solórzano

Facultad de Filosofía y Letras, U.N.A.M.
México D.F., 1998.

34053

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Prefacio existencial y agradecimientos.

Elaborar una tesis de licenciatura implica dos aspectos fundamentales. El primero, cumplir con un trámite académico-burocrático. El segundo, y más importante, tener la experiencia de trabajar por cuenta propia y a detalle un tema determinado dentro de la amplia gama de temáticas que una carrera ofrece. Elaborar una tesis para obtener el grado de licenciado (en mi caso licenciada) en filosofía implica algunas cosas más. Una de ellas, el compromiso de vida que se tiene con el tema elegido. Implica, también, momentos de soledad profunda e inevitable. Crecimiento y todo tipo de crisis que sacuden tu vida desde sus más firmes cimientos. Momentos de reflexión y lectura que necesitan semanas para ser asimilados. Palabras encerradas que requieren meses para tomar forma en un papel.

Vivir una tesis de licenciatura ha sido una de las más grandes satisfacciones que he tenido. Intercalado a lo ya dicho, el tiempo de tesis es un tiempo abierto. Sin horario fijo bajo el ritmo de un reloj. Y expuesto constantemente al acontecer de cada día. Se recuperan los espacios sacrificados durante la carrera. Redescubrimos momentos de calma para disfrutar a nuestros seres queridos (de manera no siempre armónica pero sí vital). Lamentablemente, esto se descubre al final. Desperdiciamos mucho de este tiempo cargando con el peso de la monstruosa tesis. Temiendo no ser capaces de lograrlo y sintiéndonos intimidados en la carrera burocrática que mide los logros académicos. Como si estos logros estuvieran en un papel y se pudieran desligar de la contingencia cotidiana que conforma nuestras vidas.

Haber terminado mi tesis de licenciatura es el regalo más grato que hasta ahora he recibido de mi misma. Lo más difícil de esta trayectoria ha sido

lograr conjugar mi interés personal en que sea un texto accesible a cualquier persona interesada en leerlo, esté o no vinculada al ámbito filosófico, con las exigencias y rigor académico que un trabajo de esta naturaleza requiere. Confieso que no escogí el autor más adecuado para este propósito. Aún así, no importa cuántas dificultades nos presente un autor, la filosofía no debe ser aburrida e “imposible” de comprender de una manera sencilla. El rigor filosófico no está disociado del placer.

Es larga la lista de personas que me han acompañado y apoyado para alcanzar este logro. Agradezco a mis padres:

Juan Lojo

Laura Solórzano

Susana Eguía

César Verduga.

A mi padre, Juan, de quien heredé mi sensibilidad y mi vocación filosófica.

A mi madre, Laura, de quien aprendí la intuición y la intensidad, y cuyo ejemplo de fortaleza y solidaridad ha hecho de mí una persona diferente.

A Susana, mi madre, por haber nutrido mi infancia de ternura, mi adolescencia de comprensión y mi presente de amistad.

A César, mi padre, quien me enseñó el valor de la utopía.

Agradezco a mis hermanos por llenar mi vida de motivos.

A Luis Lojo Solórzano, sin cuyos pasos no habría alcanzado a distinguir los míos.

A Demián Verduga Jusid, mi hermano y amigo, con quien la filiación rebaza los lazos sanguíneos.

A Selene Mallet Orozco, quien llegó a mi vida como un regalo y de quien admiro el poseer el don de la pintura.

A Fausto Lojo Eguía, cuya luz y cuyo amor nunca dejan de sorprenderme y alimentarme.

A Pablo A. Verduga Solórzano, a quien vi nacer y veo crecer como un tesoro.

A Andrea Lojo Eguía, una de las almas más hermosas que he conocido, cuyos sueños guarda celosa.

A Maricarmen Lojo Eguía, en quien me descubro a mí misma y cuyas palabras y ternura siempre me emocionan.

Agradezco a Otto Schumann, mi tío, el más querido y siempre presente.

A mis tíos, Julio, Sara y Silvia.

A mis primos, Santiago, Julieta, Juan Francisco, Fernando, Juan José, Rafael, Alafde y Emiliano.

A mis tíos, Pepe, Lucrecia, Laureano y Sandra.

A mis primos, Lara, Juan Pablo, Geraldine, María René, Laureano, Baldomero y Sebastián.

A mi familia Eguía Malo.

A mi familia Verduga Vélez.

Quienes me han regalado un lugar en su corazón.

A los ausentes, Julia, Carmen, Alfonso, Alafde, Mario y Juan Pablo, quienes en mi memoria siguen siempre mis pasos.

A mis amigos "los filósofos", René Reyes, Edgar Camacho, Rosalba Obregón, Cesy Arochi y Paula Rincón Gallardo, compañeros y confidentes, con quienes comparto la razón (o... la "sinrazón"...) de vivir, junto a quienes lucho por hacer de la filosofía vida, a quienes admiro y cuyo amor me ha dado la posibilidad de pertenecer.

A Felipe Vázquez Arana, para quien las palabras no me alcanzan, por ser, por estar y por no "salvarte".

A Fabiola, mi amiga "la más vieja", porque no sólo aprendimos a escribir juntas sino porque también aprendimos a crecer juntas.

A mis amigas que están lejos pero siempre cerca, Soffa, Nicole, Paula y Verónica.

A mis amigas "las grandes", quienes con su presencia regalan luz a mi vida, Esperanza, Tita y Martha.

A la Sra. Beatriz, por ayudarme a hacer de mi casa un hogar.

A Laurence y Gustavo, por su amistad y por su apoyo, indispensables para terminar este trabajo.

A Lucero, mi tía "la más loca" y una de las mujeres que más admiro.

A mi tía la más querida, Tania.

A mis primas y amigas del alma, Tatiana y Luisa.

A mis amigos y cariños todos, MUCHAS GRACIAS.

Agradezco a la Universidad Nacional Autónoma de México, en especial a la Facultad de Filosofía y Letras, porque me ha brindado la oportunidad de realizar mis estudios de licenciatura y de cumplir con un sueño.

Al Mtro. José Ignacio Palencia, un agradecimiento muy especial por todo el camino que hemos recorrido juntos. Por su dedicación y entrega, por su rigor y compromiso con la docencia y, sobre todo, con sus alumnos, en quienes ve más que un número, en quienes reconoce personas con circunstancias y necesidades específicas a las cuales responde y de las cuales exige siempre lo justo y necesario. Porque nadie más que él ha visto mi trayectoria desde el primer día hasta el último. Porque te debo gran parte de este trabajo. Y porque, a pesar de no estar de acuerdo conmigo, me apoyaste e impulsaste para que diera lo mejor de mí. Ha sido un honor y un privilegio ser tu alumna.

También quisiera agradecer de manera especial al Mtro. Ernesto Priani Saisó, cuyas clases llenaron de motivos y sentido mi vocación filosófica, con quien comparto grandes intuiciones, de quien me considero discípula, con quien las divergencias son más que un simple desacuerdo y a cuyo juicio temo. Por ser una de las pocas personas que se toma en serio la posibilidad de hacer filosofía, y la posibilidad de que esta filosofía esté ligada al placer.

Agradezco al Mtro. Crescenciano Grave y a la Mtra. Greta Rivara por haber leído, interesada y cuidadosamente, este trabajo y, con sus comentarios, haber aportado a una mejor culminación del mismo. Agradezco a la Lic. Yolanda Angulo y al Lic. Omar Jiménez quienes, a más de leerlo y comentarlo en aras del perfeccionamiento del mismo, representan para mí un espacio de cariño, confianza y amistad.

... tu vida siempre estuvo cerca
y esto es verdad
vida, tu vida fue una hermosa vida
tu vida transformó la mía
y esto es verdad.
(Fito Páez/Tema de Piluso)

A la memoria de Pablo Alberto Morales Curaz
Peli

Sus ojos encunaron la noche
La luna brilló en su rostro
Sus rizos devinieron estrellas
El cielo calló su voz.

Como Fuego,
ardió su alma libre.
En el viento,
su mano de desdibujó.

Y mi alma,
partida por un rayo de muerte
quedó...

INDICE.

Anhelos de viaje e itinerario. Introducción	3
Equipaje. Capítulo I. La fenomenología	11
Primer encuentro. Capítulo II. El espíritu	37
Tarde de tertulia. Capítulo III. "Un error de principio"	59
Conclusión	
Regreso a casa	93
Despedida	109
Bibliografía	113

Aparentemente es muy claro lo que queremos decir cuando usamos la palabra conciencia. Expresiones como: "sé consciente", "es una persona consciente", "lo hice a conciencia", "conciencia política", "mala conciencia", y otras similares, son utilizadas con mucha familiaridad en nuestra cotidianidad. Acostumbramos ligar la conciencia al pensar, a la razón y, por consiguiente, a la cordura. Nuestra era, cuyos pilares fundamentales están basados en el poder del hombre como ser racional y técnicamente productor, admite que la conciencia racional es un bien. Esto ha sido cuestionado por la filosofía de nuestro siglo.

Las reflexiones "postmodernas" postulan a la razón como un error de la modernidad y todo aquello que entendíamos por conciencia ha sido reducido a una gran ficción. Aún así, el discurso filosófico no ha podido romper con las categorías racionales que le ha heredado el pasado. Lo cual hace de la deconstrucción postmoderna una paradoja. Al mismo tiempo, la neurociencia se cuestiona de manera seria qué es la conciencia, entendiéndola ya como un mecanismo funcional de amplio alcance cuyas fronteras son aún indescifrables.

La preocupación acerca de la conciencia ha tomado auge en nuestros días, existen investigaciones serias al respecto. La filosofía, encerrada en su discurso y en su historia, no nos brinda las respuestas suficientes, y la ciencia, preocupada por encontrar y explicar el fundamento material de la conciencia, tampoco nos da respuestas acerca de las implicaciones humanas y sociales de este fenómeno. La psicología y el psicoanálisis, generalmente, aplican en su hacer una concepción de la conciencia más orientada al

positivismo, en el primer caso, y a la determinación del inconsciente para todo acto de conciencia, en el otro. Ambas fórmulas, que si bien muchas veces funcionan, no implican un dominio de todo lo que el fenómeno humano significa. En el uso común y cotidiano del término, ser consciente se admite como un valor casi moral, en este contexto no es algo que precisa ser entendido, con "cumplirlo" es suficiente. Tenemos también el ámbito "esotérico" en donde la conciencia es una entidad mística llena de posibilidades "espirituales".

Frente a todo esto lo que tenemos en realidad es un desconocimiento profundo de aquello que nombramos cuando utilizamos la palabra conciencia.

Sin poner en duda el carácter ontológico de lo que se entiende por conciencia. Resulta ser enigmático para mí: ¿qué es la conciencia?

Resulta ser enigmático para mí no saber a ciencia cierta ¿qué es? el elemento más determinante de nuestra humanidad. La conciencia es el sistema funcional que nos constituye como seres humanos. A partir de éste podemos articular pensamiento y lenguaje, gracias a los cuales nos relacionamos con el mundo, con los otros, con nosotros mismos. A partir de éste decidimos, actuamos y construimos vida. A partir de éste podemos saber qué sentimos y expresar aquello que sentimos de manera dirigida. Y aún determinados por él, podemos hacer todo esto sin saber cómo lo hacemos.

A más de esto, los sentimientos y los actos, al estar inmersos en un proceso de conciencia, representan nuestra posibilidad ética: la posibilidad de tener en nuestras manos nuestro destino. Y esto, considero, es la responsabilidad más grande que tenemos como individuos. Mientras la conciencia siga siendo una desconocida para nosotros, nuestro destino será un resultado aleatorio de las circunstancias de nuestra vida.

Podemos asumir que la conciencia es el presupuesto de nuestra cultura y que muy pocas cosas sabemos acerca de ella. No podemos negar la determinación que tiene la cultura para la conciencia, aún cuando es ella la que determina. Esta es la paradoja de nuestra era. Paradoja frente a la cual me sitúo para creer que el estudio de la conciencia nos brindaría elementos claves para la conformación de un nuevo orden social. Pues conocer más acerca de ella, equivaldría a conocer más acerca de la construcción cultural en la cual vivimos (reproduciéndola a la vez que somos reproducidos por ella). Dejando sobrentendida mi consideración acerca de que la conformación de un nuevo orden social es necesaria e inminente. Más allá de esto, la relevancia del estudio de la conciencia es la relevancia que tiene para los seres humanos conocernos a nosotros mismos.

En la historia de la filosofía la conciencia tiene un viejo "amigo", Hegel. Este autor dedicó un libro a la ciencia de la experiencia de la conciencia: Fenomenología del espíritu. La obra de Hegel marca un hito dentro de la modernidad, le devolvió al pensamiento la posibilidad de girar, recuperó el valor de la contradicción, y entendió la vida como un todo organizado y dentro de un proceso. La filosofía hegeliana ha dejado huella en todo el

pensamiento que le sucede. Me parece fundamental dedicarle este espacio. Esto no *significa coincidir con todo lo que este autor plantea ni en la forma en que coloca cada una de sus piezas.*

Para la elaboración de este trabajo, motivada en aspectos de tipo práctico, he optado por la forma de la tesina. Esta implica delimitar en extremo mi investigación, la cual consiste en una lectura de la Fenomenología del espíritu, y justifica el no recurrir a una bibliografía complementaria exhaustiva. Esto no quiere decir que no considere necesario acudir a los comentaristas expertos para realizar un trabajo competente. Pero el interés central de este trabajo es profundizar en Hegel y problematizar sus planteamientos a partir de mi propia lectura. La opción de la tesina me permite llevar a cabo este interés de una manera suficiente, sin por ello menoscabar la sustancialidad de mi investigación. Aún así, este trabajo no se limita a una monografía, en él se desarrolla y argumenta una propuesta crítica.

El eje conductor de esta lectura será *desentrañar la categoría de conciencia y el cómo de su desarrollo, de acuerdo al planteamiento hegeliano.* Consecutivamente a esta lectura se vuelve ineludible abordar la relación entre la conciencia y el espíritu. Este es el marco fundamental de la tesina. Del cual surgen dos preguntas: cómo la conciencia se vuelve espíritu, cómo se sustenta el concepto de espíritu. La tesis principal de este trabajo es la siguiente:

**La conciencia no requiere del espíritu para ser explicada en su proceso y la figura del espíritu es un momento más de todos los que constituyen la*

experiencia de la conciencia como proceso, es decir, el espíritu no puede ser el sujeto-objeto de este proceso.

El argumento:

*La necesidad de lo real y del proceso de conciencia está representada en un concepto (espíritu). Este concepto está dotado de carácter ontológico propio. A partir de dicho concepto toda manifestación de la realidad cobra sentido. Todo esto, a mi juicio, implica un error de principio.

Desde el punto de vista de la forma, a lo largo del trabajo aludire a la idea de un viaje. ¿Por qué un viaje? Leer a un autor filosófico nos traslada a mundos inimaginables. Llevamos a cabo un ejercicio mental que remueve todas aquellas ideas que conformaban nuestro esquema mental. Y descubrimos otras nuevas que nos permiten ver las cosas de manera distinta. Enfrentándonos a la reflexión acerca de cuál es la idea correcta, para lo cual nos es indiferente cuál escojamos. Finalmente toda elección es subjetiva. Cuando viajamos y experimentamos cosas ajenas a nuestro entorno cotidiano, somos removidos de forma similar. Un telón se abre ante nuestros ojos y son pocos los momentos en que dejamos de extasiarnos. Elegimos, de manera subjetiva, cuáles de estas experiencias nos llevaremos a casa para que formen parte de nuestra vida.

También he recurrido a la idea de un viaje como avocación de un diálogo con Hegel. Pues leer filosofía no es sólo ser espectador y receptor de un discurso ajeno, es, también, involucrarse con este discurso y participar de él:

Desde el punto de vista del contenido, la tesina se divide en tres capítulos y

un capítulo de conclusiones. El primero es un marco teórico en el cual se desarrolla el significado y uso de los conceptos fundamentales de la Fenomenología del espíritu. El segundo es una descripción del concepto espíritu en su necesidad. El tercero es un análisis lógico y crítico de la postulación del concepto espíritu.

Emprendamos la travesía...

Para llevar a cabo un viaje es aconsejable tener un equipaje. En él se suelen incluir aquellas cosas que pensamos necesitar a lo largo de nuestro recorrido. En este caso, una maleta tal vez no sea lo más apropiado. He considerado que antes de zarpar al encuentro con Hegel, necesito esbozar de una manera clara y general de qué trata la Fenomenología del espíritu. En este intento me he topado con dos dificultades: el lenguaje hegeliano y la aplicación del método dialéctico. He programado ir de pesca y me he topado con que mi caña de pescar no estaba empacada. Por esto expondré los conceptos que me parecen fundamentales para la comprensión del texto en cuestión, tratando de sintetizar en qué consiste la dialéctica hegeliana a través de esta misma exposición. Una vez guardada la caña de pescar es preciso saber cómo utilizarla, de otro modo nos servirá de muy poco. No me pareció suficiente describir de una manera abstracta el lenguaje hegeliano, parecía como si todas esas palabras hubieran quedado en el aire. Para saber utilizar la caña de pescar no nos bastará que alguien nos lo platique, en este caso tendríamos que esforzarnos demasiado por visualizar una acción que no conocemos, sería conveniente, y daría mejores resultados, ver una demostración. La parte final de este capítulo pretende ejemplificar el uso de los conceptos, de acuerdo con Hegel mismo, y, sobretodo, ejemplificar el movimiento dialéctico, ya no en su estructura básica, formal o teórica, sino aplicado a un caso específico. He escogido como caso específico el primer apartado de la Fenomenología del espíritu, a saber, "La certeza sensible"¹. He desarrollado con sumo cuidado y

¹Seleccioné "La certeza sensible" por ser el apartado que da inicio al desarrollo del texto, lo cual, me parece, sentará las bases para una mejor comprensión de los análisis posteriores. Por otro lado, este apartado me permite, por su extensión, desarrollarlo exhaustivamente sin extenderme demasiado desarticulando la estructura de mi texto, y, por poseer menos elementos pero más específicos, me permite

precisión cada una de las partes de dicho apartado, con el fin de dar un reflejo fiel de la estructura, de la temática y del lenguaje que conforman las tesis hegelianas en esta su Fenomenología del espíritu.

La Fenomenología del espíritu pretende ser la "exposición del saber tal y como se manifiesta", consiste en una "investigación y examen de la realidad del conocimiento"². Para Hegel hay dos aspectos que deben quedar claros para este propósito. Por un lado, el conocimiento no está separado del absoluto ni viceversa, el conocimiento es un proceso cuyas formas y momentos hacen de la totalidad del mismo algo necesario, por lo tanto, no están aislados sino entre sí relacionados; el absoluto es la identidad de estas formas y momentos no como resultado, sino dentro de su proceso. Por otro lado, este proceso sólo se puede ver a través de la conciencia, es ella quien vive el proceso.

"Ahora bien, puesto que esta exposición versa solamente sobre el saber que se manifiesta, no parece ser por ella misma la ciencia libre, que se mueve bajo su figura peculiar, sino que puede considerarse, desde este punto de vista, como el camino de la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber o como el camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones como otras tantas estaciones de tránsito que su naturaleza le traza, depurándose así hasta elevarse al espíritu y llegando, a través de la experiencia completa de sí misma al conocimiento de lo que en sí misma es."³

Partiremos de que el conocimiento es una relación que se establece entre la

ilustrar más claramente el movimiento dialéctico que en él nos propone el autor. Por último, los elementos planteados acerca de la certeza sensible serán fundamentales para el planteamiento de mi tesis a lo largo del tercer capítulo.

² G.W.F. Hegel. *Fenomenología del espíritu* p.56.

³ *Ibidem*. p.54.

conciencia y el objeto. Esta relación es el camino de la conciencia. En el camino que la conciencia recorre se presentan las siguientes características:

1. Cada vez que la conciencia aprehende una verdad, esta verdad lleva en sí su negación determinada, es decir, el límite de lo que esta verdad enuncia. Frente a esta verdad hecha concepto la conciencia tiende siempre a ir más allá. Más allá de sí y de su concepto que se le aparece como inmediato. Este ir más allá de su ser en la inmediatez es, para la conciencia, su vida misma, su verdad. Es así como aparecen las figuras y momentos del proceso del conocimiento en su necesidad.

2. Este movimiento de la conciencia entre su más acá: su inmediatez y singularidad, y su más allá: la mediatez determinada objetivamente y el universal, es un movimiento dialéctico. Su dialéctica surge de la distancia que hay entre la conciencia y su objeto. En un primer momento el objeto aparece como dado a la conciencia y la conciencia lo asume como tal y como un otro. En un segundo momento la conciencia sólo puede ver su objeto a través de sí misma. Y en un tercer momento la conciencia puede verse a sí misma a través del objeto, es decir, puede verse viendo su objeto. El objeto no es ni lo dado a la conciencia en su inmediatez, ni el que la conciencia ve a través de sí, ni lo que ve de ella a través de él. Estos momentos en los cuales se desdobra la conciencia para aprehender su objeto tienen que ser superados. La superación vendría a ser el reconocimiento de este objeto a través de su concepto en la conciencia.

3. En este movimiento dialéctico aparecen como opuestos lo negativo y lo positivo. Lo positivo es la manifestación del objeto sin concepto, la

manifestación inmediata. Lo positivo siempre es lo primero que aparece a la conciencia, es lo inmediato. Esto es la efectividad de la verdad. Lo negativo es lo que se contrapone a lo que aparece como inmediato, es la mediación necesaria entre la distancia que existe entre la conciencia y su objeto, es lo mediato. Es la efectividad de la conciencia. Es el momento de la reflexión que se recupera en el concepto. La recuperación del objeto en el concepto es el momento de la verdad: el momento en que la conciencia aprehende su verdad.

Por el lado de la conciencia, en el primer momento, el objeto que aparece como dado a la conciencia, la negatividad está en que la conciencia ve negado su ser en este objeto que asume como un otro. Lo positivo, en este caso, es que la conciencia sólo ve la manifestación inmediata del objeto y por ello lo ve como un otro. En el segundo momento, cuando la conciencia sólo puede ver su objeto a través de sí misma, la negatividad consiste en que el objeto, el cual sólo es a través de la conciencia, es vacío, pues no nos referimos a él sino sólo a lo que la conciencia ve de él. En este caso lo positivo es que la conciencia sólo ve el objeto a través de sí misma, esto, ahora, le aparece como lo inmediato. En el tercer momento, el verse de la conciencia a través del objeto, la negatividad es que la conciencia deposita su realidad en el objeto, es decir, sólo sabe de sí al verse viendo su objeto. Lo positivo es ahora la inmediatez con que la conciencia ve su sí mismo en el objeto.

Por el lado del objeto, éste también va a ser desdoblado en esta relación con la conciencia, la dialéctica interna de este movimiento consistirá en unificar

su diversidad, en hacer de su particularidad un todo y ver el todo en su particularidad. Es decir, lo positivo está en que el objeto aparece como un todo. Este todo es más bien una suma de particularidades diversas, desdoblarse su unidad y ver sus partes es lo negativo. Luego, lo positivo está en que el objeto, tras recuperar su unidad como un todo, aparece como lo único que hay, como una totalidad en sí mismo. Lo negativo es que aún siendo una unidad única es sólo una parte de una totalidad mayor, es sólo un particular. Recíprocamente, el particular dentro del todo aparece, entonces, como lo positivo, cuya negación es que aunque este particular se pierda en el todo sigue siendo uno y, como tal, un todo también. Es así que el objeto se recupera como en sí y como concepto en la conciencia en el momento de la verdad.

4. El término medio. En todas las figuras dialécticas de la conciencia en este su recorrido de conocimiento y vida tenemos la presencia de un término medio que hace posible el desdoblamiento de lo positivo a lo negativo. Este término medio es lo que llamamos negatividad. Toda verdad lleva en ella su propia negación. A su vez, toda negación lleva en ella su superación como verdad. Una vez negado algo lo hemos ya recuperado.

5. El concepto. Es importante nunca perder de vista que cuando hablamos del concepto, en términos hegelianos, no nos estamos refiriendo al uso común del término. La dialéctica ya analizada, es lo que Hegel llama el trabajo del concepto. Por lo tanto, el concepto es no sólo el resultado acabado de este proceso sino que siempre se refiere, e incluye, al proceso mismo. El proceso visto no sólo desde su comprensión y en su desarrollo

sino también desde su realidad. Alcanzar un concepto significa comprender la dialéctica en la que él se produce y se sucede, nombrar una realidad. El movimiento y la tensión constante entre lo positivo y lo negativo del saber, y de la realidad, es lo que aparece como quieto en el tiempo. Y lo quieto no es más que el transcurrir de este movimiento. Por eso es un movimiento dialéctico, un ir y venir entre lo que permanece y lo que fluye. El saber mismo, el momento de la verdad, ya no como efectividad sino como concepto, es la superación de la oposición entre la negatividad y la positividad. Es decir, el momento en el que la conciencia logra independizarse de su objeto conservando su concepto.

6. La representación. Este término tampoco está usado con una acepción común. La representación es un momento del proceso. Un momento del concepto. Es el momento de la vivencia inmediata del ser ahí, es el momento de la vida, en el cual la conciencia experimenta sin mediación aquello que vive: sin reflexión alguna. Es decir, es la vida en su efectividad, el relacionarse de lo positivo y lo negativo, viviendo la experiencia de ambos, sin mediación alguna. Relacionarse no con la dialéctica siempre presente, sino con la experiencia de ella sólo como movimiento, con la exteriorización de su inmediatez. Este momento se desarrolla en el arte y en la religión, en los ritos, en la obra de arte, expresiones de vida en las que la conciencia se vive una en su realidad inmediata. La conciencia experimenta el estar ahí únicamente como una realidad que aparece frente a ella y, en tanto la experimenta, le pertenece. Como una realidad representada. A este momento, el de la representación, no le importa otra cosa que la experiencia inmediata de la vida. Este es el momento del ser

efectivo, es decir, del estar ahí y del ser actuante.

7. La suposición. El suponer, el acto de poner un término por una realidad, es una determinabilidad lógica y formal. El suponer nos permite elaborar lenguaje, comunicarnos con el mundo exterior y nombrar nuestros objetos de conocimiento. Frente a la inmediatez que se manifiesta para la conciencia, la conciencia supone una realidad para nombrarla con un término, luego aprehenderla y comprenderla. Pero la sola suposición nombrada no basta para aprehender y comprender la manifestación de la realidad en su verdad. Cuando la conciencia cree que esta primera suposición de lo inmediato es su concepto, no hay verdad en dicho concepto. Pues la conciencia está suponiendo sólo el término que nombra sin tomar en cuenta la realidad supuesta en dicho término. La conciencia no ha vivido la negatividad de aquello que supone. En este caso, el dicho concepto es vacío y, por lo tanto, en términos hegelianos, no es un concepto. No toda suposición es vacía, finalmente, elaboramos lenguaje y pensamiento consciente a partir de suposiciones. La suposición es vacía cuando lo supuesto por el término no es producto del movimiento dialéctico que nombra. Hegel se refiere al acto de suponer en un sentido vacío, como a la ilusión de la conciencia cuando cree que nombra algo que sabe, algo que es (el saber sólo es posible de algo que es), y en realidad no hace otra cosa que nombrar algo producto de sus conjeturaciones y términos gramaticales. La suposición vacía es algo así como un juego de palabras que no nos dice nada. El saber se expresa con suposiciones que nos hablan de aquello real que nombran o refieren, el saber consiste en hacer de las suposiciones conceptos. La suposición vacía es quedarse sólo con el

lado positivo del conocimiento. *Por esto, el suponer se va a referir al momento vacío del concepto, el concepto se va a referir al momento de la verdad, y ambos términos se usarán como distintos a lo largo de la exposición.*

8. La enajenación. La enajenación es el momento en que la conciencia toma lo positivo como algo dado y no se reconoce en ello, es decir, cuando no solamente acepta la suposición como verdad sino que además esta verdad le aparece como ajena a ella misma. Y ésta, la conciencia, deposita su verdad en este ser otro en el cual no se reconoce. Así, la conciencia se entrega inerte al proceso de conocimiento y se enajena. No hay reflexión, *coloca la realidad fuera de sí y ella no se sabe como parte de esta realidad. La conciencia se relaciona con su mundo y consigo misma de manera dependiente. Dependencia en la cual se ata por sí misma. Ya no es la dependencia en la cual se encuentra con respecto al proceso dialéctico, dentro del cual el sujeto aparece como objeto y el objeto aparece como sujeto a través de la mediación de la negatividad, lo que implica una dependencia de necesidad tanto del sujeto como del objeto. Esta necesidad no es enajenación porque la superación de la mediación de la negatividad recupera al sujeto y al objeto en el concepto, y tanto sujeto como objeto se reconocen en el concepto. En cada momento que la conciencia recorre en el proceso de conocimiento ella se reconoce a sí misma, se sabe sustancia y se hace más libre para actuar. Por esto, la enajenación es una especie de renuncia de sí misma, pues se vive ajena de sí misma.*

9. Lo real, la realidad y la existencia. Tanto lo real como la realidad se refieren a la manifestación de las cosas tal como son, obviamente, tras lo

ya dicho, en su movimiento dialéctico. La comprensión de lo real es la comprensión de las leyes de su movimiento. Por esto, la comprensión de la realidad es indiferente a la realidad misma aunque el movimiento que hace la conciencia para comprenderla sea parte de esta realidad. Es decir, lo real no es más real porque hayamos alcanzado su verdad sino que la verdad es verdad sólo cuando hemos recuperado el concepto como realidad. Frente a esto la existencia se refiere al estar en la realidad, sea como ser efectivo del cual no conocemos su realidad, sea como resultado del proceso, del cual ya tenemos su concepto y por lo tanto ya conocemos su realidad, sea como comprensión cuando podemos hablar del proceso desde su concepto.

10. Hay tres aspectos que debemos tener presentes a lo largo de toda la exposición.

a) Una cosa es el proceso y otra diferente la reflexión que hacemos sobre el proceso. Cuando a lo largo de la Fenomenología del espíritu Hegel desarrolla cada uno de los momentos de las figuras de la conciencia, por un lado nos describe el movimiento en su manifestación y con sus diferentes características, por otro lado hace la reflexión sobre dicha manifestación. Y como lo primero no se puede hacer sin lo segundo, pues lo describe desde la comprensión que ha alcanzado del mismo, hace ambas cosas al mismo tiempo. Dialécticamente analiza dos aspectos que conforman una misma realidad: el conocimiento. Habla del conocimiento desde el conocimiento mismo.

b) Una figura de la conciencia es una abstracción que hacemos del movimiento completo de la dialéctica de la conciencia en su proceso de

conocimiento. Es uno de los movimientos simultáneos que se realizan al interior de la dialéctica, el cual abstraemos de su totalidad para analizarlo y comprenderlo. Cada figura de la conciencia, a su vez, está conformada por momentos. Los momentos son los que establecen la dialéctica interna propia de cada figura. Y tanto figuras como momentos están en una relación gracias a la dialéctica que las rige y que constituye su verdad. No hay una relación lineal o de menor a mayor grado entre todos estos elementos, una relación de este tipo sólo se establece gracias a la reflexión y a través de la mediación del lenguaje que se esfuerza por nombrar y explicar el proceso.

c) Sujeto y objeto, como ya se había mencionado, en su relación dialéctica se transforman. En este transformarse, a lo largo del proceso, tanto objeto como sujeto se hacen otros, por esto, el objeto se hace sujeto, el sujeto se vuelve objeto, el objeto se hace otro objeto o el sujeto se hace otro sujeto, según sea el caso.

11. La conciencia es la pauta a partir de la cual podremos no sólo entender la realidad del conocimiento, sino contrastar su verdad. Es decir, la conciencia es la pauta del conocimiento, es a partir de ella que podremos afirmar con certeza que algo es verdadero.

*"Esta (la conciencia), en efecto, distingue de sí misma algo con lo que, al mismo tiempo se relaciona; o, como suele expresarse, es algo para ella misma; y el lado determinado de esta relación o del ser de algo para una conciencia es el saber. Pero, de este ser para otro distinguimos el ser en sí; lo referido al saber es también algo distinto de él y se pone, como lo que es, también fuera de esta relación; el lado de este en sí se llama verdad."*⁴ "Hay en ella un para otro, o

⁴ *Ibidem.* p.p.56-57

bien en ella, en general, la determinabilidad del momento del saber; y al mismo tiempo, este otro no es solamente para ella, sino que es también fuera de esta relación, es *en sí*: el momento de la verdad.⁵ “En efecto la conciencia es, de una parte, conciencia del objeto y, de otra, conciencia de sí misma; conciencia de lo que es para ella lo verdadero y conciencia de su saber de ello. Y en cuanto que ambas son *para ella misma*, ella misma es su comparación; es *para ella misma* si su saber del objeto corresponde o no a éste. Es cierto que el objeto parece como si fuera para la conciencia solamente tal y como ella lo sabe, que ella no puede, por así decirlo, mirar por atrás para ver cómo es, no *para ella*, sino *en sí*, por lo cual no puede examinar su saber en el objeto mismo. Pero precisamente por ello, porque la conciencia sabe en general de un objeto, se da ya la diferencia de que para ella algo sea el *en sí* y otro momento, en cambio, el saber o el ser del objeto *para* la conciencia.”⁶

12. El ser ahí, el ser en sí, el ser para sí, el ser para otro, el ser para nosotros. Estas expresiones se refieren a los momentos que conforman el movimiento dialéctico en cualquiera de los casos o etapas que analicemos. Esto es, con independencia del contenido específico de cada movimiento. Y su uso y sentido los podemos ver desde tres perspectivas. Desde la conciencia viendo su objeto, desde el objeto, desde nosotros que vemos a la conciencia ver su objeto.

El ser ahí es el ser en su inmediatez, lo inmediato, lo positivo. El ser ahí de la conciencia es su propio ser en su manifestación inmediata: su representarse en su actuar, su estar en el mundo. El ser ahí del objeto es el ser de la cosa en su aparecer, en su manifestación que aún no ha sido mediada y que aún no nos dice nada acerca de la verdad de la cosa: la cosa está ahí. Desde la conciencia viendo su objeto, el ser ahí es este objeto que

⁵ *Ibidem* p.57

⁶ *Ibidem*. p.58

aparece como otro, ahí. La cosa que se manifiesta a una conciencia de manera inmediata.

El ser en sí es el ser de lo real: la realidad misma. El ser en sí de la conciencia es la realidad de la conciencia, es su ser ella en toda su determinabilidad. El ser en sí de la cosa es lo que verdaderamente la cosa es, no su apariencia positiva e inmediata. Desde la conciencia viendo su objeto, el ser en sí es el ser que la conciencia aprehende una vez que ha superado el ser ahí positivo de la cosa que aparecía como verdadero (y ajeno a ella), una vez que sabe su objeto y ha recuperado su contenido en el concepto como realidad y por lo tanto como verdad.

El ser para sí es el ser que es para una conciencia. El ser para sí de la conciencia es el verse a ella misma como a su objeto. El ser para sí del objeto es el ser de la cosa en el saber de una conciencia acerca de él. Desde la conciencia viendo su objeto, el ser para sí es el ser del objeto que la conciencia percibe como sólo un producto de su percepción, éste aún no se ha independizado de la conciencia, aún no se ha objetivado como concepto.

El ser para otro es el ser para sí que en tanto es para una conciencia es para cualquier otra conciencia. El ser para otro de la conciencia es el ser de la conciencia como objeto de otra conciencia. El ser para otro del objeto es el ser de la cosa en el saber de cualquier conciencia acerca de él. Desde la conciencia viendo su objeto, el ser para otro es el ser de la cosa que ya no sólo le pertenece a una conciencia, esta conciencia pierde al objeto como exclusivamente suyo pero el objeto sigue siendo para una conciencia, sigue

careciendo de la verdad del concepto.

El ser para nosotros es el ser de la reflexión. El ser para nosotros de la conciencia es el saberse (de la conciencia) como realidad, ya no sólo vive su representación, ahora sabe que vive, se vive a sí misma y reflexiona acerca de aquello que vive. El ser para nosotros del objeto es el ser que aparece como concepto y del cual podemos hablar a partir de un análisis de la experiencia ya superada. Desde la conciencia viendo su objeto, el ser para nosotros es el ser del cual ya nos hemos distanciado lo suficiente para analizarlo y explicarlo, a más de saberlo.

13. La relación entre estos momentos constituye lo que Hegel va a llamar experiencia.

“La experiencia que la conciencia hace sobre sí no puede [sino] comprender dentro de sí, según su mismo concepto, nada menos que el sistema total de la conciencia o la totalidad del reino de la verdad del espíritu; de tal modo que los momentos de la verdad se presenten bajo la peculiar determinabilidad de que no son momentos abstractos puros, sino tal y como son para la conciencia o como esta conciencia misma aparece en su relación con ellos, a través de lo cual los momentos del todo son *figuras de la conciencia*. Impulsándose a sí misma hacia su existencia verdadera, la conciencia llegará entonces a un punto en que se despojará de su apariencia de llevar en ella algo extraño que es solamente para ella y es como un otro y alcanzará, por consiguiente el punto en que la manifestación se hace igual a la esencia y en el que, consiguientemente, su exposición coincide precisamente con este punto de la auténtica ciencia del espíritu y, por último, al captar por sí misma esta esencia suya, la conciencia indicará la naturaleza del saber absoluto mismo”⁷

Es este recorrido a través de las figuras de la conciencia lo que va a llenar

⁷ *Ibidem*. p.60.

las páginas de la Fenomenología del espíritu. Hegel expondrá con sumo detalle cómo este movimiento dialéctico está presente en cada una de lo que para él serán las etapas del conocimiento y cuyo fin será arribar hacia el saber absoluto. Tendremos, entonces, como primera manifestación tres momentos, la certeza sensible, la percepción y el entendimiento, los cuales, en su movimiento dialéctico, constituirán la figura de la conciencia. Correlativamente a este movimiento tendremos la figura de la autoconciencia desglosada en cada uno de sus momentos y realizada en el mundo de la razón. El mundo de la razón tendrá su dialéctica interna, concretizada en la legalidad, y tendrá, a su vez, su dialéctica externa concretizada en el obrar. Ambos aspectos, la legalidad y el obrar, dan paso a la necesidad del espíritu. El espíritu aparece como organicidad y racionalidad del obrar, como fundamento ético. Más aún, como totalidad. Una vez que se plantea la necesidad del espíritu como fundamento ético y ontológico de la realidad, Hegel desarrolla la figura del espíritu en todos sus momentos. Estos momentos se manifiestan en la figura de la religión: La religión es la experiencia inmediata de la realidad espiritual, es su representación. Hegel expone la figura de la religión, su carácter de representación y la superación del espíritu mediante el reconocimiento consciente de ser él mismo en esta experiencia inmediata. Es decir, mediante el reconocimiento del espíritu en su plenitud: en su realidad como concepto. Esta última figura en este movimiento es la figura del saber.

LA CERTEZA SENSIBLE O EL ESTO Y LA SUPOSICION

“El saber, que es ante todo o de modo inmediato nuestro objeto, no puede ser

sino aquello que es él mismo saber inmediato, *saber* de lo *inmediato* o de lo *que es*. Debemos mantener aquí un comportamiento igualmente *inmediato* o *receptivo*, es decir, no alterar nada en este saber tal y como se nos ofrece y mantener la aprehensión completamente aparte de la concepción.”⁸

Con esta figura se inicia el movimiento de la Fenomenología del espíritu. Como dice la cita nos encontramos frente al saber inmediato, frente al instante de la sensación a partir del cual elaboramos todos nuestros conceptos posteriores. La dificultad que enfrentamos es lo fugaz de este momento sensible, nuestro esfuerzo consistirá en detener esta inmediatez y desdoblarla en sus momentos.

Al respecto de este conocimiento, el de la certeza sensible, Hegel nos dice lo siguiente:

“Este conocimiento se manifiesta, además, como *el más verdadero*, pues aún no ha dejado a un lado nada del objeto, sino que lo tiene ante sí en toda su plenitud. Pero, de hecho, esta *certeza* se muestra ante sí misma como la *verdad* más abstracta y pobre. Lo único que enuncia de lo que sabe es esto: que *es*; y su verdad contiene solamente el ser de la cosa. La conciencia, por su parte, es en esta certeza solamente como puro yo, y yo soy en ella solamente como puro éste y el objeto, asimismo como puro esto. Yo *éste*, no estoy cierto de *esta* cosa porque me haya desarrollado aquí como conciencia y haya puesto en marcha el pensamiento de diversos modos. Ni tampoco porque la *cosa* de que estoy cierto sea en ella misma, atendiendo a multitud de diversas cualidades, una relación de plena riqueza o un múltiple comportamiento con respecto a otras. Nada de esto interesa a la verdad de la certeza sensible, ni el yo ni la cosa tienen aquí la significación de una mediación múltiple; el yo no significa un representarse o un pensar múltiple, ni la cosa tiene la significación de múltiples cualidades, sino que la cosa *es*, y *es* solamente porque *es*; ella *es*: he ahí lo esencial para el saber sensible, y este puro *ser* o esta inmediatez simple constituye la *verdad* de la cosa. Y asimismo la certeza, como *relación*, es una pura *relación inmediata*: la conciencia es *yo* y nada

⁸ *Ibidem*. p 53.

más, un puro *éste* ; el singular sabe un puro esto o *singular*.”⁹

Este es el punto de partida: un sujeto frente a un objeto que se encuentran en una relación inmediata y singular. Ahora bien, esta relación se refiere a la inmediatez pura, es decir, a la abstracción del ser de lo inmediato. Una vez que esta abstracción es disuelta en la referencia a un sujeto frente a un objeto, tenemos que la relación de la cual partíamos es un ejemplo de la inmediatez pura. Como ejemplo resulta que tanto sujeto como objeto quedan ya fuera del ser puro, lo abstracto se vuelve determinado y, en su determinación, dejan de ser algo inmediato. Se encuentran mediados el uno por el otro: “yo tengo la certeza *por medio* de un otro, que es precisamente la cosa; y ésta, a su vez, es en la certeza *por medio* de un otro, que es precisamente el yo.”¹⁰

Si analizamos la certeza sensible por el lado de su objeto, tenemos:

- a. lo que es de un modo simple e inmediato, esto es, la esencia
- b. lo que es por medio de un otro, esto es, lo no esencial.

La esencia es el objeto, lo no esencial es el sujeto cuyo saber del objeto, en este caso, sólo depende del objeto, por lo tanto, el objeto es indiferente a ser sabido o no y el sujeto sólo es lo no esencial, pues sólo sabe que es en el saber de su objeto, sólo es y no sabe nada de su objeto.

Lo importante, entonces, es ver cómo se manifiesta el objeto visto desde su

⁹ *Ibidem*. p.63.

¹⁰ *Ibidem*. p.64.

inmediatez y esencia, es decir, visto tal y como se manifiesta. Para esto Hegel nos introduce con la siguiente pregunta:

¿QUE ES EL ESTO?

El ser del esto, el objeto, se presenta bajo la doble figura del ahora y el aquí, bajo la doble figura de tiempo y espacio determinados. Por lo que corresponde preguntar ¿qué es el ahora?

“A la pregunta de ¿qué es el ahora? contestaremos, pues, por ejemplo: el ahora es la noche. Para examinar la verdad de esta certeza sensible, bastará un simple intento. Escribiremos esta verdad; una verdad no pierde nada con ser puesta por escrito, como no pierde nada tampoco con ser conservada. Pero si ahora este mediodía revisamos esta verdad escrita, no tendremos más remedio que decir que dicha verdad ha quedado ya vacía.”¹¹

A través de esta demostración Hegel distingue el ahora que se conserva (en el papel) del ahora mismo. El primero aparece como algo que es, como algo cierto, pero vemos que en realidad se ha quedado vacío y nombra algo que no es. El segundo, el ahora mismo, aparece como algo negativo que está mediado por la determinación del ahora que aparece como cierto, que se “conserva”. El ahora mismo es, precisamente, aquello que no se conserva cuando tratamos de atrapar el ahora en una palabra, en este caso la noche o el mediodía. Finalmente, el ahora mismo es ninguno de los dos, pues ambos pueden quedar vacíos de una manera obvia y simple como lo ilustra la cita. Esta es la negatividad del ahora. El ahora mismo es indiferente a su ser otro, es decir, es indiferente al ahora que se nombra: no importa qué ahora nombremos el ahora será siempre ahora.

¹¹ *Idem.*

Con la otra forma del esto: el aquí, sucede lo mismo:

*"El aquí es, por ejemplo, el árbol. Pero si doy la vuelta, esta verdad desaparece y se trueca en lo contrario: el aquí no es un árbol, sino que es una casa. El aquí mismo no desaparece, sino que es permanentemente en la desaparición de la casa, árbol, etc. El esto se revela, de nuevo, pues como una simplicidad mediada o como universalidad."*¹²

El esto, que es por medio de la negación, es lo que Hegel va a llamar un universal. Y lo universal va a ser lo verdadero de la certeza sensible.

*"Como un universal enunciamos también lo sensible; lo que decimos es: esto, es decir, el esto universal, o: ello es, es decir, el ser en general. Claro está que no nos representamos el esto universal o el ser en general, pero enunciamos lo universal; o bien no nos expresamos sencillamente tal como lo suponemos en esta certeza sensible. Pero, como advertimos, el lenguaje es lo más verdadero; nosotros mismos refutamos inmediatamente en él nuestra suposición, y como lo universal es lo verdadero de la certeza sensible y el lenguaje sólo expresa a este algo verdadero, no es en modo alguno posible decir nunca un ser sensible que nosotros suponemos."*¹³

La suposición mediante la cual referimos al universal de la certeza sensible nunca alcanza a decir aquello que nombra. Aquello que el término nombra es tan abstracto que con el solo intento de tocarlo ya se nos fue de las manos. Siendo la esencia, es lo más general de todo: nos dice el todo y a la vez no nos dice nada. Es así, como la verdad de la certeza sensible, que parecía la más rica de todas, deviene en la más pobre.

Lo esencial de esta universalidad, que aparece como el ser puro de la

¹² *Ibidem.* p 65.

¹³ *Idem.*

certeza sensible, no es lo inmediato de esta certeza, sino la mediación y la negación que hacen de nuestra primera suposición una verdad vacía. El ser determinado como la abstracción es el universal puro que vuelve indiferente nuestra primera suposición.

Por esto, los términos de los cuales partíamos al analizar el objeto de la certeza sensible se invierten. Lo universal del objeto hace del objeto algo inesencial, ya no importa de cuál aquí o de cuál ahora hablemos. Lo que se vuelve importante es el saber, es decir, el hecho de que alguien sepa este aquí o este ahora. La verdad del objeto, o de la suposición que se haga del objeto, está en el sujeto: en que sea mi objeto, en que yo sepa de él. La certeza sensible ha dejado de lado el objeto y se ha replegado en el sujeto, en el yo.

*"La fuerza de su verdad reside ahora, pues, en el yo, en la inmediatez de mi vista, de mi oído, etc.; la desaparición del ahora y el aquí singulares que nosotros suponemos se evita porque yo los tengo... Pero la certeza sensible en esta relación experimenta en sí misma la misma dialéctica que en la relación anterior. Yo, éste, veo el árbol y afirmo *el árbol como el aquí*; pero otro yo ve la casa y afirma que el aquí no es un árbol, sino que es la casa. Ambas verdades encierran el mismo título de legitimidad, que es el carácter inmediato del ver y la seguridad y la aseveración de ambas en cuanto a su saber; pero una de ellas desaparece en la otra."*¹⁴

Si analizamos la certeza sensible por el lado del sujeto, tenemos:

- a. el yo singular
- b. el yo universal.

El yo singular es el que desaparece cuando un otro yo afirma otro aquí. Es

¹⁴ *Ibidem.* p.66.

decir, cuando alguien más que yo dice algo que niega lo que yo dije, entonces, la certeza de mi afirmación desaparece.

El yo universal es el yo que permanece más allá de las afirmaciones singulares que se contraponen y niegan unas a otras. Es indiferente a cuál sea el yo que habla. Se mantiene por medio de lo negativo.

Al hablar, siempre suponemos un yo singular pero, en realidad, nos referimos al universal. El singular es innombrable. Cada vez que lo nombramos, decimos otra cosa de lo que queríamos nombrar, nombramos el singular pero decimos el universal: el yo que se mantiene en mi afirmación.

Vemos, entonces, que la certeza inmediata que nos brindaba el sujeto al afirmar su objeto no es inmediata. La afirmación del yo es cierta por medio del universal que la mantiene.

Ahora, tanto el objeto como el sujeto en su inmediatez han pasado a ser lo no esencial de la certeza sensible.

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

así de ella toda la contraposición que en lo anterior se encontraba.”¹⁵

La certeza sensible, ahora, no se trata de un sujeto frente a un objeto sino que se trata de una experiencia. La experiencia de la certeza sensible es lo verdadero de esta figura que estamos analizando. Su verdad consiste en la inmediatez de su movimiento. Su movimiento se mantiene en una relación que permanece igual a sí misma, la relación entre el sujeto y el objeto. Lo importante de esta relación es su inmediatez. No podemos tratar de atrapar esta inmediatez, si lo hiciéramos, en ese momento se desdoblaría y superaría la figura de la certeza sensible.

El ser de este movimiento, es decir de lo inmediato que se nos muestra en la certeza sensible, lo podemos ver a través del ejemplo del ahora en los siguientes puntos.

1. “Indico el ahora, que se afirma como lo verdadero, pero lo indico como algo que ha sido o como algo superado, con lo que supero la primera verdad.”¹⁶

Ahora es medianoche (primera verdad)

Ahora es mediodía, ahora no es medianoche (superación de la primera verdad)

2. “Ahora, afirmo como la segunda verdad que lo que *ha sido* está superado.”¹⁷

¹⁵ *Ibidem*, p.67.

¹⁶ *Ibidem*, p.68.

¹⁷ *Idem*.

Ahora no es medianoche (segunda verdad o término medio)

3. "Pero lo que ha sido no es; supero lo que ha sido o el ser superado, o sea la segunda verdad, negando con ello la negación del ahora y retornando así a la primera afirmación: el ahora es."¹⁸

Ahora no es medianoche, no es ahora (superación de la segunda verdad)

Por lo tanto, ahora es medianoche, es ahora. (retorno a la primera verdad)

"El ahora y la indicación del ahora están constituidos, pues, de tal modo que ni el ahora ni la indicación del ahora son algo inmediatamente simple, sino un movimiento que lleva en sí momentos distintos; se pone el *esto*, pero lo que se pone es más bien *un otro* o el esto es superado; y este *ser otro* o superación de lo primero es *nuevamente superado*, a su vez, retornándose así a lo primero. Pero este primero reflejado en sí no es exactamente lo mismo que primeramente era, es decir, algo *inmediato*, sino que es cabalmente *algo reflejado en sí* o algo *simple*, que permanece en el ser otro lo que es: un ahora que es absolutamente muchos ahora; y esto es el verdadero ahora, el ahora como día simple, que lleva en sí muchos minutos, y este ahora es, asimismo, muchos ahora, y así sucesivamente. La *indicación* es, pues, ella misma el movimiento que expresa lo que el ahora es en verdad, es decir, un resultado o una pluralidad de ahoras compendiada; y la indicación es la experiencia de que el ahora es *universal*."¹⁹

En esto consiste la dialéctica hegeliana. De la cual derivamos el universal hegeliano: con respecto a la certeza sensible lo que importa es este movimiento, y la verdad de la dialéctica es la historia de este movimiento. A este movimiento no le importa nada más que él mismo, lo que hemos hecho aquí es accidental para el movimiento. La conciencia inmersa en su movimiento no hace más que vivirse a sí misma repitiendo una y otra vez su certeza sin siquiera darse cuenta o recordarlo. La singularidad de la

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ *Idem.*

cosa se toma aislada del movimiento, se abstrae de éste. Por ello para Hegel la singularidad es abstracta. Con respecto al universal, éste es lo más concreto de todo, pues es tomado desde el movimiento y no abstraído de él. Y aunque el universal resulta ser lo más verdadero y rico de contenido, en realidad nos dice muy poco acerca de la cosa.

La universalidad de la certeza sensible no es la certeza de que porque yo veo algo puedo asegurar su existencia y su verdad. Porque eso que yo veo que parecía simple e inmediato es en realidad el resultado de una mediación negativa, aquí su verdad. Lo inmediato es la relación que yo establezco con ello pero sólo como manifestación, como proceso es lo contrario. En el proceso aquello que parecía concreto y objetivo se trueca en abstracto y subjetivo: El ahora que es mediodía se abstrae del ahora mismo, del ahora que es, y es el ahora de un yo que lo nombra. El ahora mismo es el universal concreto en cuanto es el ahora que es, pero de éste no podemos decir nada, al nombrarlo lo hemos abstraído de la certeza sensible. Al hacer esta abstracción salimos de la certeza sensible y lo que aquí analizamos es precisamente la certeza sensible.

Ahora bien, si yo voy más allá de este movimiento y trato de atraparlo en el lenguaje, en la indicación, nombrando el universal tal y como hemos dicho que es, supero la inmediatez de la certeza sensible y me enfrento al momento de la percepción, es decir, percibo un objeto. Pasamos, entonces, a otro momento de la figura de la conciencia...

Primer encuentro. Capítulo II. El espíritu.

Hemos empezado a navegar las páginas de la Fenomenología del espíritu. El barco zarpó y llevamos todas las herramientas necesarias para sobrevivir en él, desenvolvemos con confianza y sobretodo disfrutar los panoramas que este viaje nos ofrece. Tendremos nuestro primer encuentro con Hegel. En este encuentro han surgido dos preguntas: ¿Qué es el espíritu? ¿De qué manera el espíritu se vuelve una figura necesaria para el desarrollo de la conciencia? Para responder estas preguntas consideré necesario rastrear el término en cuestión desde que aparece como tal, esto me remitió al momento de la autoconciencia²⁰, momento a partir del cual se gesta lo que Hegel denominará: realidad espiritual. Después tomé en cuenta la descripción del momento en el que la razón se sabe espíritu, en donde encontramos los elementos necesarios para llegar a una comprensión satisfactoria del término. Para reforzar esto he analizado el último apartado del texto: "El saber absoluto". En donde podremos ver claramente la función del término dentro del sistema que nos propone La Fenomenología del espíritu. La búsqueda que emprendí para encontrar respuestas satisfactorias a estas preguntas me llevó a analizar el fundamento de la necesidad del espíritu dentro del sistema hegeliano. Este último punto se desarrollará en la parte final del presente capítulo. Al ser éste el primer encuentro con Hegel, me gustaría enfatizar que es Hegel quien nos habla, es él quien nos da las respuestas. He tratado de mostrar de una manera fiel su pensamiento al respecto del tema que me interesa: el

²⁰ Considerando que este trabajo no consiste en una exposición exhaustiva de la Fenomenología del espíritu, y que mi investigación tiene como objetivo el análisis crítico de un aspecto muy específico del concepto espíritu, no desarrollaré el momento de la autoconciencia, sólo me referiré a ésta como punto de partida. En procura de no romper la estructura de mi argumentación y bajo la consideración de que, si bien este apartado del texto nos brinda elementos fundamentales para comprender al espíritu en su desarrollo, no son estos elementos los que están en cuestión en este trabajo.

espíritu como el sujeto-objeto del proceso de conocimiento. Como todo primer encuentro uno debe tener la calma suficiente para sentarse a escuchar, luego entonces, tras conocer más profundamente a nuestro interlocutor, empezar una plática abierta en la cual lo interesante serán las discusiones que se logren entablar. Por ahora navegaremos libremente, sin temor de no saber lo que encontraremos, abiertos a un nuevo universo, abiertos a explorar las aguas de La Fenomenología del espíritu.

Una vez que la conciencia supera la inmediatez de la certeza sensible: su objeto, vive la figura de la percepción y la figura del entendimiento, ella tiene la experiencia de la infinitud: el entendimiento sólo se experimenta a sí mismo. Es decir, la conciencia se sabe pensando un objeto y se regocija en ello. La conciencia es, entonces, autoconciencia. Y como autoconciencia, al pensarse a sí, se enfrenta ahora a otra conciencia autoconsciente, a otra autoconciencia. Este momento es, para Hegel, el momento mismo de la verdad de la conciencia, en cuanto la conciencia se vive a sí misma, vive su objeto (*el del entendimiento*), y se vive en un mundo con otras autoconciencias iguales a ella. Este ser otro aparece a la autoconciencia como su objeto. Su primer encuentro con el otro implica un conflicto cuya resolución será el reconocimiento, doble y recíproco, de un otro. Tanto una autoconciencia como la otra se reconocen mutuamente. La autoconciencia sentirá su vida amenazada y luego se reconciliará: sabrá que el otro es, precisamente, la posibilidad de su vida. Por lo que el otro no será más un objeto: es un otro igual a mí, con voluntad propia, es apetencia.

“Es una autoconciencia para una autoconciencia. Y solamente así, en realidad,

pues solamente así deviene para ella la unidad de sí misma en su ser otro; el *yo*, que es el objeto de su concepto, no es en realidad *objeto*; y solamente el objeto de la apetencia es *independiente*, pues ésta es la sustancia universal inextinguible, la esencia fluida igual a sí misma. En cuanto una autoconciencia es el objeto, éste es tanto yo como objeto. Aquí está presente ya para nosotros el concepto del *espíritu*. Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*. La conciencia sólo tiene en la autoconciencia, como el concepto del espíritu, el punto de viraje a partir del cual se aparta de la apariencia coloreada del más acá sensible y de la noche vacía del más allá suprasensible, para marchar hacia el día espiritual del presente.”²¹

El espíritu, “Esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*”²², surge como el concepto, como comunidad de autoconciencias. El espíritu es la unidad dialéctica de los sujetos. Y los sujetos tienen su ser en el espíritu como sustancia.

El capítulo correspondiente a la razón inicia con el siguiente párrafo:

“En el pensamiento captado por ella de que la conciencia *singular* es en sí esencia absoluta, la conciencia retorna a sí misma. Para la conciencia desventurada, el *ser en sí* es el *más allá* de sí misma. Pero su movimiento la ha llevado al siguiente resultado: la singularidad, en su desarrollo total, o la singularidad que es *conciencia real*, ha sido puesta como lo *negativo* de sí misma, es decir, como el extremo *objetivo* o ha desgajado de sí su ser para sí, convirtiéndolo en el ser; de este modo, ha devenido también para la conciencia su *unidad* con este universal que, para nosotros, no cae ya fuera de ella, puesto que lo singular superado es lo universal; y, como la conciencia se

²¹ *Ibidem*. p.p.112-113

²² *Ibidem* p.113

mantiene a sí misma en esta su negatividad, su esencia es en ella como tal. Su verdad es aquello que en el silogismo, en el que los extremos aparecían absolutamente disociados, se manifestaba como el término medio que anuncia a la conciencia inmutable que lo singular ha renunciado a sí y a lo singular que lo inmutable no es ya un extremo para él, sino que se ha reconciliado con él. Este término medio es la unidad que encierra un saber inmediato de ambos y los relaciona entre sí y la conciencia de su unidad que anuncia a la conciencia, y con ello se anuncia a sí misma la certeza de ser toda realidad."²³

La conciencia es razón, una vez que se sabe a sí misma en su universalidad. Una vez que ya no se siente amenazada por el mundo exterior. Es decir, el mundo que aparecía como extraño, el otro que aparecía como objeto, ella misma que aparecía como un más allá impenetrable, son ahora todos ella misma, ella es, entonces, toda realidad. La conciencia se sabe y se reconoce en su proceso de vida y empieza a observar este proceso. La conciencia que es ya autoconsciente, se ha recuperado a sí misma, ha reconocido el mundo, ha reconocido a otra autoconciencia, y ha superado a ambos. Esta conciencia que es autoconciencia y razón se enfrenta ahora al mundo de una manera distinta. Tiene la distancia necesaria para observarlo, hablar de él y legislarlo. Tiene la distancia necesaria para reconocer su obrar en el mundo. Para Hegel, en esta nueva figura la conciencia va a distinguir la vida universal de la vida singular, en este distinguir no habrá ya diferencia alguna. Su certeza de ser toda realidad será la sustancia del mundo, será espíritu.

Esto va a ser la limitación del individuo. El individuo no lo es todo y no puede obrar sólo para sí. La manifestación del espíritu va a ser el

²³*Ibidem.* p.143

reconocimiento de este individuo en comunidad: con el mundo sobre el cual reflexiona, como naturaleza orgánica e inorgánica, con los otros, con los cuales se relaciona, como autoconsciencias iguales a sí mismo. Es así como el individuo pierde su identidad, porque sabe que su identidad está más allá de él, su identidad es relacional. Este saber su identidad más allá de él va a ser representado por la religión como experiencia de sí en la inmediatez. El espíritu va a conceptualizar su identidad en el saber absoluto.

“La autoconciencia ha encontrado la cosa como sí misma y se ha encontrado a sí misma como cosa; es decir, *para la autoconciencia la cosa es en sí* la realidad objetiva. No es ya la certeza *inmediata* de ser toda realidad, sino la certeza para la que lo inmediato en general tiene la forma de algo superado, de tal modo que su *objetividad* solamente vale como la superficie cuyo interior y esencia es la *autoconciencia misma*. Por tanto, el objeto con que ésta se relaciona de un modo positivo es una autoconciencia; este objeto es en la forma de la coseidad, es decir, es *independiente*; pero la autoconciencia tiene la certeza de que este objeto independiente no es algo extraño para ella; sabe, así, que es reconocida *en sí* por él; la autoconciencia es el *espíritu* que abriga la certeza de tener la unidad consigo misma en la duplicación de su autoconciencia y en la independencia de ambas. Esta certeza es la que ahora tiene que elevarse ante él a verdad; lo que vale para ella, el que sea *en sí* y en su certeza interior, debe entrar en su conciencia y llegar a ser *para ella*”²⁴

Por lo tanto:

“La razón es espíritu en tanto que eleva a verdad la certeza de ser toda realidad y es consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma.”²⁵

El espíritu es el fundamento ético real. El espíritu “es la sustancia y la esencia universal, igual a sí misma y permanente -el incommovible e

²⁴ *Ibidem*. p.208

²⁵ *Ibidem* p 259

irreductible *fundamento y punto de partida* del obrar de todos- y su *fin* y su *meta*, como el *en sí* pensado de toda autoconciencia. Esta sustancia es *asimismo*, la *obra universal*, que se engendra como su unidad e igualdad mediante el *obrar* de todos y de cada uno, pues es el *ser para sí*, el sí mismo, el obrar.²⁶ Es decir, una vez que la autoconciencia se reconoce en comunidad con las otras autoconciencias a través del obrar, y que ve en esta comunidad la posibilidad de crear un mundo y una cultura, la posibilidad de tener historia, el espíritu se vuelve, para ella, el sujeto de esta historia. Pues el espíritu es la universalidad de todas las singularidades conscientes.

Esta universalidad es la que va a dar un sentido y un fin a la individualidad autoconsciente. El espíritu, por ser la sustancia y la esencia universal que se manifiesta en la particularidad del obrar de los individuos, va a ser, a la vez, sujeto y objeto del proceso de conocimiento. Va a ser el que conoce, a través de los individuos, y lo que se conoce, el proceso que los individuos llevan a cabo mediante el desarrollo de la conciencia. El individuo frente a la realidad del espíritu se vuelve objeto, se vuelve la particularidad dentro de un todo que no es él mismo sino que es el espíritu. Reconocerse como concepto en el espíritu será el saber absoluto.

"Como la sustancia, el espíritu es la inmutable y justa igualdad consigo mismo; pero, como ser para sí, es la esencia que se ha disuelto, la esencia bondadosa que se sacrifica, en la que cada cual lleva a cabo su propia obra, que desgarrar el ser universal y toma de él su parte. Esta disolución y singularización de la esencia es cabalmente el momento del obrar y el sí mismo de todos; es el movimiento y el alma de la sustancia y la esencia

²⁶ *Ibidem.* p.p.259-260

universal efectuada. Y precisamente por ello, porque es el ser resuelto en el sí mismo, es por lo que no es la esencia muerta, sino la esencia *real y viva*.

El espíritu es, así, la esencia real absoluta que se sostiene a sí misma. Todas las figuras anteriores de la conciencia son abstracciones de este espíritu; son el analizarse del espíritu, el diferenciar sus momentos y el demorarse en momentos singulares. Este aislamiento de tales momentos tiene al espíritu mismo como *supuesto* y *subsistencia*, o existe solamente en el espíritu, que es la existencia. Estos momentos, aislados de esta manera, tienen la apariencia de *ser* como tales; pero, su progresión y su retorno a su fundamento y esencia muestran que son solamente momentos y magnitudes llamadas a desaparecer; y aquella esencia es precisamente este movimiento y esta disolución de tales momentos."²⁷

El saber absoluto se constata en tres momentos.

1ero. El contenido simple del sí mismo que se demuestra como el ser.

En este momento el espíritu se sabe toda realidad en su inmediatez como pensamiento y en la unidad simple del saber. Es decir, el espíritu recupera para sí el contenido de la religión y es consciente de ser este contenido, así como de que este contenido es todo. La religión ya entrañaba la verdad pero como representación, como algo inmediato a la conciencia autoconsciente, como algo inmediato al espíritu. La verdad entonces ya no es sólo un en sí representado en la religión, sino que ahora es la certeza de sí del espíritu.

2do. La ciencia, como el concebirse del sí mismo.

Esta certeza de sí adopta la forma de la objetividad en el concepto. Como objetividad es para sí. Este ser para sí es la ciencia, es el saber. El saber es la reflexión que el espíritu hace de su movimiento dialéctico en cada una de sus figuras. El espíritu tiene conciencia de que el perderse en sus figuras es

²⁷ *Ibidem.* p.260

el mantenerse en su esencia como sustancia y que éste es el sentido de su movimiento. Así es como el espíritu se sabe objeto y sujeto:

“Pues la experiencia consiste precisamente en que el contenido -que es el espíritu- sea *en sí*, sustancia y, por tanto, *objeto* de la *conciencia*. Pero esta sustancia que es el espíritu es su *devenir* hacia lo que él *en sí* es; y solamente como este devenir que se refleja dentro de sí es, en sí, en verdad, espíritu.”²⁸

El espíritu que se sabe objeto y sujeto se relaciona con el tiempo y en el tiempo. Es decir, el tiempo es el elemento que aparece fuera de sí. Este sujeto-objeto que es ciencia (saber de sí) se enfrenta al tiempo como un otro, un otro vacío e indeterminado. Y es en el tiempo que hace la experiencia de sí y la reflexión de esta experiencia, es en el tiempo que llena de contenido este otro vacío e indeterminado. Recuperando, así, su ser otro en el tiempo como espíritu. Por eso:

“El tiempo es el concepto mismo que es allí y se representa a la conciencia como intuición vacía; de ahí que el espíritu se manifieste necesariamente en el tiempo y se manifiesta en el tiempo mientras no *capta* su concepto puro, es decir, mientras no ha acabado con el tiempo. El tiempo es el sí mismo puro externo intuido, no captado por el sí mismo, el concepto solamente intuido; al captarse a sí mismo, el concepto supera su forma de tiempo, concibe lo intuido y es intuición concebida y concipiente. El tiempo se manifiesta, por tanto, como el destino y la necesidad del espíritu aún no acabado dentro de sí mismo, -la necesidad de enriquecer, la participación que la autoconciencia tiene en la conciencia-, la necesidad de poner en movimiento la *inmediatez del en sí* -la forma en que la sustancia es en la conciencia-, o a la inversa, tomando el en sí como lo interior, la necesidad de realizar y revelar lo que sólo interiormente es, es decir, reivindicarlo para la certeza de sí mismo.”²⁹

Son estos dos aspectos de la ciencia lo que hace que este “...hacer brotar la

²⁸ *Ibidem* p.p.468-469

²⁹ *Ibidem*. p.468

forma de su saber de sí (sea) el trabajo que el espíritu lleva a cabo como *historia real*.”³⁰

Por otro lado, Hegel enfatiza el lugar del sujeto como individuo frente a la ciencia concebida de este modo. Enfatiza que el individuo no debe sentirse desgajado del proceso, ni enajenado en el espíritu. Pues su realidad está en el espíritu mediante el movimiento dialéctico del mismo. El yo es igual a yo en su particularidad, así como el espíritu es para sí en su objetividad, ambos son recuperados, el uno frente a la realidad del otro, como sustancia. Este recuperarse mutuamente es la identidad del mundo, es la vida misma. El individuo no actúa aislado de este movimiento como un tercer elemento sin correlativo propio. El individuo debe reconciliar su sustancia como espíritu enajenando su sí mismo en su obrar, así como el espíritu debe reconciliar su sustancia enajenándose en la historia. La diferencia está en que la enajenación del espíritu es a través del individuo concreto en su actuar y por eso la sustancia del individuo es espíritu. Por esto la subjetividad no puede nunca perderse en el espíritu, ya que es en ella que éste se manifiesta.

“El yo no tiene por qué aferrarse a la *forma* de la *autoconciencia* contra la forma de la sustancialidad y objetividad, como si tuviese miedo a su enajenación; la fuerza del espíritu consiste más bien en permanecer igual a sí mismo en su enajenación y, como lo que es *en y para sí*, en poner el *ser para sí* solamente como momento, como se ponía el ser en sí; ni el yo es tampoco un tercer elemento que rechace las diferencias arrojándolas al abismo de lo absoluto y proclamando su igualdad en el mismo, sino que el saber consiste más bien en esta aparente inactividad que se limita a considerar cómo lo

³⁰ *Ibidem*, p.469

diferente se mueve en él mismo y retorna a su unidad.”³¹

3ero. El espíritu concebido, en su retorno a la inmediatez que es allí.

El espíritu, tras recuperar su verdad en la ciencia, sabe su limitación. El espíritu no puede dejar de enajenarse en este su proceso. Pues el saber absoluto, como ya se había mencionado, no es el resultado como final lineal de una ecuación, sino el resultado como un proceso necesario cuyo movimiento dialéctico no puede detenerse.

“...El saber no se conoce solamente a sí, sino que conoce también lo negativo de sí mismo o su límite. Saber su límite quiere decir saber sacrificarse. Este sacrificio es la enajenación en la que el espíritu presenta su devenir hacia el espíritu, bajo la forma del libre *nacacer contingente*, intuyendo su *sí mismo* puro como el *tiempo* fuera de él, y, asimismo, su *ser* como espacio. Este último devenir del espíritu, *la naturaleza*, es su devenir vivo e inmediato; la naturaleza, el espíritu enajenado, no es en su ser allí otra cosa que esta eterna enajenación de su *subsistencia* y el movimiento que instaura al *sujeto*.”³²

A esto se contraponen el devenir histórico del espíritu. Es a lo largo de los siglos que se manifiesta su reiterada enajenación. La manifestación sólo puede ser a través de un sujeto en su actuar, por lo tanto, este saber de sí no tiene final. Los momentos no se recuperan a través de los sujetos de generación en generación sino que siempre vuelven a sucederse. Es decir, una persona a lo largo de su vida vive su proceso dialéctico como conciencia, pero el hecho de que durante su vida llegue a reconocerse como espíritu no hace que otras personas nazcan ya con la experiencia del saber absoluto. Cada persona tiene que vivir su proceso propio y ninguna

³¹ *Ibidem* p 471

³² *Ibidem* p.472

experiencia ajena lo exime de su propia experiencia. Generación tras generación, este proceso se repite.

Lo único que se recupera es el recuerdo. La herencia de esta experiencia siempre añade algo al siguiente proceso. Este recuerdo sí tiene la posibilidad de ser progresivo. Pues, aún cuando parezca que se empieza nuevamente de cero, se empieza siempre a partir de lo anterior como en el caso de todas las configuraciones analizadas a lo largo de la Fenomenología del espíritu. De aquí parte Hegel para la consideración de su filosofía de la historia. El espíritu vive su proceso inagotable no sólo a través de los individuos, quienes van acumulando sus experiencias en la elaboración de la ciencia, sino también a través de la historia de ellos como comunidad, como espíritu, acumulando sus experiencias como cultura.

"La meta, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu tiene como su camino el recuerdo de los espíritus como son en ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino. Su conservación vista por el lado de su ser allí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia, pero vista por el lado de su organización conceptual es la ciencia del saber que se manifiesta, uno y otro juntos, la historia concebida, forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería la soledad sin vida; solamente

*del cáliz de este reino de los espíritus
rebosa para él su infinitud."*³³

Así concluye la ciencia de la experiencia de la conciencia.

Vimos cómo el espíritu se vuelve una figura necesaria para el desarrollo de

³³ *Ibidem* p.473

la conciencia. El espíritu es sujeto-objeto del proceso de conocimiento. Tenemos, entonces, que la experiencia de la conciencia es la experiencia del espíritu. Y que el movimiento que podemos analizar a través de la conciencia no es más que la vida del espíritu hecha historia.

“Queremos concebir la conciencia, preguntamos lo que para ella es el mundo, lo que la conciencia da como su verdad. En su objeto descubrimos la propia conciencia objetivamente y, en la historia de sus objetos, es su propia historia lo que vamos a leer. Inversamente, y esto tiene que ver con el idealismo subjetivo, la conciencia debe descubrir que esta historia es la suya y que, al concebir su objeto, se concibe a sí misma. Al término, de esta fenomenología, el saber del saber no se opondrá a ninguna otra cosa; en efecto, será, de acuerdo con la propia evolución de la conciencia, autosaber y saber del objeto. Y como este objeto, lo Absoluto de Hegel, es el espíritu en su riqueza plenaria, se podrá decir que es el espíritu el que se sabe a sí mismo en la conciencia y que la conciencia se sabe como espíritu. En tanto que saber de sí mismo, no será lo Absoluto más allá de toda reflexión, sino lo Absoluto que reflexiona sobre sí. En este sentido, será Sujeto y no ya solamente Substancia.”³⁴

El espíritu es la figura primordial de este desarrollo, es su sentido último, su principio y su fin. Cuando hablamos del espíritu concebido en su concepto, hablamos, de la realidad espiritual del sujeto: la realidad del sujeto en su relación a otros o su verdadera realidad. El espíritu es un universal. Pero un universal que se refiere a lo más concreto de la realidad: es lo que es. Universalidad para la cual el individual se torna en lo más abstracto: lo más vacío de espíritu en cuanto desgajado de la totalidad. Esta totalidad que nombramos como espíritu, la comunidad de los individuos, es una totalidad concreta. Para Hegel, la tensión dialéctica entre el yo y el nosotros que nos da como concepto el espíritu, por abstracta que parezca, es el más fiel reflejo de lo que las cosas son, por esto, no hay

³⁴ Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*, p.23.

nada más concreto que el espíritu. Frente a esto, la conciencia es sólo una abstracción del espíritu. Y su obrar sólo cobra sentido una vez que se reconoce como el obrar de todos, una vez que reconoce el fundamento ético de su actuar.

Antes de concluir esta parte de mi exposición quisiera recalcar mediante la siguiente cita (correspondiente al capítulo de la "Razón"), cómo y cuándo, en mi opinión, Hegel introduce la necesidad del espíritu en este desarrollo.

"De lo anterior se desprende que en la observación del ser allí configurado la razón sólo puede presentarse *como vida en general*, pero una vida que, en su diferenciación, no tiene realmente en sí misma una seriación y organización racional y que no es un sistema de figuras basado en sí mismo. -Si en el silogismo de la configuración orgánica el término medio, en el que la especie y su realidad caen como individualidad singular, llevase en sí mismo los extremos de la universalidad interna y de la individualidad universal, este término medio tendría en *el movimiento* de su realidad la expresión y la naturaleza de la universalidad y sería el desarrollo que se sistemizaría a sí mismo. Así, pues, la *conciencia* en el espíritu universal y su singularidad o la conciencia sensible tiene por término medio el sistema de las configuraciones de la conciencia, como una vida del espíritu que se ordena hacia un todo; es el sistema que aquí consideramos y que tiene su ser allí objetivo como historia del mundo. Pero la naturaleza orgánica no tiene historia alguna; desde su universal, que es la vida, desciende inmediatamente a la singularidad del ser allí, y los momentos unidos en esta realidad, los momentos de la simple determinabilidad y de la vitalidad singular, producen el devenir solamente como el movimiento contingente en el que cada uno de ambos momentos es activo en la parte que le toca y el todo se mantiene; ahora bien, esta movilidad se limita *para sí misma* solamente al punto que le corresponde, porque el todo no se halla presente en él, y no se halla presente porque no es aquí como todo *para sí*."³⁵ (el subrayado es mío)

Vemos aquí que para Hegel el proceso de conocimiento tiene que ser seriación y organización racional (con intervención o reflexión de la

³⁵ *Ibidem.* p.p 178-179

razón). En contraposición, la vida como tal no posee tal seriación y organización racional. Por lo que, Hegel no admite propiamente historia en la contingencia del devenir de la naturaleza, pues para él la historia no puede ser contingente como tampoco puede ser mero devenir. La historia es la enajenación del espíritu que se sabe a sí mismo y se sacrifica para seguir desarrollándose. La historia es, por un lado, la experiencia vivida por una conciencia, por otro, esta experiencia recuperada desde la reflexión. La historia tiene un sentido y es sentido ella misma, ella no puede ser un simple transcurrir sin reflexión ni sistematización racional. El sentido de la historia, para Hegel, es la seriación y organización racional del proceso de vida que se manifiesta a través de la conciencia. Por esto, el momento en el que la razón se encuentra al observar y legislar su mundo, no es el momento de la verdad. Este observar y legislar, sin el reconocimiento del espíritu como fundamento ético, son más bien acciones arbitrarias que sólo experimentan a la razón como facultad y no como verdad.

Por el lado del método dialéctico, esto se argumenta mediante la necesidad de la presencia de un término medio que la inmediatez de la naturaleza no presenta en ella misma. El término medio sólo está presente en la interacción de una conciencia con sus objetos. Una conciencia inmersa en su proceso de vida y conocimiento. El término medio, la negatividad que hace de aquello que aparece como inmediato una simple apariencia, invierte la primera verdad para posteriormente recuperarla como lo que en realidad es, como proceso, como espíritu. Esa naturaleza aparentemente contingente e independiente a una conciencia, se torna

esencia y sentido.

La necesidad del espíritu aparece como fundamento de todos los actos de la conciencia. Sin este fundamento, el pensar, el actuar, el conocer, se quedan vacíos de todo contenido real. Y se piensa, se actúa y se conoce en tanto hay un fundamento para ello, en tanto la conciencia es espíritu, en tanto la unidad del espíritu se sacrifica en la conciencia. Hegel piensa la necesidad del espíritu a partir del momento en que el movimiento dialéctico se continúa una y otra vez como se continúa sin cesar la vida de una conciencia en sus ilimitadas posibilidades de conocimiento. En este momento, surge el desconcierto de que el saber absoluto, o de lo absoluto, es o imposible, o impenetrable a la conciencia. El espíritu en su función regulativa viene a resolver esta limitación, viene a hacer girar el movimiento de tal manera que nunca culmine pero que sea un movimiento acabado en tanto la conciencia logra penetrar el absoluto desde el saber. Siendo el saber mismo: saber del absoluto, y el absoluto: el saber que se manifiesta en el concepto.

Concluyo de esto que la necesidad para Hegel no está en la realidad sino en su concepto y por eso él afirma el concepto como toda realidad. De lo cual quiero dejar establecido que dentro del movimiento dialéctico, cuyo desarrollo y características hemos analizado, el universal va a ser prioritario frente a lo individual. Lo cual se ha visto ya claramente. Por lo tanto, al hablar del fundamento ético, el obrar con sentido universal va a ser prioritario frente al obrar meramente individual. Pues el universal tendrá siempre como término medio: las particularidades que mantienen

su universalidad.

Para apoyar lo dicho con respecto al fundamento de la necesidad del espíritu me remitiré a la siguiente cita:

“En la enumeración de estas diferentes facultades, la observación se atiene al lado universal; la unidad de estas múltiples capacidades es el lado contrapuesto a esta universalidad, es la individualidad *real*. A su vez, el aprehender y enumerar las individualidades reales diferenciadas de tal modo que un hombre se incline más a esto y el otro a aquello, que el uno tenga más entendimiento que el otro, lleva en sí, sin embargo, algo mucho menos interesante que incluso la enumeración de las especies de insectos, de musgos, etc.; pues éstas dan derecho a la observación a tomarlas así, como algo singular y carente de concepto, ya que forman parte del elemento de la individualidad contingente. Por el contrario, el tomar la individualidad consciente carente de espíritu como una manifestación singular que es, entraña lo contradictorio de que su esencia es lo universal del espíritu. Sin embargo, al mismo tiempo, en la forma de la universalidad, encuentra su ley y parece ahora tener un fin racional y cumplir una función necesaria.”³⁶ (el subrayado es mío)

Ahora bien, lo dicho hasta aquí se refiere, por decirlo de algún modo, a la *gestación del espíritu inmerso en su propio movimiento y desarrollo*. Hegel introduce el problema del conocimiento como un proceso de la conciencia, proceso del cual desprende que de lo que se trataba no era de la conciencia sino del espíritu, momento en el cual la conciencia queda *subsumida*, dialécticamente, al espíritu. Hemos visto las características del concepto espíritu y el fundamento del mismo. Me voy a referir al espíritu como concepto, sin dejar de lado su realidad concreta y universal, sin dejar de lado todo lo analizado a lo largo de este capítulo con respecto a qué debemos entender por espíritu, es decir, no como mero concepto nominal.

³⁶ *Ibidem* p.p.182-183

Lo importante es clarificar el aspecto fundamental del concepto "espíritu" dentro de la filosofía hegeliana. Una vez que Hegel elabora la fenomenología de este concepto, el mismo toma vigor e independencia frente a lo que se nos presentó inicialmente como un proceso de la conciencia. Este, el concepto de espíritu, se vuelve el sujeto (objeto) del sistema hegeliano. Ya en el prólogo, el cual se sabe fue escrito posteriormente, Hegel deja claro que de lo que se trata es del espíritu. En el prólogo encontramos la reflexión del proceso desde su resultado y no desde su gestación o movimiento.

A manera de acotación vale la pena mencionar que, a lo largo de la introducción de la Fenomenología del espíritu, Hegel sólo hace tres referencias al espíritu y, me atrevería a decir, ninguna de ellas es de algún modo categórica.

"..., como el camino de la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber o como el camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones como otras tantas estaciones de tránsito que su naturaleza le traza, depurándose así hasta elevarse al espíritu y llegando, a través de la experiencia completa de sí misma al conocimiento de lo que en sí misma es."³⁷

"En cambio, el escepticismo proyectado sobre toda la extensión de la conciencia tal como se manifiesta es lo único que pone al espíritu en condiciones de poder examinar lo que es verdad, en cuanto desespera de las llamadas representaciones, pensamientos y opiniones naturales, llámense propias o ajenas, pues esto le es indiferente, y que son las que siguen llenando y recargando la conciencia cuando ésta se dispone *precisamente* a realizar su examen, lo que la incapacita en realidad para lo que trata de emprender."³⁸

³⁷ *Ibidem.* p.54

³⁸ *Ibidem.* p.55

*"Impulsándose a sí misma hacia su existencia verdadera, la conciencia llegará entonces a un punto en que se despojará de su apariencia de llevar en ella algo extraño que es solamente para ella y es como un otro y alcanzará, por consiguiente, el punto en que la manifestación se hace igual a la esencia, en el que, consiguientemente, su exposición coincide precisamente con este punto de la auténtica ciencia del espíritu y, por último, al captar por sí misma esta esencia suya, la conciencia indicará la naturaleza del saber absoluto mismo."*³⁹

En estas tres referencias el sujeto es la conciencia, y lo que se dice del espíritu es en relación a lo que de ella nos está diciendo Hegel. Aún cuando en la última cita ya Hegel nos habla de una ciencia auténtica del espíritu, esta expresión dentro de su contexto está vacía de contenido conceptual, es decir, no nos dice nada fundamental con respecto a dicha ciencia y su alusión no nos basta para deducir el desarrollo ulterior que se verá a lo largo del texto. Esto no quiere decir que el espíritu no sea importante para Hegel en este momento, sólo nos muestra que, a manera de introducción y como punto de partida, lo importante es la conciencia. No pretendo tampoco entrar en una disertación al respecto de lo que Hegel quiere nombrar en estas referencias al espíritu. Sólo quiero rescatar que Hegel lo nombra como ya las citas lo expusieron.

El punto, que trato de abordar, es el viraje que va a adoptar Hegel en su lenguaje: El espíritu, tras haber concluido la exposición fenomenológica, se vuelve sujeto y como tal concepto ontológico central. En el prólogo el punto de partida es el espíritu, las referencias al proceso de la conciencia son posteriores. Y encontramos aseveraciones como esta:

³⁹ *Ibidem.* p.60

“El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación.”⁴⁰

La conciencia aparece, ya, subsumida dialécticamente al espíritu:

“El ser allí inmediato del espíritu, la *conciencia*, encierra los dos momentos, el del saber y el de la objetividad negativa con respecto al saber. Cuando el espíritu se desarrolla en este elemento y despliega en él sus momentos, a ellos corresponde esta oposición y aparecen todos como figuras de la conciencia. La ciencia de este camino es la ciencia de la *experiencia* que hace la conciencia; la sustancia con su movimiento es considerada como objeto de la conciencia. La conciencia sólo sabe y concibe lo que se halla en su experiencia, pues lo que se halla en ésta es sólo la sustancia espiritual, y cabalmente en cuanto *objeto* de su sí mismo. En cambio, el espíritu se convierte en objeto, porque es este movimiento que consiste en devenir *él mismo un otro*, es decir, *objeto de su sí mismo* y superar este ser otro. Y lo que se llama experiencia es cabalmente este movimiento en el que lo inmediato, lo no experimentado, es decir, lo abstracto, ya pertenezca al ser sensible o a lo simple solamente pensado, se extraña, para luego retornar a sí desde este extrañamiento, y es solamente así como es expuesto en su realidad y en su verdad, en cuanto patrimonio de la conciencia.”⁴¹

Si nos remitimos a la Enciclopedia de las ciencias filosóficas el carácter ontológico central del espíritu es evidente.

“El espíritu tiene para nosotros como presuposición propia, la Naturaleza, de la cual es la verdad, y, por tanto, el primer absoluto. En esta verdad, la Naturaleza ha desaparecido, y el espíritu resulta como la idea que ha llegado a su ser por sí, cuyo objeto y sujeto a la vez es el concepto. Esta identidad es negatividad absoluta, porque en la Naturaleza el concepto tiene su perfecta objetividad exterior; pero ahora ha superado ésta su exterioridad, y es en ella devenido idéntico con sí. El concepto es dicha identidad sólo en cuanto es retorno en sí de la Naturaleza.”⁴²

⁴⁰ *Ibidem.* p.12

⁴¹ *Ibidem.* p.p.25-26

⁴² G W F.Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p 202

Esta es la dialéctica del espíritu como naturaleza y esencia. Este es el desarrollo del espíritu. El cual supone que el espíritu es de tres formas distintas: subjetivo, objetivo y absoluto.

Regresemos a la Fenomenología del espíritu y conservemos el concepto de espíritu en su desarrollo.

Hasta aquí queda claro en qué consiste el planteamiento filosófico hegeliano en el texto que analizamos. Queda claro el uso de sus conceptos y el fundamento de los mismos. Queda claro, también, el sentido de la filosofía hegeliana. Es evidente que el concepto de espíritu es el que sostiene el aparato hegeliano. Por lo tanto, Hegel está cierto de la verdad que le proporciona dicho concepto a su sistema.

Salgamos un poco de Hegel y reflexionemos acerca de la realidad. ¿Es el concepto: espíritu tan sólido como Hegel pretende? ¿Podemos subsumir el proceso de conciencia a lo que Hegel llama un proceso del espíritu?

En el capítulo anterior, vimos que, según Hegel, la necesidad de lo real se muestra en el desarrollo del concepto. Más específicamente, en el desarrollo del concepto de espíritu. El concepto de espíritu expresa una realidad y es el concepto ontológico central en el planteamiento hegeliano.

Hemos llegado al momento crucial de este viaje, cae la tarde y antes de que veamos el cielo colmado de estrellas entablaremos una discusión con Hegel. Existe la confianza necesaria para ir un poco más allá de sus palabras y permitirme expresar algunas dudas. En este capítulo presentaré el punto medular de este trabajo. Intentaré mostrar que hay un error de principio en lo que se refiere a la postulación del espíritu como concepto regulativo. Y aunque parezca fuerte la expresión, debo enfatizar que no es con soberbia que utilizo la palabra error, sino con la humildad necesaria para enfrentar al gran filósofo y luchar por mantener un diálogo abierto en el cual yo tenga voz propia, evitando, así, que él me domine por completo.

Hegel, en la Fenomenología del espíritu, de acuerdo a mi análisis, menciona tres aspectos que, a mi ver, constituyen las determinabilidades del concepto de espíritu o, dicho de otro modo, conforman la realidad a la que el espíritu se refiere:

- el universal
- la comunidad de los individuos
- el tiempo.

El primer punto que quiero sostener es que la realidad a la cual referimos el

concepto espíritu es una realidad inmediata, sensible, mediada a través del lenguaje y concretizada por medio del concepto.

Así, con respecto al universal, tenemos que la conciencia experimenta el mundo en la particularidad de los objetos que en él se presentan. Experimenta una mesa, una silla, una planta, un árbol, un perro, en fin. Estos, los objetos, en su aparecer son innombrables, son. Recordemos "La certeza sensible", en donde decíamos que no es posible nombrar un ser sensible. Al nombrarlos universalizamos la experiencia inmediata que la conciencia hace de ellos y, entonces, cobran sentido para una conciencia. Una vez que los hemos nombrado estamos mediando la experiencia sensible e inmediata.

Con respecto a la comunidad de los individuos, tenemos que los individuos se viven en la experiencia inmediata de su individualidad, parte de esta experiencia es el reconocer otras individualidades y, asimismo, experimentarlas inmediatamente de una manera sensible desde el momento en que nace. Esta vivencia es también innombrable, es la inmediatez del estar ahí en el mundo con otros. Cuando nosotros hablamos de una comunidad, es decir, nombramos esta experiencia y tenemos conciencia de un nosotros, de un principio de identidad como género humano, hemos ya, en términos hegelianos, realizado la experiencia del concepto. Hemos mediado la experiencia sensible y logrado aprehender lo innombrable.

Por último, con respecto al tiempo, tenemos que es en el tiempo que todos

estos procesos de conciencia se hacen posibles. La experiencia de la temporalidad es una experiencia también innombrable. Es sensible e inmediata. Cuando nombramos el tiempo, o nombramos acontecimientos que en él se suceden, mediamos nuestra experiencia temporal y nos volvemos conscientes de ella.

Es importante subrayar que el lenguaje es la forma, aparentemente inmediata, de la mediación que accede a la realidad. Es decir, el lenguaje manifiesta todo aquello de lo que somos conscientes, lo cual sólo podemos hacer una vez que mediamos su manifestación primera inmediata y sensible. El lenguaje nos permite acceder a la realidad pero una vez que hemos accedido a la realidad, hemos ya mediado esta realidad, la hemos hecho para nosotros. Por esto, el lenguaje sólo cobra sentido en cuanto se refiere a la realidad. Y la realidad es inmediata y sensible, por lo que necesitamos del lenguaje para aprehenderla.

Ahora bien, de acuerdo a esto, la pregunta que aquí me planteo es ¿cuál es la necesidad de este proceso de mediación? ¿o bien, el concepto, o bien, la realidad inmediata y sensible que éste nombra?

Empecemos por aclarar a qué nos referimos cuando decimos que algo es necesario. Decimos de algo que es necesario, cuando no puede ser de otro modo y cuando las determinaciones que lo conforman, las cuales tampoco pueden ser de otro modo, son determinantes para su ser del modo que es.

Por ejemplo, para el proceso de vida humana es necesario el

funcionamiento del corazón tal y como él funciona. No hay vida humana con ausencia de corazón, no hay un corazón humano que mida dos metros, esté hecho de algodón o palpite una vez cada dos horas. Podemos nombrar un corazón así e incluso representarlo físicamente, pero estas elaboraciones del lenguaje no nos dicen nada acerca del corazón en su necesidad. ¿De qué depende esta necesidad? es algo cuya causa no podemos pensar, es decir ¿por qué el corazón es de un modo y no de otro? ¿por qué cumple una función determinada y no otra? ¿por qué la función que cumple es indispensable para la vida humana? no podemos responderlo. Sólo podemos conocer la realidad que se nos manifiesta: mediarla en un acto de conciencia a través del lenguaje. En este caso, sólo podemos saber del corazón en su manifestación, a través del lenguaje.

Tomando en cuenta esto ¿podríamos nosotros afirmar que la necesidad del corazón está en el concepto (refiriéndonos a él de manera nominal) y no en la experiencia que éste nombra? ...

Sabemos que, para Hegel, el concepto sólo es tal, es decir, sólo es necesario cuando es la superación de una experiencia dialéctica de la conciencia en su proceso de conocimiento. En este sentido, estamos de acuerdo con Hegel en cuanto el concepto sólo adquiere verdadero valor una vez que se reconoce en él la realidad que nombra, superándose la aparente inmediatez con la que creemos acceder a la realidad.

Pero la necesidad de esta experiencia, la necesidad de esta verdad ¿está en el concepto? ¿o en ella misma? Para Hegel no habría tal disociación, pues el

concepto es precisamente la superación de la experiencia. Experiencia y concepto enlazados en una relación dialéctica son ambos necesidad. Correlativamente a esto, para Hegel, la experiencia misma, sin la reflexión y sistematización por parte de una conciencia, sin concepto, no puede ser necesaria. Aquí me remito al capítulo anterior en donde se hizo énfasis en el momento en que Hegel introduce la necesidad del proceso mismo del conocimiento, introduciendo con ello la necesidad del concepto espíritu como concepto ontológico central.

En este último punto yo difiero. Difiero en que sin concepto la realidad no sea necesaria. Pues el hecho de que el concepto haga patente la necesidad de la realidad, de acuerdo a la mediación y dialéctica que en el proceso de conocimiento encontramos, no significa, para mí, que la realidad no tenga necesidad propia en su manifestación inmediata. No admitiría la no sistematización y reflexión por parte de una conciencia como carencia de necesidad. Y, por el contrario, defiendo que, en términos estrictos, no hay otra necesidad que la que experimentamos en la inmediatez, más precisamente, la que se manifiesta inmediatamente y de manera sensible.⁴³

Es cierto que Hegel no afirma en ningún momento que la realidad en sí misma no sea necesaria, pero teóricamente él postula la manifestación de dicha necesidad en el concepto y por ello el concepto como toda realidad. En este sentido me atrevería a pensar que Hegel no sólo estaría de acuerdo

⁴³Al establecer la necesidad de la realidad en la manifestación inmediata de la misma, en su ser ella, no asumo una posición empirista con respecto a la verdad del conocimiento que una conciencia tenga de ella. Una cosa es la necesidad de la realidad y otra diferente la verdad del conocimiento que tengamos de ella. Con respecto a la verdad de la cosa asumo la posición hegeliana

con el ejemplo de necesidad que se mencionó (el funcionamiento del corazón humano), sino que además elaboraría la dialéctica interna del funcionamiento del corazón, tanto en su manifestación como en su concepto (como elaboración del proceso de la conciencia), admitiendo en la relación de ambas su necesidad.

Mi punto es que el concepto se vuelve accidental visto desde la necesidad de la manifestación inmediata de lo real, en cualquier ejemplo que propongamos. Pero para el proceso de conocimiento, para yo saber de algo, se vuelve necesario dicho concepto. Este es el énfasis que Hegel pone en el concepto. En este sentido la discusión que estoy introduciendo no está en el terreno de la epistemología, punto en el cual coincido plenamente con Hegel. La discusión que más adelante desarrollaré está en el terreno de la ontología. Y ontológicamente, para mí, no hay más necesidad que la de la manifestación inmediata y sensible de la realidad en su ser ella, no en su ser para una conciencia. La limitación en nuestra discusión es que no podemos hablar de la realidad más que desde una conciencia, esto es, desde una mediación.

No podemos acceder a la realidad en su inmediatez, pero eso no la hace contingente: esto no hace que si no hay concepto no hay realidad. Si no hay concepto nosotros, seres de conciencia, no podemos saber nada de esta realidad. Esto muestra nuestra contingencia, es decir, es nuestra limitación. Nuestra limitación vendría a ser que no podemos conocer el mundo más que por el acto de conciencia que media el aparecer de las cosas a través del lenguaje. Tampoco basta nombrar algo para conocerlo. A este

respecto coincido totalmente con Hegel. Y me atengo a la dialéctica del concepto que él desarrolla en la Fenomenología del espíritu. Asumo todo lo dicho, con respecto al movimiento dialéctico del proceso de conocimiento, en el primer capítulo de este trabajo. Es decir, el nombrar las cosas en su aparecer debe ser algo más que un término nominal (o una suposición vacía), debe ser experiencia superada en el trabajo del concepto y recuperada en la verdad del concepto.

Pero el problema que trato de plantear no se refiere al concepto en su dialéctica propia. Se refiere al espíritu como el concepto ontológico central, que, para Hegel, va a expresar la necesidad y el sentido del proceso de vida consciente. Llegando a constituirse en el sujeto-objeto de este proceso, dentro del cual la conciencia individual es un momento (sacrificado) de la unidad absoluta que representa el espíritu.

En este punto, y bajo este contexto, postularé mi tesis:

* La conciencia no requiere del espíritu para ser explicada en su proceso y la figura del espíritu es un momento más de todos los que constituyen la experiencia de la conciencia como proceso, es decir, el espíritu no puede ser el sujeto-objeto de este proceso.

Mi cuestionamiento consiste en que hay un error de principio en la postulación del espíritu como el sujeto-objeto del proceso de conocimiento.

¿Cuál es el error de principio?

La necesidad postulada frente al acaecer contingente está representada en

un concepto hecho sujeto⁴⁴.

Tenemos aquí dos aspectos:

1ero. La necesidad representada en el concepto. Con respecto a lo cual he dejado clara mi postura de que la necesidad de un fenómeno viene dada en su manifestación. El concepto le viene agregado, es su mediación. La necesidad del concepto es que mediante él yo tengo acceso a la realidad, la cual es de suyo necesaria.

2do. El concepto al que nos referimos es un concepto hecho sujeto. Lo cual implica una doble suposición. Suponemos el término que nombramos, realizamos el trabajo del concepto, recuperamos la verdad de nuestra primera suposición, tenemos un concepto, luego, a este concepto lo suponemos nuevamente con un nuevo término (espíritu), realizamos el trabajo de este nuevo concepto pero ¿a partir de qué? a partir de la misma experiencia anterior, caso en el cual la diferencia de términos sería meramente nominal y no conceptual, o a partir de una nueva realidad que depositamos a nuestro primer término, la cual al ser algo diferente a lo anterior adquiere carácter ontológico propio, subjetivizando nuestro primer término. A mi modo de entender, Hegel hace lo segundo al introducir el concepto de espíritu como concepto ontológico central. A esto me refiero con hacer de un concepto sujeto. De acuerdo a esto la objeción con respecto al primer punto, la necesidad, se refuerza, no sólo se objeta que el énfasis de la necesidad esté en el concepto, sino que además dicho concepto no se sostiene en sí mismo.

⁴⁴ Entendiendo sujeto como sujeto consciente.

Estos dos puntos, en términos teóricos, son los que sostienen al concepto espíritu como concepto ontológico central dentro del planteamiento hegeliano. Pero ambos parten de una idea discutible: Inferir la necesidad del espíritu desde la dialéctica misma del proceso, y luego invertir esta necesidad, que surge de la experiencia y se expresa en el concepto, hacia el proceso como fundamento y sentido último. Este movimiento nos hace girar en un círculo aparentemente perfecto, aparentemente irrefutable, pero sustancialmente vacío de todo contenido real. Los alcances del pensamiento dialéctico no pueden rebasar su propio movimiento generando nuevas realidades, a menos que sean realidades conceptuales, conjeturaciones de la mente.

El error de principio es que, en términos ontológicos, es decir, de acuerdo a lo que las cosas son, no podemos hacer del concepto sujeto. No podemos suponer dos veces una experiencia alterando el contenido ontológico de lo que suponemos, podemos suponer dos, tres o las veces que queramos un mismo fenómeno. En este caso tendríamos distinciones meramente nominales, a menos que se trate de una corrección, y en realidad queremos nombrar una cosa distinta de la que creíamos y mediante una nueva experiencia del mismo fenómeno decimos algo que antes no habíamos alcanzado a nombrar, pero que le pertenece al fenómeno mismo. Pero este no es el caso de Hegel, hay un carácter agregado en su segunda suposición que surge de motivos ajenos al proceso mismo⁴⁵. Tanto es así, que lo que se manifiesta como experiencia de la conciencia, se recupera en la segunda

⁴⁵ Con respecto a estos motivos ajenos se hablará en la conclusión.

suposición como sujeto-objeto de la experiencia de la que surgió.

Hacer del concepto sujeto es algo así como pararme frente al sillón de mi sala y esperar a que me hable. Es una ilusión de la mente, es una suposición vacía. La única posibilidad viable (evidente y cotidiana) de que los conceptos sean sujetos es gramaticalmente. Pero aún en este terreno, los sujetos gramaticales no son sujetos de conciencia. Y el espíritu hecho sujeto-objeto, en tanto sujeto es postulado como sujeto de conciencia. *Tengo un concepto lo cargo de fundamento ontológico, entonces tengo un sujeto de conciencia.* Este es el problema ontológico más fuerte. Y en esto me apoyo para afirmar que Hegel al depositar el carácter ontológico central del proceso de conciencia en el concepto de espíritu está haciendo algo más que una distinción nominal, es una distinción ontológica.

Cuando en una oración gramatical, por ejemplo: “Juan me habla por teléfono”, señalamos que Juan es el sujeto de la acción, nos estamos refiriendo a un concepto. Juan como sujeto de la oración no puede hablarme por teléfono. Sólo el individuo Juan, que es un sujeto, puede hacer sonar mi teléfono y decirme algo. No es su concepto quien me habla y sólo mediante conceptos puedo hablar con él y nombrarlo. Esta es la dialéctica de la conciencia. Lo necesario para que este enunciado se haga posible es que Juan realice la acción que nombro, no el hecho de nombrarla.

Ahora bien, cuando Hegel nos dice

“El yo no tiene por qué aferrarse a la *forma* de la *autoconciencia* contra la forma de la sustancialidad y objetividad, como si tuviese miedo a su enajenación; la fuerza del espíritu consiste más bien en permanecer igual a sí mismo en su enajenación y, como lo que es *en y para sí*, en poner el *ser para sí* solamente como momento, como se ponía el ser en sí; ni el yo es tampoco un tercer elemento que rechace las diferencias arrojándolas al abismo de lo absoluto y proclamando su igualdad en el mismo, sino que el saber consiste más bien en esta aparente inactividad que se limita a considerar cómo lo diferente se mueve en él mismo y retorna a su unidad.”⁴⁶ (el subrayado es mío)

deja claro que de ningún modo el individuo, el sujeto, queda excluido de este proceso, o pierde de algún modo su realidad e importancia. Es decir, el espíritu como sujeto-objeto del proceso de vida como conocimiento en ningún momento excluye la experiencia de la conciencia en tanto individual, en tanto actuante y determinante para el proceso mismo. Es evidente que la complejidad de la dialéctica permite la subsistencia de ambos como sujetos: el individuo y el espíritu (que a la vez que es sujeto es objeto). La discusión que trato de plantear no se refiere al lugar que ocupa el sujeto dentro de la propuesta hegeliana, sino a la validez del concepto de espíritu como concepto ontológico central. A este propósito, el problema que yo veo radica en suponer un saber que retorna a su unidad, cuya unidad no es un sujeto individual y consciente, sino un concepto: **El espíritu hecho sujeto-objeto del proceso de conocimiento.**

Encontramos aquí, como conclusión, un concepto que es consciente de sí, sabe de sí y retorna a sí. Es cierto que la unidad del saber es aprehensible mediante el concepto, pero el concepto no puede independizarse del sujeto

⁴⁶ C W F Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p.471

que realiza la mediación y síntesis que lo hacen posible. Menos aún ser tan necesario que el individuo pase a ser una enajenación del concepto. Podemos hablar de la independencia que hay entre el concepto y el individuo sólo en tanto que el concepto tiene su realización en cualquier individuo, independencia relativa, pues sea tal o cual individuo, sea que esté escrito en un libro, el concepto es para una conciencia y resultado manifiesto de una experiencia de conciencia. Esta relativa independencia en la que el concepto se conserva en su ser universal, es lo que, para Hegel, el espíritu abarca. En este sentido el espíritu es indiferente a quien lo nombra, conserva una identidad propia. Y esto es precisamente lo que hace del espíritu un postulado ontológico, que tras invertir la dialéctica, no sólo enfatiza la independencia del concepto con respecto a la contingencia del acontecer humano sino que además hace del concepto un en sí al cual le es indiferente ser nombrado o no, un en sí que al ser nombrado pierde su ser *para dar ser a una expresión de la conciencia.*

Para ejemplificar de una manera más clara todo lo desarrollado hasta aquí me remitiré a los tres aspectos que conforman la realidad espiritual, a los cuales hice mención al inicio de este capítulo, teniendo como presupuesto lo ya elaborado en los dos primeros capítulos de este trabajo.

El universal.

Hegel explica de una manera precisa qué es el universal y su posibilidad. Esto lo hace a través de la caracterización de la conciencia en su manera de ser consciente de todo lo que se antepone a ella. Señala el universal frente al particular y lo postula sustancia y sujeto en el espíritu. El universal

expresa la totalidad. Y es la totalidad lo que se nombra con el espíritu. Es decir, el universal de todos los universales, la unificación de todo lo real en un solo concepto. Cabe decir que la totalidad ya estaba en el universal señalado (“postulado”).

Que yo pueda pensar el universal no significa que éste exista como yo lo pienso, sintéticamente, en la realidad. Efectivamente, es gracias a la facultad de síntesis que podemos hablar y conceptualizar todo aquello que aparece ante nuestros ojos sin forma alguna. Desde la certeza sensible hasta el poder razonar sobre todo ello. Es mediante esta síntesis que elaboramos pensamientos sobre universales que no están, como los pensamos, en ninguna parte. Esto, es evidente, es la posibilidad del lenguaje mismo. Por la cual yo -hablante, pensante- me enfrento (o separo) de esa totalidad de la cual formo parte. La dialéctica que aparece en este proceso de síntesis no es más que la dialéctica que implica esta facultad humana. (Podríamos decir que, finalmente, ésta es una facultad de sobrevivencia.)

Lo que importa con respecto al universal que pensamos es la realidad que trata de aprehender: la totalidad de lo real, el todo (el cual se manifiesta en distintas particularidades o determinabilidades limitadas). Más precisamente, con el universal tratamos de aprehender la experiencia que la conciencia hace de la totalidad, esta experiencia se hace a partir de particularidades. Esta realidad que nombra el universal no está en el concepto, está en su inmediatez, en su ser ella y manifestarse tal y como se manifiesta. Aquí su necesidad. Ahora bien, la facultad de síntesis nos hace

posible pensar una totalidad como si ella fuera un singular. Esto es el concepto.

Es importante ver que el hecho de conceptualizar el universal es una limitación. No podemos hacerlo de otro modo, es decir, no podemos aprehender esta manifestación más que por su concepto. Este concepto no es un término puramente nominal. Implica la experiencia de la inmediatez y la superación de la positividad y la negatividad de esta experiencia. Dicho de otro modo hemos ya vivido lo que Hegel llama el trabajo del concepto y estamos en el momento de la verdad. Hasta aquí no hay problema con respecto al universal y la importancia que tiene como concepto. En este sentido, el concepto existe como término y como verdad de aquella realidad que expresa. Como el término absoluto que nombra una verdad.

El carácter absoluto de la universalidad, la universalidad como el todo de lo existente, es lo que da carácter absoluto al concepto de espíritu, el cual nombra todo lo existente.

Ahora, si la realidad y necesidad de este concepto están en esa *manifestación inmediata, cuya experiencia se produce en la conciencia* ¿en qué nos basaríamos para hacer del universal algo que traspasa la experiencia?

Suponer que este concepto, el cual toma forma concreta en el espíritu, tiene otra realidad como concepto (ya no la manifestación inmediata, ya no

el término como tal) y que dada esta nueva realidad da sentido al saber y además lo protagoniza llegando a afirmar que la necesidad de la totalidad está en él mismo. Es suponer el concepto de espíritu como sustancia. Hegel tiene firme convicción de esto. Pero la totalidad no necesita una doble suposición para ser comprendida, podemos llamarla espíritu, totalidad, o ponerle cualquier otro nombre. Esto no va a cambiar en nada su manifestación inmediata, sus particularidades diversas.

¿Qué sucede al afirmar que la totalidad es espíritu? El espíritu viene a nombrar el concepto de totalidad y predico de la totalidad algo que su manifestación en sí misma no implica. Recapitulemos, la síntesis que da sentido tiene, por sobre la manifestación inmediata, la mediación que la relaciona como resultado de la reflexión. El aporte hegeliano está en hacer ver que en esa síntesis están insertos tanto lo sintetizado como la acción sintetizante. Ambas en ella son inmediatas y correlativas. La síntesis misma es necesaria en cuanto dada, y a ella llamamos concepto en cuanto proceso. El espíritu como concepto nombra la universalidad de este proceso pero también se constituye como concepto ontológico para lo cual el proceso adquiere identidad propia, no sólo como término sino como una realidad que subsiste por sí misma, tiene conciencia de sí y regula el movimiento dialéctico de la realidad ya no con referencia al proceso sino que se refiere a sí mismo como legalidad absoluta.

Esta es la doble suposición a la que me refiero. Un concepto que se refiere a sí mismo. El espíritu como concepto está mediado por el concepto de totalidad. El problema es que Hegel no toma el concepto de espíritu como

mediación, lo toma como realidad. Hasta aquí encontramos que hay una suposición. El supone el término espíritu para nombrar la totalidad, la experiencia de la totalidad va a ser llamada, ahora, experiencia espiritual. En este sentido, no tenemos muchas opciones y podemos admitir sin dificultad que al nombrar la experiencia de la totalidad como experiencia espiritual especificamos mucho más claramente lo que esta experiencia implica y significa. Pensamos el universal y dentro de nuestras posibilidades lingüísticas lo explicamos. Ahora bien, como el concepto de totalidad no es una mera abstracción, sino es concreto en tanto verdad (el trabajo del concepto), el contenido de esta suposición va a ser el mismo que el contenido del concepto de espíritu. En este sentido decir espíritu o totalidad es una distinción puramente nominal. Pero Hegel no se conforma con esto y atribuye un carácter esencial a esta suposición. Al hacerlo, dota a este concepto de una realidad ajena a él. La totalidad ya no sólo se manifiesta en sus distintas particularidades, las cuales aprehendemos sintéticamente, sino que ahora es sistemática, racional en ella misma y por ello el fundamento primero de la existencia. Dicho de otro modo, la necesidad ya no está en la manifestación inmediata sino en la posibilidad del concepto ordenador que la vuelve aprehensible para una conciencia. Por esto para Hegel la distinción entre decir totalidad o decir espíritu no es una distinción meramente nominal. Es una distinción ontológica. Así, el espíritu se ha hecho sujeto-objeto. Podemos ver la fuerza y el alcance que adquiere como tal en la siguiente afirmación:

“Por cuanto que la perfección del espíritu consiste en *saber* completamente lo que *él es*, su sustancia, este saber es su *n dentro de sí*, en el que abandona su

ser allí y confía su figura al recuerdo.”⁴⁷

Parfraseando tendríamos:

“Por cuanto que la perfección de la totalidad consiste en *saber completamente lo que ella es*, su sustancia, este saber es su *ir dentro de sí*, en el que abandona su ser allí y confía su figura al recuerdo.”

Tendríamos una totalidad que se piensa a sí misma, se sabe. Una totalidad que vive procesos de conciencia. Pero la totalidad es un concepto, la unidad que ella encierra no se manifiesta como tal más que en una conciencia. Y un concepto no tiene conciencia de sí ni es capaz de ir dentro de sí, estos son actos de una conciencia. La totalidad como sujeto gramatical puede hacer cualquier cosa que a nosotros se nos ocurra: la totalidad amaneció triste, la totalidad está cansada, la totalidad es feliz. La totalidad como concepto no, ontológicamente, sólo podemos predicar de ella lo que ella es en sí misma y ella no es un ser de conciencia. Ella es una serie de manifestaciones sensibles que un ser de conciencia sólo puede atrapar a través de conceptos. ⁴⁸

De esta manera creo que el problema con el concepto de espíritu es la fetichización en la que Hegel recae al darle necesidad al concepto y hacer de este concepto un sujeto. El concepto sólo es necesario en cuanto gracias

⁴⁷ *Ibidem.* p.473

⁴⁸ Cabe marcar aquí que, para Hegel, la totalidad sí tiene conciencia de sí. Punto en el cual me apoyo al sostener que la distinción nominal entre espíritu y totalidad sí es una distinción ontológica. Es importante dejar claro que, para Hegel, el sentido universal del espíritu trasciende la conciencia individual y, por ende, adquiere conciencia propia de sí. La totalidad se reconoce como espíritu en tanto su concepto no es exterior o ajeno a ella. Al reconocerse como espíritu se reconoce a sí misma. Mi pregunta es si algo así es además de pensable, posible.

a él accedemos a la realidad, pero el término es absolutamente accidental (puede ser totalidad, puede ser espíritu), pues la necesidad de aquello que el concepto nombra no está en él, sino, precisamente, en aquello que nombra.

Frente a esto el asunto de la verdad del concepto, en este caso del concepto de totalidad, no está sujeto ni a la realidad ni a la conciencia que sabe de esta realidad, sino que está sujeto a la relación dialéctica que entre ambas se establece, relación mediada por la reflexión. En este último punto coincido con el planteamiento hegeliano.

La comunidad de los individuos.

Dicha comunidad es el concepto de un conjunto de individuos. Es decir, un individuo convive con otro y se sabe en comunidad con él. Esta comunidad es mucho más que tener cuatro objetos y sumarlos a otros seis objetos, cuyo resultado sería diez objetos. El resultado de la conjunción de muchos individuos implica una identidad mutua entre ellos. Hay una dependencia recíproca y dialéctica, cuyos correlativos necesarios son los individuos y la comunidad, lo cual implica una tensión constante que nunca se resuelve, implica la tensión que mantiene esta relación. Si resolvemos la tensión rompemos la relación. Pero ¿podemos asumir que la comunidad de individuos es un ser de conciencia ella misma?

Como en el caso anterior. El concepto de comunidad atrapa la manifestación de una suma de individuos conscientes que se saben, se reconocen unos a otros y se viven inmersos en una relación comunitaria, en tanto que conviven y se identifican de múltiples maneras a pesar de las

diferencias que existan entre ellos. El concepto como tal sólo permite nombrar esta experiencia, la experiencia es inmediata. Y dada la dialéctica entre el individuo y su comunidad, si yo quisiera dotar a la comunidad de un carácter propio, otro tal que el ser esta experiencia inmediata, y darle sustancia y subjetividad, recaería nuevamente en una doble suposición. Cuando yo digo gramaticalmente lo siguiente: la comunidad está cansada de las medidas económicas, lo que quiero decir es que todos los individuos que conforman esta comunidad están cansados de las medidas económicas, no hay un tercer ente que exprese y viva el cansancio de todos. Todos están cansados, entonces, la comunidad, el término que los sintetiza conceptualmente, está cansada.

Un grupo, una familia, un pueblo, evidentemente, poseen un signo de identidad propio. Los miembros que conforman un determinado grupo social determinan dicho signo de identidad. Así como el hecho de pertenecer a un grupo determina la identidad de cada uno de ellos. Por eso al decir que el encuentro de las autoconciencias, y el reconocimiento mutuo que se establece entre ellas, es espíritu, nombramos no sólo al individuo inmerso en una relación interpersonal, ni sólo al conjunto que esta relación genera, nombramos la dialéctica que esta relación implica, el paso del yo al nosotros y del nosotros al yo. Vivir el espíritu, es vivirse en plena conciencia de un mundo al cual pertenecemos (la totalidad), en plena conciencia de un grupo de personas con el cual nos identificamos (la comunidad), y, en ambos casos, reconocernos determinados en nuestro actuar.

De aquí que Hegel sitúe en esta experiencia comunitaria, en esta realidad

comunitaria del individuo, el fundamento ético real. Y desde esta perspectiva lo fundamental sea la comunidad. Conocernos como individuos es identificarnos dentro de un grupo de individuos frente a los cuales no puedo ser indiferente, ni ellos pueden ser indiferentes a mí. Pues, aunque viva la fantasía de que yo existo sola en el mundo, el hecho es que estoy afectada por todos aquellos que viven conmigo y mi responsabilidad ética es que ellos están afectados por mí.

Pero hacer de este fundamento ético real espíritu nos lleva, nuevamente, a una doble suposición. Pues visto así, el concepto de espíritu no sólo nombra la complejidad del fenómeno humano en tanto comunitario, el concepto de espíritu es ley inmanente y se constituye en un ser otro, con conciencia propia cuya voluntad es más poderosa que la voluntad de cualquiera de los individuos que lo conforman. El problema no es nombrar espíritu a la experiencia comunitaria, y a todo lo que ella implica. El problema es aspirar a que esta relación comunitaria, una vez hecha concepto, logre ser una unidad consistente y concreta, logre ser un ser de conciencia. Y que sea esta unidad la que dé necesidad a los individuos, a su actuar y a las relaciones que entre ellos establezcan. La necesidad ética no está en un concepto sino en una manifestación inmediata, en una práctica.

La comunidad es el fundamento del individuo gracias a la dialéctica que implica, la cual desarrolla Hegel. Esta dialéctica; del individuo que encuentra su límite en la comunidad, y de la comunidad, que encuentra su existencia y sentido en el individuo; lleva en ella la necesidad de que no puede ser de otra manera. De que así es tal y como se manifiesta. No

podemos ser individuos sin comunidad, ésta es una característica de lo humano, y no hay comunidad sin individuos, pues decir comunidad es decir un conjunto de individuos.

El error, que yo veo, consiste en que Hegel supone que esta comunidad es sustancia en sí y por sí y, como tal, es sujeto. Pero la conjunción de sujetos no da como resultado un sujeto que tiene un actuar propio, sino un concepto que como tal puede ser sujeto gramatical. Este concepto no es algo más que la relación que establecen muchos sujetos entre sí. El individuo encuentra su sustancia en esta comunidad como un en sí que es para él en cuanto es el nosotros. Esta experiencia que hace el sujeto al vivir su intersubjetividad es espíritu. Pero el espíritu no puede ser actor y actuante ya que es un concepto y, además, porque lo que nombra es una experiencia no un sujeto. Lo que quiero rescatar de aquí es la experiencia fundamental que, dentro del discurso hegeliano, nombramos como espíritu. En este sentido, el espíritu actuante se refiere al sujeto de la intersubjetividad que se manifiesta en obras y acciones comunitarias, en la cultura, en la historia (un equipo de fútbol, una orquesta sinfónica, etc). Pero aún en este caso, dicho sujeto, como tal, sólo es posible pensarlo en la abstracción, en la práctica esta manifestación está conformada por sujetos individuales que actúan individualmente.

El tiempo.

El tiempo no se detiene y no lo podemos atrapar. Tampoco es una realidad extraña y externa con identidad propia que anda por ahí pensándose a sí misma. Sin embargo, en mi pensamiento, a través de conceptos, yo puedo

conservar la realidad temporal y subjetivizar el tiempo. En el espacio tanto los objetos como los sujetos nos conservamos y, como sujetos, somos conscientes de esto. Al ser conscientes de nosotros y de los objetos que aparecen ante nosotros hemos mediado con conceptos, es decir con lenguaje, la manifestación inmediata de la realidad, el ser ahí, el ser de la inmediatez. Hegel nos dice que el tiempo es el concepto mismo que es ahí y que se representa a la conciencia como intuición vacía.⁴⁹

Pero el concepto es una mediación, lo cual hemos visto a través de la dialéctica que Hegel desarrolla. Como mediación no puede ser ahí, en la inmediatez. Es decir, el concepto no es inmediato, más que cuando siendo verdad para la conciencia, ésta ya no reflexiona sobre él, sino que lo utiliza de manera directa. En este sentido, el concepto es inmediatez mediada. Así, cuando hablamos, nuestros conceptos son ahí en la inmediatez del lenguaje, aparecen en nuestro pensamiento como dados, gracias al recuerdo que tenemos de la experiencia que tuvimos al aprenderlos. Pero nosotros no los vivimos como recuerdo, sino que los actualizamos y utilizamos. Al utilizarlos mediamos nuestra relación con los otros, con nosotros mismos y con el mundo. Así, sabemos y nos comunicamos. Utilizamos los conceptos gramaticalmente, por decirlo de algún modo. Pero no es esta inmediatez a la que Hegel se refiere con respecto al tiempo.

Ahora bien ¿podemos decir que hay un concepto mismo que es ahí y que se representa como intuición vacía? ...

⁴⁹ ver cita 29.

Para Hegel esta intuición vacía con la cual identifica al tiempo, es el correlato necesario a partir del cual la inmediatez de la intuición se llena de contenido en la experiencia. Lo cual quiere decir que esta experiencia es en el tiempo y, precisamente, como es en el tiempo, es posible tener conceptos que sean el resultado de un movimiento dialéctico. Por esto, el tiempo, para Hegel, es la manifestación del destino y la necesidad del espíritu.⁵⁰

El tiempo es, entonces, el correlato primero del espíritu. Una vez que el espíritu se encuentra en el momento del saber absoluto y se concibe a sí mismo en la figura de la ciencia, reconocemos que el trabajo del concepto sólo ha sido posible en el tiempo. La determinación que da el tiempo al concepto de espíritu es que el tiempo es lo que hace posible el proceso de conciencia en tanto es en él que la dialéctica adquiere su movimiento y permanencia.

Pero el tiempo, al ser inmediatez, no puede ser concepto. Su concepto nombra la inmediatez del tiempo, pero no es él mismo tiempo. Lo que es inmediato para nosotros es el concepto tiempo que utilizamos gramaticalmente. El tiempo no tiene otro sentido y necesidad que su propio transcurrir como forma de la representación en la conciencia.

Es importante recalcar que la realidad del tiempo sigue siendo intuitiva y misteriosa para nosotros. Es difícil comprender qué es el tiempo, este problema no se abordará en este trabajo. A Hegel tampoco le importa

⁵⁰ ver cita 29.

mucho definir el tiempo como tal, lo que le importa es mostrar su función en el proceso que describe y enfatizar la importancia que tiene en este proceso. El tiempo es un elemento fundamental para el proceso, pues el espíritu encuentra su realización en el tiempo.

Pero, dejando de lado lo ya dicho con respecto a que el espíritu sea el sujeto de la acción cognoscitiva, esta suposición del concepto tiempo como inmediatez es una contradicción. El tiempo se supone como concepto mismo que es ahí, su realidad es una intuición vacía que el espíritu va dotando de contenido a través de la experiencia. Y aunque Hegel comparta con Kant el que el tiempo sea una intuición a-priori en tanto que vacía, y en este sentido no hay contradicción entre nombrar el tiempo y entenderlo como intuición vacía, creo que Kant no compartiría con Hegel que el tiempo sea el concepto mismo que es ahí, en su inmediatez. Pues dicho de este modo el tiempo sería el en sí puro, referente a partir del cual el espíritu llena de contenido su conciencia, o referente a partir del cual el espíritu recupera para sí la certeza de sí mismo, y para Kant el tiempo es sólo una condición de posibilidad para el conocimiento de la cual podemos ser conscientes o no, este hecho es indiferente al saber y a la verdad de dicho saber. Para Kant el tiempo está en el sujeto, no fuera de él. Para Hegel está fuera de él en tanto extrañamiento del espíritu, el cual aún no se reconoce él mismo como tiempo. El tiempo ya no como condición de posibilidad del conocimiento intrínseca al sujeto, sino más bien como ser. En cuanto forma de la intuición, tanto Hegel como Kant, admiten que el tiempo no se encuentra en el concepto. Pero Hegel matiza esto dándole al tiempo el carácter de concepto que se manifiesta en su ser ahí, inmediato, y de alguna

forma le da ser propio al tiempo como concepto. Lo cual le brinda un elemento básico para fundamentar el carácter necesario del espíritu inmerso en su proceso histórico, el cual aparece como destino. Kant no admitiría que el tiempo es la manifestación del destino, más bien diría que es la posibilidad de forjar un destino y, como tal, necesaria ella misma; nunca fundamento de la necesidad del espíritu. En este punto quisiera dejar claro que en ningún momento cuestiono la concepción kantiana del tiempo.⁵¹

Aquí tenemos tres aspectos con respecto al tiempo:

- La afirmación de un concepto que es ahí, lo cual es una contradicción. El concepto es mediación, media la manifestación de las cosas en su ser ahí, en su inmediatez. La conciencia necesita del concepto para aprehender dicha manifestación que no puede aprehender directa o inmediatamente. La conciencia requiere de la mediación del concepto para aprehender la realidad. El concepto, entonces, no es ahí, es concepto, lo que es ahí es la realidad de la experiencia de la conciencia. El concepto es ahí en la conciencia, no fuera de ella. Si decimos que el concepto es ahí y es con ese concepto ahí con el que el espíritu se relaciona, damos realidad propia al concepto, pero el concepto no tiene otra realidad propia que la de ser un

⁵¹ Quisiera recalcar que cuando Hegel nos habla del tiempo como correlativo externo del espíritu, el estar el tiempo fuera del espíritu es un momento aparente, es la primera inmediatez de esta relación, y el espíritu, en la reflexión, recupera al tiempo para sí mismo y se sabe el mismo tiempo. Pero aún así, mi punto se sostiene en tanto que, para efectos de la argumentación dialéctica hegeliana del silogismo a partir del cual justifica la historicidad del espíritu como necesaria, Hegel supone al tiempo como el objeto que se contraponen al espíritu y, aún cuando recupera para sí mismo el saber de este objeto contrapuesto, el objeto no desaparece como un otro, ahora es un otro para el espíritu, un otro en el cual el espíritu se reconoce, esto de acuerdo a la lógica de la propia dialéctica hegeliana. Esta contraposición sólo es posible en la mente, de hecho no hay tal contraposición, y aunque podamos idear el silogismo mental para ella no podemos hacer de este silogismo necesidad de la manifestación de lo real

término nominal que referimos al resultado de un proceso o mediación. Por esto, la realidad que el concepto nombra para ser verdadero, no le pertenece al concepto, sino a la realidad misma, él sólo la nombra, él la mediatiza para una conciencia. Y una vez que la nombra el concepto es una realidad nombrada, como tal, es ahí en la conciencia, pero Hegel no se refiere a esto cuando afirma que el tiempo es el concepto mismo que es ahí.

- Una intuición vacía a la cual el espíritu va dotando de sentido, lo cual se refiere al transcurrir del proceso mismo, en el cual el espíritu sigue en su proceso mientras no haya acabado con el tiempo, es decir mientras siga habiendo intuición vacía a la cual dotar de contenido. Con respecto a esto, veo dos problemas. Uno, que sea el espíritu el que se relaciona con esta intuición vacía. Punto que recae sobre lo ya dicho acerca del universal y de la comunidad de los individuos. El otro, el hecho de que sea posible pensar una intuición vacía más allá de la composición gramatical que la nombra: ¿cómo una intuición puede ser vacía?: sólo como condición de posibilidad (Kant), en donde se excluye la contradicción de los términos en cuanto hablamos de una excepción, en cuanto nos encontramos en el terreno de la "idealidad trascendental". Con Hegel esta idealidad se vuelca sobre el concepto y adquiere realidad propia.

- Por último encontramos una doble suposición al postular el tiempo como necesidad y destino del espíritu. Hegel mediatiza la necesidad propia del fenómeno temporal (no del tiempo, de los fenómenos en el tiempo), la cual es una manifestación inmediata y necesaria en sí misma, y deposita ésta ya no en un concepto, como vimos en los casos anteriores, sino que supone su

necesidad como necesidad del espíritu. Lo cual, si bien es cierto constata la necesidad que está dada en todo conocer nuestro, implica también enajenar esta necesidad en su concepto. De la necesidad de un concepto proyectamos la necesidad de otro concepto, el cual es producto de una doble suposición. Visto de esta manera ya ninguno de nuestros términos tiene un referente real que les de el contenido y la experiencia necesarios para ser conceptos, para ser verdad. Momento en el cual el planteamiento de Hegel está más cerca de la poesía y la metáfora que de la ciencia y la verdad.

Hegel hace precisamente aquello que señala como el momento de la no verdad. El supone que el sentido de este transcurrir del tiempo es ser el correlato propio del actuar del espíritu. ¿Por qué no decir que es sólo tiempo? Y que el tiempo es el aspecto más determinante de la conciencia, punto que Hegel no excluye⁵². Pero ¿Por qué introducir un tercer concepto y darle a él toda la sustancia?

Porque hablar de la conciencia fuera del contexto experiencial que Hegel describe como un proceso cabal y con finalidad propia, hace de ella la forma más abstracta del espíritu. Porque el tiempo no es nada sino es en la intuición o en el pensar y para Hegel la facultad de pensar trasciende al individuo y a la naturaleza. Y porque la fusión conciencia-espíritu es lo inmediato a sí mismo en el tiempo, concluyendo así el sentido y la dirección del proceso dialéctico de vida consciente, de lo cual derivamos una esfera

⁵² A este respecto lo importante para mí es rescatar la intuición de que el tiempo es fundamental para la comprensión y explicación de la conciencia como mecanismo funcional determinante

perfecta. Todas éstas razones de Hegel basadas en la postulación del concepto espíritu como realidad. Las cuales no comparto en tanto que lo que cuestiono es la validez del concepto espíritu como realidad que fundamenta todo proceso de conocimiento.

La relación entre el sujeto y su objeto muestra que lo que parecía inmediato está mediado, de lo cual derivamos un tercer término. Este término es el trabajo del concepto ya realizado. Esto es producto de una facultad humana: el entendimiento. Es precisamente este estudio de la experiencia de la conciencia, visto desde esta perspectiva, lo que Hegel desarrolla en la Fenomenología del espíritu. Lo que, a mi juicio, Hegel no puede ver es que esta "entidad", el concepto, no puede ser sujeto-objeto del proceso de conocimiento. No podemos más que nombrarla espíritu. Mas no decir que sea espíritu en los términos en que Hegel lo plantea.

El concepto espíritu es resultado de la interacción entre el sujeto y la realidad, incluida en ésta él mismo y los otros sujetos. Esto es precisamente el momento de la razón. Pero la necesidad no es otra que la del fenómeno que hace posible su manifestación. Lo cual es un principio de realidad. Este, a la vez que es necesario, es una limitación: no puede ser de otro modo.

Transferir este principio de realidad al espíritu es una doble suposición y, como tal, innecesaria. En el saber absoluto, recuperada la verdad de la religión desde el saber, supuestamente: el espíritu se conserva como sustancia que es sustancia-sujeto. Esta sustancia sigue siendo, en términos estrictos, un extrañamiento de la conciencia individual. Hegel, aunque

enfatisa que el sujeto no se ha disuelto, coloca el principio de realidad del mismo en su concepto. Y esto en vez de decirnos más acerca del proceso nos dice menos. Quedan de lado las limitaciones que poseemos como seres de conciencia.

Con base en lo aquí dicho yo afirmo que la conciencia no requiere del espíritu para ser explicada en su proceso. Y la figura del espíritu es un momento más de todos los que constituyen la experiencia de la conciencia como proceso. El espíritu es el momento en el cual la conciencia se reconoce y se vive a sí misma como parte de un mundo natural al que pertenece, como parte de una comunidad en la que interactúa. Ambas experiencias son conservadas por la conciencia en el tiempo. El espíritu no puede ser el sujeto-objeto de este proceso. Y aunque siguiendo la argumentación hegeliana, este último punto se infiere inmediatamente de lo anterior, para mí, esta inferencia dialéctica no es válida.

Probablemente, Hegel y yo no logremos coincidir con respecto a la necesidad del concepto de espíritu como concepto fundamental de su sistema filosófico. Cayó la noche, Hegel se marchó. Yo me quedé contemplando la luna, preparando el regreso a casa. Una inquietud se quedó conmigo: ¿Por qué Hegel no renunció a la posibilidad de conciliar todo su sistema en el espíritu? ¿por qué se esforzó tanto e invirtió tanta genialidad en sostener el concepto de espíritu? ¿Acaso el filósofo, inevitablemente, lleva en su sí mismo su más grande obstáculo para enfrentarse a “la verdad”? Lo cual lo hace cometer aquello que más censura: conceder un poco de verdad por un poco de seguridad.

Hegel nos dice:

“Esta libertad carente de espíritu del suponer nos brindaría, indudablemente, toda suerte de conatos de leyes, trazas de necesidad, atisbos de ordenación y seriación, relaciones ingeniosas y aparentes.”⁵²

Yo le diría, parafraseando, lo siguiente:

Esta libertad carente de **realidad** del suponer le brindó a Hegel, indudablemente, toda suerte de conatos de leyes, trazas de necesidad, atisbos de ordenación y seriación, relaciones ingeniosas y aparentes... a lo largo de su obra filosófica.

El no lo aceptaría, pues precisamente para evitar esto es que el concepto de espíritu se vuelve indispensable. Es con este concepto que él da certeza a todo aquello que la razón pueda pensar sin temor a estar equivocada. Si

⁵² *Ibidem*, p.179

hay espíritu en el acto de suponer, hay verdad. Sin embargo, lo que yo aquí he tratado de demostrar es que **el espíritu** no resuelve el problema. Aunque la argumentación hegeliana tenga una coherencia de exposición que parece perfecta desde una perspectiva racional, lógica y dialéctica, esto no significa que sea verdad. La verdad acerca del sentido del acto de conciencia, entendido éste como un proceso, es algo que la mente humana aún no logra descifrar. Entendiendo por acto de conciencia el vivir humano.

Frente a esto quisiera citar algunas palabras de Engels al respecto de la filosofía hegeliana, citadas por M.A.Dynnik en su Historia de la filosofía:

“Huelga decir que las exigencias del ‘sistema’ le obligan, con harta frecuencia, a recurrir a estas construcciones forzadas que todavía hoy hacen poner el grito en el cielo a los pigmeos que le combaten. Pero estas construcciones no son más que el marco y el andamiaje de su obra; si no nos detenemos ante ellas más de lo necesario y nos adentramos bien en el gigantesco edificio, descubriremos incontables tesoros que han conservado hasta hoy día todo su valor.”⁵³

Con esta cita quiero subrayar que si bien el concepto de espíritu no nos brinda la respuesta adecuada, esto no significa que la filosofía hegeliana no sea uno de los más grandes y profundos aportes a la historia del pensamiento. En este sentido, como Hegel no ha habido igual, no por su “idealismo desbocado” del cual algunos lo tachan (opinión que no comparto), sino por su inmensa sensibilidad para percibir el movimiento de la realidad y por la brillantez con la que logra expresar todo aquello que

⁵³ M.A.Dynnik, *Historia de la Filosofía*, p.68

esta sensibilidad alcanzó.

A partir de las consideraciones expuestas, he creído indispensable desentrañar la necesidad del concepto de espíritu de las necesidades vitales del propio Hegel.

Jean Michel Palmier en su obra titulada Hegel nos dice lo siguiente:

(Acercas de los escritos de juventud) "Su publicación ha modificado considerablemente la figura de Hegel: al pensador sistemático de Berlín se opone: una alma inquieta, a menudo desgarrada, cuyos acentos trágicos no dejan de evocar a los románticos alemanes y aún a Kierkegaard."⁵⁴

"El período (Tubinga 1788-1793) que entonces lo apasiona puede definirse así: ¿Qué condiciones debe llenar una religión para ser realmente viva? ¿Cómo puede degenerar en simple dogma?"⁵⁵

"La conciencia desdichada, el alma bella y la enajenación son indiscutiblemente los tres conceptos más importantes de los textos de juventud de Hegel."⁵⁶

"A cada etapa, la conciencia erige su subjetividad en verdad absoluta y experimenta la imposibilidad de coincidir con la realidad objetiva que creía ser. Trágicamente percibe su finitud, y debe lanzarse hacia una etapa nueva. Es así como se encamina poco a poco hacia el Saber Absoluto, después de haber recorrido el largo 'calvario del Espíritu'.⁵⁷

Vemos que, para Hegel, resolver el problema de la conciencia significa librarla de su finitud y desgarramiento, estableciendo su realización en la

⁵⁴ Jean Michel Palmier, *Hegel*, p 14

⁵⁵ *Ibidem*, p.15

⁵⁶ *Ibidem*, p p 28-29

⁵⁷ *Ibidem*, p.29

vida. Por otro lado, un factor importante para esta reconciliación es la posibilidad de una religión que no se enajene en el dogma. Es claro que él logra esto en la Fenomenología del espíritu. Al hacerlo logra comprender y exponer, como no se había hecho antes, cómo funciona el mecanismo de la conciencia para construir su vida y su historia. Pero necesita dar a este mecanismo un sentido, que a la vez que lo explica, reconcilie a la conciencia consigo misma en este su desgarramiento. Esta es la presencia y necesidad del espíritu.

Ser allí inmediato es lo que es: la naturaleza, los instantes del tiempo, la particularidad del universal, la individualidad siempre sola. Yo como sujeto enajeno mi inmediatez: mi realidad, frente a la distancia inquebrantable entre mi ser allí y el ser allí de la realidad: el mundo, los otros, yo misma. Realidad que sólo puedo tocar a través de mi conciencia. Este es el "sacrificio", la mediación incesable e inevitable de la ciencia en la historia. Esta es mi caracterización como sujeto. El movimiento es indudablemente dialéctico. Tal y como Hegel lo desarrolla una y otra vez hasta el cansancio, lleno de angustia por tratar de romper esta distancia.

La distancia impenetrable entre la conciencia y cualquiera de sus objetos es lo que la identifica con otra autoconciencia. Es esta separación la que nos une y es con el otro mi compenetrabilidad más grande. Pero nunca seremos una sola individualidad. Finalmente el "saber absoluto" es el aceptar esta limitación como una afirmación de vida y gozar en ella. Pues la finitud de la conciencia no es trágica, su finitud es, precisamente, su posibilidad de vida más plena. La dialéctica de este movimiento no cesa y para estar en el

mundo debemos “enajenarnos”, pero, sin dejar de recuperarnos en la reflexión. Este es el gran descubrimiento de Hegel.

En esta mediación que la conciencia lleva a cabo para alcanzar sus objetos encontramos la presencia de una búsqueda por el sentido de las cosas, por el sentido de ella misma y de su vida. Dado el mecanismo dialéctico que la determina, ella no se conforma con sólo vivirse en esta su limitación, pues de hacerlo quedaría paralizada. El vacío que se genera entre la posibilidad de saber y la imposibilidad de controlar los fenómenos que contiene este saber, genera, a su vez, la necesidad de practicar todo tipo de ritos y tener todo tipo de fetiches, los cuales dotan de sentido el existir de la conciencia. Estas prácticas le permiten a la conciencia vivir en el mundo y vivirse a sí misma. De este modo la conciencia enajena su ser mediado y se vuelve capaz de controlar sus acciones de tal manera que sea capaz de construir un mundo, construirse ella misma y construir relaciones humanas que le permitan compartir su realidad limitada como una fuente de posibilidades ilimitadas.

Ahora bien, cuando depositamos el sentido del ser de la conciencia fuera de ella misma, corremos el riesgo de perderla y le negamos la posibilidad de recuperarse en el momento de la reflexión y saberse sentido ella misma. Este es el riesgo de vivir. Si no le concedemos a la conciencia la posibilidad de vivirse plenamente en esta su limitación, arriesgándose una y otra vez en la construcción de una vida propia, recuperando para ella misma sus mediaciones y enajenaciones, tendríamos que caracterizarla como un ser encadenado.

Tenemos, por un lado, que la conciencia requiere de la enajenación para actuar y vivirse plena en su actuar, por otro lado, la conciencia está siempre determinada por la mediación que la separa de su actuar y de todos sus objetos y que le posibilita saberse a ella misma, así como saber sus objetos. Ambos aspectos polarizan la realidad de la conciencia de tal manera que su vida deviene en un proceso dialéctico, en una tensión de contrarios en donde ambos son indispensables para la vida de la conciencia.

Frente a esto tenemos dos aspectos: La conciliación de estos contrarios y el sentido de este movimiento. La propuesta de Hegel resuelve ambos en el concepto de espíritu. De acuerdo a mis conclusiones no comparto esta propuesta. He desarrollado mi argumento cuestionando la validez del concepto de espíritu e insinuando que el carácter fundamental que tiene este concepto para el sistema hegeliano obedece más a una inquietud y necesidad personal del propio autor.

Quisiera aventurarme hacia dos direcciones. Retomar el punto central de mi argumentación y mostrar la relevancia de este problema en nuestra herencia cultural. Abrir algunas interrogantes en la búsqueda de una alternativa para la conciliación de estos contrarios y el sentido de este movimiento.

El concepto de espíritu, como término, nombra lo que ya se describió como experiencia espiritual, como concepto, adquiere realidad en tanto es producto de una experiencia, como saber absoluto, se vuelve sujeto-objeto

de todo proceso de conciencia, como tal, es substancia independiente a cualquier conciencia individual y substancia consciente de sí misma. Aquí está el problema que yo he denominado "error de principio": De un concepto inferimos una realidad (la doble suposición) y de esta realidad (podríamos decir metafórica) inferimos la necesidad del proceso (la necesidad postulada en un concepto). Esta construcción lógica-dialéctica que encontramos a la base de la filosofía hegeliana carece de validez y su verdad carece de contenido.

La invalidez está en la inferencia que pasa del concepto a la realidad. Inferencia que permite al entendimiento pensar un concepto que es consciente de sí mismo y que tiene ser propio como realidad otra que la de ser una mediación producto de la conciencia en su limitación. Inferencia que toma todo su valor una vez que dota de sentido todo el proceso del cual es producto. Este es el círculo perfecto al cual he hecho alusión directa e indirecta a lo largo de esta tesina. Para rebatir esto yo me apoyo en dos aspectos, un concepto no puede tener realidad propia más que como término, la necesidad no tiene otro fundamento que ella misma en su manifestación como fenómeno. (Necesidad: "Impulso irresistible que hace que las causas obren infaliblemente en cierto sentido; Todo aquello a lo cual es imposible substraerse, faltar o resistir". Necesario: "Que precisa, forzosa o inevitablemente ha de ser o suceder. En este sentido se contrapone a contingente."⁵⁸)

⁵⁸ Diccionario de la lengua española, p.914.

Los alcances de una inferencia como ésta están presentes en nuestro imaginario social. Por ejemplo: el concepto del dinero⁵⁹. El concepto del dinero surge de la necesidad de un valor equivalente para el intercambio de productos. Esto posibilita al hombre para acceder a estos productos, los cuales le van a dar un beneficio a su existencia y van a significar una posibilidad de sobrevivencia. Así, los hombres, comunitariamente, se facilitan su sobrevivencia. Yo no necesito saber hacer una mesa, o tener los recursos necesarios para construirla, para tener una mesa. Recíprocamente, la producción se distribuye y “todos” salen beneficiados... Como el concepto del dinero va a tener un uso concreto lo simbolizamos materialmente en la moneda, los billetes, cheques y todo tipo de objetos que me refieran a este concepto. Gracias a que es un concepto lo podemos simbolizar de cualquier manera.

Ahora bien, el dinero como concepto ha adquirido un carácter propio de realidad, el tener un símbolo material facilita este hecho: es algo real y concreto. Hoy en día, el dinero como realidad es más fuerte que la sobrevivencia misma. La economía mundial está atada de manos frente a las leyes económicas y el dinero es ya un desconocido para quienes lo utilizan. El hombre ya no se reconoce en el dinero como un producto de sí mismo, sino que ahora él se vive como consecuencia. Y, aparentemente, esto es inamovible. La plusvalía es inherente al sistema pero el alza de salarios es imposible. Es decir, somos libres de inventar más dinero del mismo dinero, pero no somos libres de hacerlo en todos los casos. Aquí hay

⁵⁹ En la elaboración del ejemplo se dejará de lado el problema del valor

dos problemas, el dinero determina al sujeto y no el sujeto al dinero; lo cual es aberrante si contemplamos que fue el hombre quien ideó e inventó tal cosa como el dinero; y, de acuerdo a valores y principios mal entendidos, unos tienen más derecho al dinero que otros; lo cual es tan absurdo como decir que unos tienen más derecho al aire que otros, pues sobrevivir no es un derecho es una condición humana.

El punto aquí es cómo algo así es posible, el hecho es que así funciona nuestra sociedad y todo parece muy razonable. ¿Cómo es posible que el hombre dependa de un concepto? Si precisamente la mediación del concepto es lo que lo hace libre, es lo que le permite distinguirse del mundo en que vive y actuar en y sobre él, distinguirse de los otros y comunicarse con ellos, distinguirse de sí mismo y construirse como persona.

Aquí estaríamos en lo que Hegel describe como el momento en que la conciencia se encuentra enajenada en su verdad y no se reconoce ella misma como su verdad. Este es el olvido de la conciencia. Ella vive su relación con el dinero como representación. Pero también encontramos el valor "espiritual" del concepto dinero: el dinero trasciende a los individuos. Y esto último, es lo que le impide a la conciencia pasar de la enajenación y mediación inevitable que requiere para estar viva, a la recuperación de esta vida en el momento de la reflexión y la verdad en donde su determinación es ser libre.

¿Cómo esto es posible? Por la inferencia inmediata que nos permite pensar que de un concepto derivamos una realidad. Derivar un concepto de una

realidad no es conmutativo más que como juego mental. Si referimos esta operación mental a la realidad lo único que obtendremos es una verdad carente de todo contenido. Y lo grave es que lo que parece una inferencia inocente puede tener consecuencias atroces. La determinación que tiene hoy el sistema económico para nuestras vidas es una de ellas. Por esto es que me parece importante cuestionar el concepto de espíritu. Y es a la base de esta problemática que no acepto la resolución de la conciencia inmersa en un proceso del espíritu.

Por más desalentador que parezca renunciar al círculo perfecto, vale la pena encontrar otra salida para esta conciliación.

Antes de continuar quisiera recuperar el concepto de espíritu en tanto momento del proceso de conciencia. Es decir, que el espíritu no resuelva la tensión dialéctica de acuerdo a la cual todo proceso de conciencia es posible, ni que el espíritu se pueda sostener como principio y sentido último del proceso de conocimiento, aceptado éste como histórico, no significa que la realidad que Hegel pretende nombrar con el concepto de espíritu carezca también de validez alguna. El concepto espíritu en tanto nombra la experiencia comunitaria y universal del individuo, conserva todo su valor. Insisto, el problema está en cuanto se quiere sustentar todo el proceso en este concepto, asumiendo al sujeto actuante no como individuo que se determina a sí mismo, sino como espíritu que se determina a sí mismo en el actuar del individuo. Yo rescato el momento que el concepto espíritu nombra sin jerarquía alguna frente a la serie de momentos que constituyen el vivir de la conciencia.

La conciliación entre la enajenación y la separación inevitable entre la conciencia y sus objetos: la mediación en el concepto, creo yo, no se puede resolver en ella misma, de poderse resolver estaríamos más cerca de la muerte que de otra cosa. Salvo, cuando recuperamos el saber de la conciencia para ella misma y ésta es consciente de sus mediaciones y enajenaciones. Pero estos son momentos que abren paso a nuevas mediaciones y enajenaciones, pues la conciencia no tiene otra opción para relacionarse con el mundo (incluida ella misma en éste). Y aún cuando la conciencia recupera para sí sus mediaciones, en la reflexión, ésta no deja de estar mediada por el concepto, en tanto la reflexión es en el concepto, ni deja tampoco de estar enajenada en su actuar. Este es el problema más fuerte. No basta ser consciente de una realidad para modificarla, no basta que la conciencia sea consciente de una enajenación para dejar de estar enajenada. En este punto nos topamos con el inconsciente, aspecto que Hegel no contemplaba.

Suponiendo que lográramos ser dueños de nuestras mediaciones y enajenaciones que a más de saberlas las modificáramos y seleccionáramos a nuestro libre albedrío. ¿Cuál sería el criterio de acuerdo al cual una enajenación sería preferible a otra? Entramos al terreno de la subjetividad y al terreno de lo bueno y lo malo. Es difícil establecer una manera correcta para esta elección sin comprometernos con algún parámetro de tipo moral. Aquí dejo abierta una problemática que requiere, por sí sola, una investigación muy extensa al margen de las pretensiones de esta tesina, pero no desligada de la preocupación inicial acerca del problema de la conciencia.

Con respecto al sentido de este movimiento dialéctico que define la vida consciente encontramos el mismo problema en cuanto al criterio que establecería dicho sentido. ¿Quién, o de acuerdo a qué, decidirá cuál es el sentido de este movimiento? Al margen de esto, considero que la cuestión acerca del sentido tiene su valor en cuanto haya un sentido, no importa cuál. Es decir, el sentido como la pauta a partir de la cual se establecen las mediaciones de la conciencia y se vive ésta en sus enajenaciones diversas. Pauta que marca la posibilidad de que estas mediaciones y enajenaciones sean motores de acciones, y construcción de vida, dirigidas hacia un fin.

Tenemos, entonces, un referente: el sentido, de acuerdo al cual mediatizamos nuestra experiencia inmediata con el mundo, una vez mediada esta experiencia en el concepto enajenamos nuestro actuar refiriéndonos nuevamente a un sentido: el motivo y el fin de este actuar y realizamos nuestras metas o deseos materializándolos en hechos. Hay que distinguir que este sentido, esta pauta, debe tener su fundamento en la conciencia misma y no fuera de ella. Es ella quien marca estas pautas aún cuando estén representadas en objetos o ideas externas. Así la conciencia se posibilita a sí misma a recuperar en la reflexión sus momentos de enajenación para la construcción de su propia vida. Cuando esto no sucede lo inmediato es hacer la falsa inferencia en donde el sentido ya no es una *herramienta de vida para la conciencia sino un "ente" del cual depende la vida de la conciencia.*

Antes de pasar a la última parte de este trabajo me parece importante subrayar que en ningún momento se asume aquí a la conciencia, en su

proceso, aislada de otras conciencias ni aislada del mundo en que se encuentra. Ser un ser de conciencia implica ser comunitario y estar en un mundo. Rescatar el carácter autónomo del actuar de la conciencia no implica que el actuar de la conciencia es solipsista.

BIBLIOGRAFIA BASICA.

Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra, primera edición en español, séptima reimpresión, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.

Enciclopedia de las ciencias filosóficas, Editorial Porrúa, México, 1977.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA.

Adorno, Theodor W. *Tres estudios sobre Hegel*, Taurus Ediciones, Madrid, 1991.

Beuchot, Mauricio. *El problema de los universales*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1981.

Dynnik, M.A. *Historia de la filosofía*, Editorial Grijalbo, México, 1961.

Flórez, Ramiro. *La dialéctica de la historia en Hegel*, Editorial Gredos, Madrid, 1983.

Hyppolite, Jean. *Génesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel*, Ediciones Península, Barcelona, 1991.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, Ediciones Alfaguara, Madrid, 1995.

Kaufman, Walter. *Hegel*, Alianza editorial, Madrid, 1972.

Palmier, Jean-Michel. *Hegel*, Breviarios, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

Russell, Bertrand. *Historia de la filosofía*, Obras completas, tomo I, Editorial Aguilar, Madrid, 1973

DICCIONARIOS.

Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966.

Diccionario de la lengua española, Real Academia Española, décimonovena edición, Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1970.