



308913 2
24.
UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFIA
CON ESTUDIOS RECONOCIDOS A LA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO
SENSIBLE EN LA FILOSOFIA DE HEGEL.

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFIA
P R E S E N T A :
JUAN RAMON AYALA MENDEZ

DIRECTOR DE TESIS:
LIC. HECTOR ESQUER GALLARDO

MEXICO, D. F.

ENERO 1997.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

- DEDICO ESTE TRABAJO A MIS PADRES,
ANTONIO Y ELISA, CUYA INTENCION HA SIDO
LEGARME SU MEJOR HERENCIA: AMOR,
EDUCACION Y TRABAJO.

- A MIS HERMANOS: LICHA, TOÑO Y MIGUEL
QUE SON EL MEJOR EJEMPLO DE ESOS
AFANES.

- A TI FER ...

- A MIS AMIGOS Y MAESTROS, GENERADORES
DEL DIALOGO FILOSOFICO.

... ESTE AHORA QUE SE MANTIENE
NO ES ALGO INMEDIATO,
SINO ALGO MEDIADO, PUES ES
DETERMINADO COMO ALGO QUE
PERMANECE Y QUE SE MANTIENE
POR EL HECHO DE QUE UN OTRO
... NO ES ...

HEGEL

Índice

Introducción	1
I. El problema de la certeza sensible	20
1. La certeza sensible	20
2. El objeto de la certeza sensible	24
3. El sujeto de la certeza sensible	25
4. La experiencia de la certeza sensible	27
II. Dialéctica de la percepción	31
1. Concepto simple de la cosa	31
2. Percepción contradictoria de la cosa	34
3. Despliegue hacia el entendimiento	40
III. Fuerza y entendimiento	44
1. La fuerza	45
2. Lo interior	49
3. La infinitud	59
IV. La influencia de Hegel en el pensamiento contemporáneo	61
1. La Filosofía	61
A. La Lógica	63
2. La Sociología	64
3. La Semiología y la Lingüística	69
Conclusiones	74
Bibliografía	79

Introducción

Las corrientes filosóficas del siglo XIX asumieron diversas posiciones con respecto al problema del conocimiento sensible. En esta investigación se estudiarán las ideas que sobre este tema desarrolló el pensador más representativo del idealismo alemán: G.W.F. Hegel, cuyos planteamientos llenos de riqueza y complejidad, determinaron que este análisis se limitara a la primera parte de su obra *Fenomenología del Espíritu*.

A fin de contribuir a la claridad en la exposición, el cuerpo de este trabajo se refiere únicamente a las ideas de Hegel. Sin embargo, ante la convicción de que el medio intelectual en donde surgieron fue determinante en su formulación, se decidió incluir en esta parte introductoria una breve exposición sobre la función de la experiencia en el conocimiento de acuerdo con la filosofía del siglo XIX.

En esta introducción también se anotarán los datos biográficos y bibliográficos de Hegel y la estructura de la presente investigación.

I. El conocimiento sensible en la filosofía del siglo XIX.

1. El "Sturm und Drang"

El "Sturm und Drang" fue un movimiento filosófico-literario gestado en Alemania durante las últimas décadas del siglo XVIII; sin embargo, su periodo de máxima influencia fue a principios del siglo XIX. Entre los exponentes del "Sturm und Drang" se encontraron los escritores Friedrich Maximilian Klingler,

Michael Reinhold Lenz y Johann Wolfgang Goethe, y los filósofos Friedrich Schiller, Heinrich Jacobi y Johann Gottfried Herder. Estos últimos pertenecieron al movimiento referido sólo durante su juventud

La valoración de la naturaleza como una "fuerza omnipotente y creadora de vida"¹ es el principio de esta corriente, la cual reviste un mayor interés para nuestro estudio, al significar un reconocimiento a la autonomía de lo concreto.

2. El Idealismo

El fundamento teórico del idealismo alemán fue la filosofía crítica de Immanuel Kant; de este autor, el idealismo tomó el concepto de "cosa en sí" que en su acepción kantiana se refería a un ente incognoscible independiente del Espíritu. El idealismo se ocupó principalmente del aspecto incognoscible de la "cosa en sí", al cual convirtió en su problema fundamental.

Este problema fue superado por el idealismo, al proponer a la realidad concreta no como producto de lo sensible, sino de un principio trascendental, al que Fichte denominó *yo absoluto* y Hegel *razón infinita*.

El *yo absoluto* de Fichte es suprasensorial y universal, es libertad y acción, fundamento y superación de la experiencia; se trata de un absoluto que contiene a las consciencias particulares y sin embargo es distinto de ellas. El *yo absoluto* se comporta como una razón práctica para la cual la naturaleza es un medio donde se desarrolla la moral. Así, la naturaleza es "la resistencia

¹ Antiseri, Dario y Reale, Giovanni. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Tomo III: Del Romanticismo hasta hoy. Ed. Herder. Barcelona, 1995. p. 30.

necesaria para que se realice la libertad de la consciencia, dentro de los límites de la moralidad".²

Con base en lo anterior es posible afirmar cómo, para este autor, lo suprasensible se superponía a lo sensible debido al valor secundario de lo concreto. Debe apuntarse que en el pensamiento idealista, lo sensible designaba tanto a la experiencia como a la realidad.

Fichte trabajó específicamente el tema del conocimiento sensible, identificando en la relación sujeto-objeto, el proceso de la *imaginación productiva* en donde el objeto afecta al sujeto en un nivel inferior al de la consciencia, en el nivel de la sensación. Según el autor, este proceso no depende de la voluntad del hombre pues el objeto es anterior a todo conocimiento.

La *razón infinita* de Hegel es la totalidad donde se reúnen todas las cosas, se suprime la individualidad y se elimina la diferencia entre el pensar y el ser. Por medio de la *razón infinita*, la consciencia (yo) individual se percata de ser *Espíntu*. La *razón infinita* es entonces una manifestación del *Espíntu*:

"La razón es espíntu en tanto que eleva a verdad la certeza de ser toda realidad [*Realität*] y es consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma".³

2 Xirau, Ramón. *Introducción a la historia de la filosofía*. Col. Textos Universitarios. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). México D.F.; 1990. p. 285.

3 Hegel, G.W.F. *Enomenología del Espíntu*. Fondo de Cultura Económica (FCE). México D.F.; 1993. p. 259.

El concepto de *razón infinita* está estrechamente ligado al de *Espintu*, al que Hegel define lúcidamente en el siguiente párrafo:

"El Espintu es la sustancia y la esencia universal, igual a sí misma y permanente - el inmovible e irreductible *fundamento y punto de partida* del obrar de todos - y su *fin* y su *meta* como el *en sí* pensado de toda autoconsciencia. Esta sustancia es asimismo, la *obra* universal, que se engendra como su unidad e igualdad mediante el *obrar* de todos y cada uno, pues es el *ser para sí*, el sí mismo, el obrar. Como la sustancia, el espintu es la inmutable y justa *igualdad consigo mismo*, pero, como *ser para sí*, es la esencia que se ha disuelto (...) El espintu es, así, la esencia real absoluta que se sostiene a sí misma."⁴

Al precisar el significado de la razón absoluta se introdujo un elemento básico del conocimiento sensible: el concepto de realidad. Para el idealismo, la realidad era "el proceso de la autoexpresión o automanifestación del pensamiento o razón infinita (...) en su movimiento hacia un fin."⁵ Como consecuencia, la realidad no existía independientemente de la subjetividad.

Kant, describió a la realidad como un ente binario compuesto por un mundo fenoménico y un mundo suprasensible. De estos, sólo el fenoménico podía conocerse con certeza; lo suprasensible era la "cosa en sí". Al integrar ambos niveles en el principio trascendental, el idealismo demostró la factibilidad de conocer a la "cosa en sí" antes incomprendible.

⁴ Hegel, G.W.F. *Op. cit.* pp. 259-260.

⁵ Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía*, Tomo VII: De Fichte a Nietzsche. Ed. Ariel. México D.F.; 1991. pp. 17, 18 y 20.

Mediante el establecimiento de la relación entre lo sensible y lo espiritual, el idealismo evitó negar la existencia de lo concreto a pesar de confundirlo en el *Espíritu*. Esta preocupación por mantener la verdad de lo sensible se debe a que el Espíritu sólo se manifiesta en lo particular.

El principio trascendental es el núcleo del sistema filosófico idealista, a partir de este principio, el idealismo expone la estructura racional que en sucesivas etapas revela la presencia de lo trascendental en lo concreto. En esta estructura, el hombre realiza un conocimiento reflexivo, es decir, un conocimiento en donde la conciencia (*yo*) discierne su propia actividad cognoscitiva. El conocimiento reflexivo sólo es asequible al hombre en tanto es parte de lo *Absoluto* (*yo absoluto* de Fichte y *Espíritu* de Hegel).

En el idealismo el sujeto y el objeto están reunidos en lo Absoluto, por ello en el proceso cognoscitivo no se encuentran diferenciados; como afirma Copleston: "el universo se conoce a sí mismo en y a través del espíritu del hombre."⁶

Los idealistas concebían a la Filosofía como un pensamiento lógico y sistemático en donde los objetos eran representados conceptualmente en el pensamiento. Por eso, para ellos era fundamental la posesión y aplicación de un pensamiento conceptual y sistemático; esta es una de las razones por las cuales criticaron a la experiencia sensible. No obstante, filósofos como Fichte y Schelling aceptaron la intuición intelectual, mística y estética como un método elemental para acercarse a lo Absoluto.

⁶ Copleston, Frederick. *Op. cit.* p. 21.

3. El Romanticismo

El idealismo, en especial los planteamientos de Fichte y Schelling influyeron notablemente en autores románticos como Novalis y Schlegel, quienes a partir del concepto del yo desarrollaron una corriente filosófica basada en la exaltación de la individualidad

Los principios básicos del Romanticismo fueron el desarrollo libre y pleno de la personalidad y creatividad humanas (*"genio creador"*) así como el *aprovechamiento de toda experiencia*; esto último determinó la ausencia de un método sistemático en esta corriente y el uso de la imaginación, la voluntad, el sentimiento y la intuición como procedimientos para obtener conocimiento.

Como advierte Benedetto Croce, el elemento distintivo de la filosofía romántica "consiste en el realce que se otorga a la intuición y a la fantasía en algunos sistemas filosóficos, en contraste con aquellos sistemas que no parecen conocer ningún otro órgano de la verdad que no sea la fría razón, el intelecto abstractivo".⁷

Según el Romanticismo, a través de la experiencia el hombre podía penetrar en lo infinito, entendido como "un *Streben*, es decir como un perenne tender que jamás conoce pausa, porque las experiencias humanas son todas ellas finitas, en la medida que su objeto siempre es finito y hay que trascenderlo".⁸

⁷ Croce, Benedetto. Goethe, Cf. en Reale, Giovanni y Antisen, Dario. Op. cit. p. 37.

⁸ Reale, Giovanni y Antisen, Dario. Op. cit. p. 35.

Uno de los objetivos del movimiento romántico consistió en la sistematización de los tipos posibles de experiencias humanas, propósito ilustrativo de la posición de la experiencia en el Romanticismo.

Esta corriente identificó al hombre con el yo absoluto del idealismo atribuyéndole todas sus propiedades y reconoció la independencia de la naturaleza concebida como un todo orgánico y vivo, en vibración simultánea con el espíritu, cuyos misterios y bellezas comparte.

El hombre se insertaba en el universo amplio de la naturaleza y estaba determinado por ella, a diferencia del idealismo, en donde la totalidad se lograba a través de lo fenoménico. En el Romanticismo el hombre se integraba al todo a través de la naturaleza, considerada como una forma asequible de lo *Absoluto*.

Para este movimiento, la Filosofía era, más que un razonar deductivo, una actividad intuitiva, pues toda demostración requería en principio de algo intuido. Si lo concreto precedía al pensamiento entonces el razonamiento conceptual era secundario. En estos términos, la totalidad planteada por el idealismo no podía ser demostrada; sólo intuida en su manifestación, pero no definida.

Para los románticos el objetivo de esta filosofía intuitiva era aprehender y exponer el vínculo que unía a lo infinito con lo finito.

Como señala Julián Marías en la introducción de la *Teoría de las concepciones del mundo* de Wilhelm Dilthey, la filosofía posterior a 1830, se

caracterizó por polemizar o admitir al sistema hegeliano: "Kierkegaard, Schopenhauer, (...) Fries, Beneke, Feurbach, Marx, Comte, Graty, luego Dilthey y Brentano todos tienen que enfrentarse con el hegelianismo y están condicionados, positiva o negativamente, por él".⁹

Sin embargo, debido a la autoridad del positivismo en buena parte del siglo XIX, es pertinente hacer una breve revisión de los conceptos de esta teoría, relacionados con el conocimiento sensible.

4. El Positivismo

El sistema positivista puede ser comprendido no sólo como un movimiento filosófico, sino también como una teoría social, sustento de las actividades públicas de su época: política, economía, historiografía, pedagogía y literatura.

El periodo de vigencia del primer positivismo se extendió de 1840 hasta el primer decenio de este siglo, siendo sus principales exponentes Augusto Comte, John Stuart Mill, Herbert Spencer, Jakob Moleschott, Ernst Haeckel y Roberto Ardigò.

El paradigma del positivismo fue la modernidad. Como contribución para llegar a ella, esta teoría propuso una filosofía política basada en el orden y un "método experimental", así como la impartición de una educación en cuyo

⁹ Marías, Julián. "La filosofía del siglo XIX". En: Dilthey, Wilhelm. *Teoría de las concepciones del mundo*. Col. Los Noventa. Coedición: Alianza Editorial Mexicana/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CNCA). México, D.F.; 1990. p. 12.

contenido se privilegiaría la enseñanza de las ciencias naturales. Esta educación estaría orientada hacia el *progreso* identificado con la revolución industrial, vista como única fuente de libertad y bienestar social e individual.¹⁰

Lo anterior explica por qué para el positivismo el único conocimiento válido era el generado por las ciencias naturales y la técnica; de esta manera, sus análisis filosóficos y sociológicos eran formulados desde concepciones científicas, anti-metafísicas y anti-idealistas.

Augusto Comte, profundiza estas posiciones, como señala Julián Marías en la obra de este autor: "el extremado logicismo de Hegel deja el puesto a un naturalismo metódico, que hace a Comte, establecer el método de las ciencias de la naturaleza como única *vía* de conocimiento. Esto lleva a Comte a la idea de una física social."¹¹

Algunas vertientes del positivismo fueron el comtismo, el científicismo, el agnosticismo, el verismo, el naturalismo y posteriormente el neopositivismo (Mach) y el positivismo sociológico (Durkheim). El naturalismo era un *substratum* filosófico compuesto por un transformismo darwinista, un evolucionismo universal y una concepción natural del mundo manifestada a través de conceptos científicos. El científicismo puede ser descrito como un sistema de ideas generales que sirvió de base filosófica a las ciencias naturales en formación. En la esfera política el naturalismo se concebía como la síntesis del empirismo con la denominada filosofía ideológica. El naturalismo

¹⁰ cf. Marías, Julián. *Revista de Occidente*.

¹¹ Marías, Julián. "La filosofía del siglo XIX". p. 15.

afirmó "la continuidad fundamental entre la leyes naturales y las leyes humanas; entre las leyes biológicas y las leyes psicológicas" ¹²

La elaboración teórica del positivismo enriqueció el concepto de *realidad física* con los de *realidad biológica, psíquica, social e histórica*; lo cual se tradujo en el reconocimiento del devenir histórico de todos los seres vivos y de la *historia natural*, pero si lo natural fue explicado con categorías sociales, los temas humanísticos también se nutrieron de nociones de las ciencias naturales formando las ciencias del hombre y su cultura, como la psicología, la historia y la sociología en las que empezó a utilizarse el método científico.

Para los fines de este trabajo, es preciso destacar la oposición del idealismo hegeliano y el positivismo en el tema de lo sensible; si para Hegel, lo sensible sólo era un *medium* donde se manifestaba lo absoluto, para los positivistas lo sensible tenía una existencia propia, que podía ser descrita, analizada, comprobada y cuantificada. Hegel "sitúa la esfera propia de la evolución en el espíritu no en la naturaleza", ¹³ mientras los positivistas hacían depender el progreso de esta última.

Como se concluye de la revisión de los movimientos "*Sturm und Drang*", romántica, positivista e idealista; el pensamiento del siglo XIX se caracterizó por la confrontación de dos posiciones básicas: una especulativa y otra pragmática. La posición especulativa fue defendida por el idealismo alemán que afirmó la supremacía de lo suprasensible sobre lo sensible y por lo tanto la del saber subjetivo sobre el empírico. La posición pragmática fue enarbolada

¹² Ricaute Soler. *El positivismo*. Ed. Nueva Imagen. Buenos Aires. 1988. Pág. 72.

¹³ Marías, Julián. "La filosofía del siglo XIX". p. 13.

por el "Sturm und Drang", el romanticismo y el positivismo, aún con diferencias de método, con el fin de defender la validez del método empírico de conocimiento.

Fue en este contexto en donde Hegel publicó su *Fenomenología del Espíritu*, cuya primera parte constituye el objeto de estudio de esta investigación.

II. Hegel y su tiempo

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nació en Stuttgart, Alemania el 27 de agosto de 1770. "Sus abuelos fueron, unos, artesanos y otros, sacerdotes." ¹⁴ Hijo de un empleado administrativo del ducado, creció en una atmósfera protestante (pietismo suabo). Durante su estancia en el *Gymnasium* de su localidad (equivalente al bachillerato), estudió en forma completa a los clásicos griegos y romanos.

Alentado por su padre a abrazar la vida clerical, Hegel ingresó al seminario en la universidad de Tübingen en 1788, donde hizo amistad con dos representantes del Romanticismo: el poeta Friedrich Hölderlin y el filósofo Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Una vez completado el curso de estudios filosóficos y teológicos, se decidió por no ingresar al ministerio religioso. ¹⁵

¹⁴ Lehman, Gerhard. *La filosofía del siglo XIX*. Ed. UTEHA. México, 1992. p. 111.

¹⁵ Baird, Robert M. "Hegel, G(eorg) W(ilhelm) F(riedrich)": *Enciclopedia Microsoft Encarta*. Microsoft Corporation. EEUU, 1993. (CD-ROM).

A pesar de ello, según sus propias palabras: "Obtuve el cargo de predicador según los deseos de mis padres, y permanecí fiel por inclinación al estudio de la Teología, a causa de su relación con la literatura clásica y la filosofía " ¹⁶

En 1793 se convirtió en tutor privado en Berna, Suiza. Hacia 1797 tomó una posición similar en Frankfurt. Cuando, dos años más tarde, su padre murió, le heredó una herencia suficiente como para poder prescindir de las tutorías.

En 1801 Hegel ingresó a la universidad de Jena, donde estudió, escribió y eventualmente se volvió catedrático. En Jena completó La fenomenología del Espíritu (1807), una de sus obras más importantes e influencia del presente trabajo.

Hegel permaneció en la universidad de Jena hasta octubre de 1806, cuando al ser tomada la ciudad por los franceses se vió obligado a partir. Una vez agotada la herencia paterna, el filósofo se hizo editor de la publicación *Bamberger Zeitung*, de Bavaria. Al no ser de su gusto el periodismo, se mudó a Nuremberg, donde sirvió como director de un *Gymnasium*.

Durante los años de Nuremberg, Hegel conoció y se casó con Marie von Tucher (circa 1791-1855), con quien tuvo una hija -quien murió poco después de nacer- y dos hijos, Karl (1813-1901) e Immanuel (1814-1891). Antes de su

¹⁶ Hegel, G. W. F. cit. en Lehman, Gerhard. *Op. cit.* p. 111.

matrimonio el filósofo había tenido un hijo ilegítimo, Ludwig (1807-1831), quien eventualmente vivió con la familia Hegel.

En Nuremberg publicó durante varios años La Ciencia de la Lógica (1812-1816). Al finalizarla, aceptó un profesorado en filosofía en la universidad de Heidelberg. Poco después, publicó en forma sumaria un recuento sistemático de toda su filosofía, la Enciclopedia de las ciencias filosóficas (1817).

En 1818, Hegel fue invitado a enseñar a la universidad de Berlín, donde permaneció hasta su muerte el 14 de noviembre de 1831, durante una epidemia de cólera.

Su último trabajo publicado en vida fue La filosofía del Derecho (1821); después de su muerte se publicaron diversas notas de lecciones, complementadas con notas de sus estudiantes. Entre ellas están La filosofía de las Bellas Artes (1835), Lecciones sobre la Historia de la Filosofía (1833-1835), Lecciones sobre la Filosofía de la Religión (1832) y Lecciones sobre la Filosofía de la Historia (1837).

Entre sus influencias, además de la filosofía griega, Hegel también estudió los trabajos del filósofo de los Países Bajos, "Baruch Spinoza; del pensador francés Jean Jacques Rousseau; así como de los filósofos alemanes Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte y F. Schelling, cuya influencia es evidente en los escritos de Hegel." ¹⁷

¹⁷ *ctr. Ibidem.*

No se debe descartar la influencia ejercida por el pietismo pequeñoburgués, el cual "se cruza de pronto con influencias neo-humanistas y con un entusiasmo por la Antigüedad que conservó hasta el final y que influyó en su concepto del Estado en la Filosofía del Derecho (...)"¹⁸

Quizás ese sea, en parte, el origen de su sensibilidad hacia las circunstancias políticas y sociales de su tiempo y su entorno, traducida en escritos referidos a estas cuestiones.¹⁹

El tiempo en que G.W.F. Hegel vivió, era un periodo dominado por el cambio social; durante su etapa de estudiante simpatizó con la Revolución Francesa de 1789 y sus ideólogos. Sin embargo este entusiasmo político cedió al registrarse la invasión napoleónica a Alemania, a partir de entonces Hegel, se dedicó enteramente a la actividad intelectual, interesándose primero por los temas teológicos, afinidad que compartió con el poeta Hölderlin, su amigo de Jena.

Esta temprana influencia de la Teología en el pensamiento de Hegel fue determinante en su obra posterior, conceptos como el Espíritu, la razón absoluta y el universal derivan de ella, no obstante en el sistema hegeliano el misticismo de estas nociones es sustituido por un racionalismo en el que predomina el uso de un método que se pretendía científico.

¹⁸ Lehman, Gerhard. *Op. cit.* p. 112.

¹⁹ *vid.* Lehman, Gerhard. *Idem.*

Al tiempo de su muerte, Hegel era el filósofo más prominente en Alemania. Sus puntos de vista eran pensados en amplitud y sus alumnos eran tenidos en gran consideración. Pronto sus seguidores se dividieron en hegelianos de derecha y de izquierda.

Teológica y políticamente los hegelianos de derecha ofrecieron una interpretación conservadora de su trabajo, enfatizando en la compatibilidad entre la filosofía de Hegel y el Cristianismo, bajo la forma de una ortodoxia.

En tanto, los hegelianos de izquierda se ubicaron en el ateísmo y en lo político, muchos de ellos se hicieron revolucionarios. Como se esbozó anteriormente, este grupo de izquierda de gran importancia histórica, estaba conformado -entre otros- por Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer, Friedrich Engels y Karl Marx. Estos dos últimos pensadores estuvieron fuertemente influenciados por la idea hegeliana del movimiento dialéctico de la historia, si bien reemplazaron el idealismo filosófico de Hegel con el materialismo.

El idealismo metafísico de Hegel "tuvo un fuerte impacto en la filosofía británica del siglo XIX y principios del XX; principalmente en el filósofo Francis Herbert Bradley, y en filósofos norteamericanos como Josiah Royce, e incluso en la filosofía italiana, con Benedetto Croce. Así mismo, Hegel influenció el existencialismo a través del filósofo danés Søren Kierkegaard."²⁰

El estudio de la Fenomenología, en general, ha sido influenciado por las ideas de Hegel sobre la consciencia, y su impacto extensivo y diverso en la

²⁰ *ibidem*.

filosofía subsecuente, es evidencia del notable rango y extraordinaria profundidad de su pensamiento.

III. La Fenomenología del Espíritu

Para algunos comentaristas de Hegel, como la doctora Carmen Chaves Acosta, la *Fenomenología del Espíritu* es el escrito inaugural del sistema filosófico hegeliano. Históricamente esta obra estuvo determinada por "el fracaso en la práctica de los principios formales que guiaron a la Revolución Francesa; [y] la añoranza del equilibrio resplandeciente de la Grecia clásica, orden en el que lo universal no constituía una abstracción sino que se manifestaba en lo particular".²¹

Como tesis filosófica, la *Fenomenología* debatió la separación planteada por Kant entre el entendimiento y la voluntad, cuya consecuencia fue la abstracción de la *Verdad* de las verdades experimentadas por cada individuo. Como respuesta, la filosofía del espíritu describió a las verdades particulares como momentos necesarios en el progreso hacia la verdad absoluta, restableciendo de esta manera "la identidad Pensamiento/ Acción/ Ser".²²

Uno de los conceptos básicos del libro analizado es el de *saber*. En forma sintética, este puede ser definido como el conocimiento que tiene como

21 Chaves Acosta, Carmen. "La filosofía, Hegel". En *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Vol XXX. No. 72. Ed. Universidad de Costa Rica. Diciembre de 1992. p. 218.

22 Chaves Acosta, Carmen. *Op. cit.* p. 219.

objeto no un fenómeno inmediato y consumado, sino una cosa en constante movimiento hacia lo *Absoluto*.

El saber es una actividad del Espíritu; es el autoconocimiento de lo infinito, ejercido a través del pensamiento o consciencia (*yo*) de los sujetos finitos. Este saber se presenta en una primera etapa, coincidente con los tres primeros capítulos de la *Fenomenología*, bajo el aspecto de corteza sensible, percepción y entendimiento.

Corteza sensible / Percepción / Entendimiento, esta es la ruta seguida por la *consciencia (yo)* para comprender la unidad de los fenómenos individuales con el *Ser Absoluto*, el cual constituye su verdad. En el desarrollo de esta investigación se profundizará el examen de estas etapas del conocimiento del Espíritu.

Otros conceptos básicos en la primera parte de la *Fenomenología del Espíritu* son el de *objeto y cosa*; un objeto es un fenómeno inmediato, presente como algo externo e independiente de la consciencia (*yo*) que lo percibe. Desde esta perspectiva, otra característica del objeto consiste en existir independientemente de ser conocido.

En su trayectoria hacia el saber absoluto, la consciencia (*yo*) se aproxima a los objetos en dos niveles, en su apariencia y su esencia. La apariencia es una representación nula de las cosas que oculta su *esencia*, es

"inexistencia inmediata y determinada frente a la esencia, aunque de modo que a la vez es superada [es un] momento de la esencia".²³

La esencia es la superación de la determinación de la apariencia. Sin embargo, en el sistema hegeliano la esencia no es algo estático sino que va adquiriendo contenidos distintos, de acuerdo con la fase en la que se encuentre el saber, por ello lo que en un momento es esencia deviene apariencia, como explica el investigador Gerardo Mora Burgos:

"No es difícil volver a encontrar la nulidad de la apariencia en la esencia, pues ella es una relación negativa consigo y consecuentemente, una superación de sí misma [la esencia es/ la negación cuya autorrelación constituye el concepto de esencia".²⁴

En esta introducción se han vertido definiciones de los conceptos fundamentales de la primera parte de la *Enomenología* con objeto de introducir la información básica para lograr una mayor comprensión de la exposición que se desarrollará en los capítulos de la investigación.

IV. Acerca de esta investigación

El presente trabajo tiene como objetivo analizar la función de la certeza sensible en el saber absoluto, propuesto por G.W.F. Hegel. Para tal fin se

23 Mora Burgos, Gerardo. "Inmediación y apariencia en la lógica hegeliana de la reflexión". En *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Vol XXIX, No. 70. Ed. Universidad de Costa Rica. 1991, p. 126.

24 Mora Burgos, Gerardo. *Op. cit.* p. 127 y 128.

analizará la primera parte de su obra *Fenomenología del Espíritu*, cuyo primer capítulo se refiere específicamente a la certeza sensible.

Como la exposición hegeliana se desarrolla en triadas, se consideró inadecuado limitarse al estudio del primer capítulo, pues este constituye apenas un elemento del proceso conducente de la consciencia hacia la autoconsciencia. Se prefirió entonces analizar el proceso completo, a fin de determinar la posición de la consciencia sensible en el mismo.

La investigación se divide en cuatro capítulos. En el primero se examina el concepto de certeza sensible y su tránsito hacia la percepción; en este apartado los términos clave son objeto (esto), sujeto (este), consciencia particular (yo), mediación, y universal.

El segundo capítulo se refiere a la percepción, en donde la consciencia discierne su propia *reflexión*, el objeto deviene cosa y la cosa unidad entre su identidad y su multiplicidad. En el tercer capítulo se analiza el momento en el que la consciencia penetra en la dimensión de lo infinito al entender a los fenómenos como universales incondicionados. La vinculación de la consciencia con lo infinito la convierte en autoconsciencia.

En el capítulo cuarto se reflexiona sobre la influencia del pensamiento hegeliano en la actividad intelectual del siglo XX y se refieren algunas investigaciones específicas en donde la influencia hegeliana ha sido determinante. Finalmente, en las conclusiones se hace un recuento de los resultados de la investigación y se emite el juicio del autor de esta tesis sobre el tema analizado.

I. El problema de la certeza sensible

1. La certeza sensible

El concepto hegeliano de certeza sensible se refiere al conocimiento directo sobre lo inmediato o como afirma Valls Planas al "saber más inmediato del objeto inmediatamente dado"²⁵. La certeza sensible es la primera etapa de la ascensión hacia el saber absoluto, entendido como la unidad de las consciencias particulares.

El saber absoluto es el conocimiento total, pleno y eficaz, identificado con la libertad, con el *Espíritu*; la certeza sensible es un saber parcial, relativo e insuficiente, circunstancial. Es un modo de ser de la consciencia, y de este modo, la más sencilla manifestación del *Espíritu* pues lo sensorial también contiene a lo Absoluto.

El análisis realizado por Hegel sobre la certeza sensible tiene como objetivo conducirla hacia el saber absoluto; la ciencia es "el Sistema de la exposición"²⁶, es decir los distintos niveles de análisis que se recorren para llegar a ese saber. Para este pensador, la ciencia no se limita a lo natural sino que trasciende a lo social.

En una primera aproximación, la certeza sensible se presenta como un conocimiento rico e ilimitado por el espacio y el tiempo en los que se despliega,

25 Valls Planas, Ramón. *Del yo a nosotros*, Ed. PPV, Barcelona, 1994, p. 57.

26 Juanes, Juan. *Hegel o la divinización del Estado*, Joan Boido i Climent Editores, México, D.F., 1989, p. 63.

como el conocimiento más verdadero debido a que capta al objeto en su totalidad y como la base de todo conocimiento ²⁷; sin embargo, esto sólo es aparente pues este tipo de saber es unívoco, sólo aporta una noción: el ser del objeto. La esencia de la certeza sensible es precisamente ese objeto.

"Der concrete Inhalt der *sinnlichen Gewiheit* ist sie unmittelbar als die reichste Erkenntniß, ja als eine Erkenntniß von unendlichem Reichthum erscheinen, für welchen oben so wohl, wenn wir im Raume und in der Zeit, als wenn er sich ausbreitet, dieser Fülle nehmen, und durch Theilung in dasselbe *hineingehen*, keine Gränze zu finden ist. Sie erscheint ausserdem als die *wahrhafteste*, denn sie hat von dem Gegenstande noch nichts weggelassen, sondern ihn in seiner ganzen Vollständigkeit vor sich." ²⁸

Los elementos que intervienen en el proceso de entendimiento de la certeza sensible también son de un género unívoco; el que conoce (*este*) obtiene inteligencia sobre un objeto (*esto*) uniforme y aislado, a través de una consciencia (*yo*) limitada, en la cual el pensamiento no sigue diversas líneas de razonamiento, como afirma Hegel:

"(...) 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." ²⁹

27 Cf. Findlay, John N. *Examen de Hegel*, Ediciones Grijalbo, Barcelona, 1969, p. 68. El texto que la letra dice: "(...) todo otro conocimiento parece basado en aquel o confirmado por el mismo".

28 Hegel, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, (Selección y anotaciones de Kalnz, Howard P.) Pennsylvania State University Press; EEUU, 1994, p. 27.

29 Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*, Ed. Fondo de Cultura Económica (FCE), México, D.F., 1993, p. 63.

En este tipo de conocimiento el que conoce debe concentrarse en lo inmediato sin alterarlo con su concepción, sin reflexionarlo o describirlo; por ello en un primer momento la certeza sensible puede ser comprendida como una relación inmediata en la que una consciencia (yo) pasiva singular sólo es capaz de asimilar lo particular del objeto (esto). Así, el objeto inmediato es la verdad del conocimiento, y entre el objeto y la consciencia no existe diferencia.³⁰

Sin embargo, para Hegel, esta consciencia no es tal sino un fragmento de la realidad pues "la consciencia exige oposición, sin la cual no existe consciencia de la naturaleza, sino simplemente naturaleza. La consciencia aún en su forma más simple, implica, pues, escisión, desdoblamiento de la unidad. El conocimiento del objeto no es igual al objeto del conocimiento (...) [La consciencia debe] penetrar en el interior de la naturaleza y de la sociedad, para asimilar sus relaciones internas, las conexiones y las leyes del desarrollo".³¹

Esta actitud contemplativa del sujeto determina que la certeza sensible sea un saber disperso, la percepción de cada sujeto es distinta por su ubicación espacio-temporal específica, también debe considerarse que estas dimensiones se modifican constantemente en cada individuo. Entendida de esta manera, la certeza sensible se opone a la unificación de la experiencia (consciencia) individual y colectiva.³²

30 Cf. Camargo Rodríguez, José Antonio. *El conocimiento como parte del saber absoluto en la "Fenomenología del Espíritu" de G.W.F. Hegel*. Col. *Universitas Philosophica*. Ed. Pontificia Universidad Javeriana / Universidad Tecnológica de Magdalena, España, s/f. pp. 9-10.

31 Garaudy, Roger. *El pensamiento de Hegel*. Ed. Seix Barral, Barcelona, 1974. p. 67 y 70.

32 Cf. Valls Planas, Ramón. *Op. cit.*

Al contemplar, el sujeto queda "absorbido" por el objeto contemplado, "perdiéndose" el *sujeto cognoscitivo* a sí mismo en el objeto conocido, y esta contemplación revela no al sujeto sino al objeto. "El objeto, y no el sujeto, es lo que se muestra a sí mismo a él [el sujeto] en y por -o mejor, como- el acto de conocimiento."³³

El análisis del ser del objeto, planteado por la certeza sensible, le permitió a Hegel concluir que lo singular no es la totalidad sino un ejemplo de la *inmediatez*. La *inmediatez* es un concepto básico en la teoría de la certeza sensible, pues designa a lo sensual: la realidad o el objeto. Por ello, "la certeza en Hegel es inmediata, más bien que derivada, y esa es una razón por la que la verdad la elude."³⁴

El método de aprehensión de lo inmediato, manifestado abiertamente en la *corteza sensible*, es la percepción directa del objeto; este procedimiento no permite penetrar en lo verdadero de lo inmediato, identificado con la interioridad o profundidad de la cosa,³⁵ para ello, el sujeto (*este*) y el objeto (*esto*) entablan una mediación, el sujeto adquiere conocimiento por medio del objeto y el objeto se transforma en saber a través del sujeto.

³³ Kojève, Alexandre. *Introduction to the Reading of Hegel*. Cornell University Press. EEUU, 1991.

p. 3. (Traducción libre).

³⁴ Inwood, Michael. *A Hegel Dictionary*. Blackwell Publishers. EEUU, 1992. p. 155. (Traducción libre).

³⁵ Cf. Juanes, Juan. *Op. cit.* p. 85.

2. El objeto de la certeza sensible

Para la certeza sensible la esencia del objeto (*esto*) es la *inmediatez* mientras que la mediación es algo incidental a él, algo "*no en sí*" que le adiciona otro, el *yo*; el *ser* del objeto es independiente del conocimiento del *yo*, existe aunque no sea conocido; al contrario, el saber depende del *ser* del objeto por lo cual puede o no existir.

En la certeza sensible, la esencia del objeto, es decir su *inmediatez*, es lo verdadero; Hegel confronta esta idea al proponer que lo *universal* es lo verdadero de esta certeza (del objeto), el *ser* del objeto está formado por los elementos *ahora* y *aquí*; el *ahora* implica una dimensión temporal por lo que la *inmediatez* aprehendida en un tiempo determinado sólo es verdadera en él, después se conserva como una "verdad vacía" a la que se le reconoce su *ser* por oposición a lo que *no es*. Por tanto, dice Hegel:

" (...) este ahora que se mantiene no es algo inmediato, sino algo mediado, pues es determinado como algo que permanece y que se mantiene *por el hecho* de que un otro (...) no es (...) a este algo simple, que es por medio de la negación, que no es esto ni aquello, un *no esto* al que es también indiferente ser esto o aquello, lo llamamos un *universal*".³⁶

El *aquí* se refiere a una dimensión espacial, cuando hay un desplazamiento, la *inmediatez* percibida se modifica y, como en el *ahora*, el *aquí* permanece por la mediación y la negación. La negación en la que se basa la

³⁶ Hegel, G.W.F. *Enomenología del Espíritu*, p. 65.

persistencia del aquí y del ahora es perdurable, no es un dato inmediato, por ello es verdadera.

El concepto de universal también se aplica para *enunciar* a lo que posee un *ser* determinado por medio de la negación, un *ser* que adquiere un carácter general, abstracto, puro, un objeto que deviene una *simplicidad mediada* o una *universalidad*, el objeto ya no es singular, ni inmediato sino múltiple. De esta forma lo universal como negación que generaliza al ser es lo verdadero de la esencia sensible.

Esto prueba que lo esencial de la certeza sensible no es el objeto sino el *saber* que supone el proceso de negación, enunciación y generalización; la verdad de esta certeza reside en el conocimiento del sujeto sobre el objeto, como afirma Hegel: "Su verdad está en el objeto como *mi* objeto o en la suposición, es porque yo sé de él"³⁷. O como explica Roger Garaudy, el sujeto: "mantiene existente lo que ha dejado de ser sensible e inmediatamente presente".³⁸

3. El sujeto de la certeza sensible

Con la revelación del sujeto como detentor de lo verdadero de la certeza sensible, Hegel avanza en la superación de este método de conocimiento; sin embargo, se actualiza el problema del *aquí* y el *ahora* particulares puesto que el sujeto percibe a la *inmediatez* de forma exterior, a través de sus sentidos; cada

³⁷ *Ibidem*, p. 66.

³⁸ Garaudy, Roger. *El pensamiento de Hegel*, Op. cit. p. 68.

ahora y aquí es una verdad legítima por su convicción sobre su saber y el carácter directo de los sentidos

El sujeto puede enfrentar este conflicto por medio de la fijación o el progreso; la fijación convierte a la percepción exterior del sujeto en *la* verdad, la absolutiza, esto impide su síntesis con otras percepciones pues estas son falsas, de este modo la consciencia (yo) mantiene su unilateralidad y una permanente contradicción con otras consciencias.³⁹

El progreso permite a la consciencia sensible trascenderse a sí misma; en este estadio su percepción no se limita a lo inmediato sino que está mediada por la negación de lo sensible, manteniéndose en lo sucesivo indiferente e su contexto concreto. Este movimiento hace del sujeto "el material humano que habrá de recoger y unificar la comunidad del saber".⁴⁰

Así, el sujeto, como en su momento el ser del objeto, es calificado como universal. El sujeto, de acuerdo con Hegel, "sólo es universal (...) en general", es decir es una entidad en donde se manifiestan todos los sujetos particulares.

El sujeto es un elemento central de la certeza sensible pues, como afirma Valls Planas, realiza el proceso cognoscitivo de forma individual.⁴¹

39 Cf. Valls Planas, Ramón. *Op. cit.* p. 60.

40 *Ibidem.* p. 57 y 63.

41 Valls Planas, Ramón. *Op. cit.* p. 63.

4. La experiencia de la corteza sensible

Si el sujeto y el objeto son universales, entonces no pueden ser la esencia originaria de la corteza sensible pues no representan al *ahora* y al *aquí* ni al *yo supongo* inmediatos. A partir de este enunciado, Hegel propone a:

"(...) la *totalidad* de la corteza sensible misma como su *esencia* (...) pues, sólo es la corteza sensible misma en su *totalidad* la que se mantiene en ella como inmediatez"⁴²

Para el filósofo Camargo Rodríguez, la *totalidad* se circunscribe a 'la relación inmediata sujeto-objeto'⁴³. Vallis Planas explica más ampliamente este término: la *totalidad* expresa la comunicación entre las consciencias (*yos*), los objetos (*ahora/ aquí*) y los sujetos (*estos*), que subyace bajo su aparente exterioridad, afirma el filósofo:

"cada uno de los puntos espacio-temporales se constituye por su relación intrínseca al resto del espacio-tiempo (...) estas <<partes extra partes>> solamente son tales dentro de la multiplicidad simple del todo espacial"⁴⁴.

Cada uno de estos elementos sólo es en relación con los otros en un todo universal. La totalidad es un grado más en la unidad del saber absoluto.

⁴² Hegel, G.W.F. *Enciclopedia del espíritu*. *Op. cit.* p. 67.

⁴³ Camargo Rodríguez, José Antonio. *Op. cit.* p. 12.

⁴⁴ Vallis Planas, Ramón. *Op. cit.* p. 61.

En esta fase, la *inmediatez* no utiliza a la mediación negativa para comprobar su verdad, por el contrario:

"Su verdad se mantiene como una relación que permanece igual a sí misma, que no establece entre el yo y el objeto diferencia alguna con respecto a lo esencial y lo no esencial y en la que, por tanto, no puede tampoco deslizarse ninguna diferencia".⁴⁵

Para éllo, el sujeto (*este*) se comporta como un *puro intuir*, es decir afirma la *inmediatez*, la mantiene sin compararla con otra y establece una relación directa con ella a fin de evitar que se convierta en un *no ser*. La verdad de esta relación es la *inmediatez* aprehendida por el sujeto en un tiempo y espacio específicos.

La convicción del sujeto no es suficiente para comprobar el ser de la *inmediatez*, por ello se demuestra a través de una operación lógica. La *inmediatez* es en el momento y en el lugar en donde se produce, después deja de existir, es desplazada por otra diferente, en ese momento su cualidad es *haber sido*, lo cual no puede considerarse como su esencia, por lo tanto *no es*, al negar al *haber sido* se refuta a lo que negaba la existencia de la *inmediatez*, con lo que se confirma su ser. Como explica Hegel:

45 Hegel. G.W.F. *Op. cit.* p. 67.

"(..) 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, retomándose así a lo primero".⁴⁶

Lo inmediato que se obtiene después de este proceso es distinto a lo que se tenía antes de iniciarlo, no es algo directo, sino *algo reflejado en sí*, algo múltiple, plural, en el que no obstante permanece su *ser*, su simplicidad. A la comprobación del *ser* de la *inmediatez* se le denomina *indicación*, la *indicación* es el movimiento por el cual se manifiesta *la inmediatez* como un conjunto de concretos, como un *universal*.

De esta forma se rebate la aparente unilateralidad de lo inmediato de la certeza sensible, como señala Hyppolite "una cosa será un conjunto de propiedades coexistentes y una unidad de esas propiedades".⁴⁷

Con base en lo anterior Hegel afirma que: "(...) la dialéctica de la certeza sensible no es sino la simple historia de su movimiento o de su experiencia y, a su vez, la certeza sensible misma no es sino esta historia".⁴⁸

La dialéctica de la certeza sensible es el proceso de negación/afirmación por el que se llega a la verdadera esencia de lo inmediato: lo universal; lo universal es el conocimiento que se obtiene de lo sensible a través de este método. La experiencia de la certeza sensible es lo inmediato como un

⁴⁶ *Ibidem*. p. 68.

⁴⁷ Hyppolite, Jean. *Op. cit.* p. 91.

⁴⁸ *Ibidem*. p. 69.

universal. Así, lo universal se constituye en lo verdadero de la consciencia "yo" que se transforma en un "nosotros".

Con este argumento, Hegel refuta el postulado de que "(...) la realidad o el ser de las cosas exteriores, en cuanto estas, o cosas sensibles, tiene la verdad absoluta para la consciencia"⁴⁹

Como afirma Camargo Rodríguez: "La negación, tiene en Hegel, un sentido positivo. Cada negación de la consciencia es la restauración del Absoluto, que es justamente la búsqueda de la consciencia. La consciencia niega los contenidos porque estos niegan el Absoluto."⁵⁰

Hegel también negó la existencia de cosas reales particulares fuera de lo universal (absoluto) debido a que estas no pueden ser expresadas. El saber se manifiesta a través del lenguaje; sin embargo, este sólo representa a entidades generales, cuando se le utiliza para nombrar a un objeto individual se enuncian sus semejanzas respecto al conjunto de objetos que forman su todo. Cada objeto es el todo, por ello siempre se expresa un universal. Las cosas individuales se conocen por su pertenencia a un todo, lo que yo conozco de los objetos no es su particularidad sino aquello que le da pertenencia a un conjunto de cosas. La consciencia es la "revelación del Ser por la Palabra"⁵¹ por lo cual es imposible *suponer* a un objeto particular.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 89.

⁵⁰ Camargo Rodríguez, José Antonio. *Op. cit.* p. 15.

⁵¹ Kojève, Alexandre. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Ed. Pléyade. s/f. p. 188.

II. Dialéctica de la percepción

Como se expuso en el capítulo anterior, la contribución de la certeza sensible al saber absoluto consiste en describir al objeto no como un ser concreto sino como una *universalidad sensible*. La percepción inicia con la aprehensión de esta universalidad, aprehensión en la que no interviene la apreciación del yo, por lo que se capta al objeto *en sí* como verdadero. El objeto es para la consciencia igual a su percepción.

Desde un punto de vista estrecho el concepto de cosa (*ding*) aparece como el objeto de percepción, y como una determinación o reflexión en lo lógico. Con todo, la esencia de la cosa queda discernida por el pensamiento, no por la percepción y está constituida por pensamientos, y no por las características externas perceptibles que se encuentran primero.

1. Concepto simple de la cosa

En alemán hay dos vocablos para designar la palabra cosa. El primero es *ding*, originalmente empleado en lo jurídico y significaba la ley de la corte, y también caso o acción legal. Sin embargo, poco a poco fue llegando a significar cosa, en general. Tradicionalmente en Filosofía la palabra cosa significa todo lo que es posible, sin importar su actualidad. Una cosa que es posible, pero no actual, es un *gedankending* (pensamiento).

Otra palabra en alemán, *unding* (sin significado), en ocasiones se refiere a *gedankending*, algunas veces, cuando no es posible.

"Una cosa (*ding*) tiene propiedades. Wolff distingue entre una cosa que subsiste independientemente o por sí misma, esto es, una substancia; y una cosa que subsiste a través de otra cosa. Lo que da forma, por ejemplo, el alma, tiene sus orígenes de cambio en sí mismo, una fuerza interna. Lo posterior es solamente una restricción de lo que subsiste por sí mismo."⁵²

Una cosa en sí misma (*ding an sich*) es estrictamente una cosa independientemente de relaciones con otras cosas. Sin embargo, para Kant, Locke, Lambert, etc., ha significado una cosa, independientemente de su relación con la percepción.⁵³

Al percibir al objeto concreto (*esto*) como un universal se supera su singularidad; sin embargo, el objeto sensible no se elimina sino que cambia de contenido, el objeto se desprende de sus referentes sensibles, es una "*nada del esto*", un "*no esto*", esta negación respecto al objeto concreto lo transforma en una *propiedad* diferenciada.

El objeto como universal es múltiple, por ello al confrontarse el *esto* con la *propiedad*, se comparan simultáneamente una multitud de características del objeto, estas características, a las que Hegel denomina *determinabilidades*, se comportan como entidades independientes para no diluirse en el objeto que componen; así, el objeto puede ser comprendido como una unidad simple, diferente a sus *determinabilidades* e igual a sí misma.

⁵² Inwood, Michael. *A Hegel Dictionary*. Ed. Blackwell. EEUU, 1992. p. 288. (Traducción libre).

⁵³ *cf.* Inwood, Michael. *Op. cit.* p. 288.

Esta unidad simple es, en el sistema hegeliano, la *coseidad* o esencia pura del objeto: la *coseidad* esta formada por el conjunto de *aquí* y *ahoras* percibidas por el sujeto (*este*) en el objeto (*esto*). En esta fase, los *aquí* y *ahoras* adquieren el rango de *universales simples* o *determinabilidades*; son *universales* como objetos unitarios y *determinabilidades* como atributos múltiples de los objetos: color, sabor, forma, peso, etc.

La *coseidad* es una unidad simple que reúne a diversas cualidades o *materias libres* del objeto captadas en el mismo espacio y tiempo por lo cual no se excluyen en el interior de la unidad. A pesar de esta definición positiva de la *coseidad*, el método de la mediación negativa interviene en su delimitación al describirla no sólo como una unidad autónoma sino como una unidad excluyente. De esta forma la *coseidad* es una unidad, un *uno*, que incluye a sus cualidades seleccionándolas mediante la negación de lo que no son, esta elección implica la exclusión de las cualidades opuestas.

Las características de la unidad no se contraponen entre ellas pero si en sí mismas: "tanto los múltiples están contraponiéndose en el interior de sí mismos, tanto más su unidad es una unidad que contrapone".⁵⁴ Esta unidad (*uno*) es la inmediatez universal del objeto, por lo tanto el objeto es un *factum* delimitado por su *finitud*, es decir por sus condicionamientos espacio-temporales.⁵⁵

54 Heidegger, Martin. *La fenomenología del espíritu de Hegel*, Alianza editorial, Madrid, 1992, p. 103.

55 Cf. Simon, Josef. *El problema del lenguaje en Hegel*, Colección ensayistas, Taurus ediciones.

Madrid, 1982, p. 29.

La unidad encuentra su singularidad en la multiplicidad de sus características, estas le son exclusivas por lo que en principio son *universales*; su *determinidad*, la negación de las cualidades externas a la unidad reafirma ese carácter. Por la exclusión, "la unidad se encierra en sí, deviene unidad para sí; de esta manera, la cosoidad (...) al pronto se convierte en cosa".⁵⁶

La cosa adopta a la unidad como *propiedad* relacionándola con el *universal puro*, la propiedad es absoluta no se refiere a lo particular sino a lo general, no es *este* atributo sino *él* atributo; sin embargo, como advierte Hegel:

"La universalidad sensible o la unidad *inmediata* del ser y de lo negativo es, así, *propiedad* en cuanto que el uno y la universalidad pura se desarrollan partiendo de ella y se distinguen entre sí y aquella universalidad sensible enlaza la una con la otra; sólo de esta relación de dicha universalidad con los momentos esenciales puros es la que consume la cosa".⁵⁷

Así, la cosa es lo verdadero del *objeto* y lo universal lo igual a sí mismo, estas afirmaciones son básicas en la exposición sobre la percepción de la cosa.

2. Percepción contradictoria de la cosa

La percepción es una forma de saber, la cosa es la materia de este conocimiento, al acercarse a la cosa, la consciencia (yo), la observa como algo externo a ella, algo con existencia propia. La percepción despliega y separa las

⁵⁶ Heidegger, Martín. *Op. cit.*

⁵⁷ Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*, Ed. Fondo de Cultura Económica (FCE), México, D.F.;

1993, p. 73.

determinabilidades de la cosa, rebasa el nivel de la certeza sensible que solo enuncia al ser, para describir lo que él es. Sin embargo, en este nivel lo esencial de la percepción continúa siendo el objeto, y lo inesencial la aprehensión.

Debido a que la cosa es verdadera en sí misma, la consciencia (yo) debe aceptar su impresión total sobre ella, pues cualquier omisión o adición la falsificaría. La percepción puede ser verdadera o falsa pues existe la posibilidad de que la consciencia aprehenda a la cosa de forma inexacta o irreal. Para comprender el argumento sobre el que el Hegel basó esta afirmación, es necesario referirse brevemente a la consciencia particular.

En la Fenomenología del Espíritu, se presenta la consciencia ordinaria de las cosas (*das natürliches Bewußtsein*), para de ahí partir hacia la perspectiva verdadera del Espíritu. Nuestra consciencia ordinaria nos lleva a ser sujetos individuales y finitos. En tanto, la perspectiva del Espíritu nos identifica con vehículos de un espíritu, que también se expresa en el mundo, "por lo que el propio mundo no es tan diferente de nosotros."⁵⁸

El hombre es autoconsciente, pues es consciente de sí mismo y de su realidad humana y dignidad; y esto es, en esencia, lo que lo diferencia de los animales, los cuales no van más allá de un nivel de simple sentimiento de sí mismos. El ser humano llega a ser consciente de sí mismo cuando por primera vez dice: "Yo", y el entendimiento de esta palabra conduce a entender al hombre y a su origen.

⁵⁸Taylor, Charles. Hegel, Ed. Cambridge University Press. EEUU, 1993. p. 128. (Traducción libre).

"Ahora el análisis del pensamiento, razón, entendimiento y demás (en general de lo cognoscitivo, contemplativo, la conducta pasiva, del ser o conocimiento del sujeto), nunca revela el por qué o el cómo del nacimiento de la palabra Yo, y consecuentemente de la autoconsciencia"⁵⁹, esto es, de la realidad humana.

Para Hegel, la mente humana era infinita debido a su capacidad de acceder a un nivel de pensamiento absoluto en donde el autoconocimiento del *Espíritu* se identificaba con el conocimiento del hombre sobre el *Espíritu*. Es decir en la mente humana, en su consciencia se manifestaba lo universal.⁶⁰

Esta universalidad de la consciencia (yo), compuesta por una diversidad de universales particulares desempeña una función fundamental en su percepción, lo universal, ejemplificando, lo universal de la cosa se instituye como lo verdadero al aprehender a su objeto, lo otro, sus cualidades específicas, se captan como algo nulo; lo que la consciencia (yo) asimila es lo igual a lo universal. Sin embargo, la impresión de la consciencia (yo) es de diversidad, por ello su actividad consiste en relacionar entre sí las distintas imágenes de su percepción, cuando la consciencia descubre contradicciones entre estas se debe a la falsedad de su percepción, no a la del objeto. Estas contradicciones se manifiesta en distintos momentos:

⁵⁹ Kojève, Alexandre. Introduction to the reading of Hegel. Lectures on the Phenomenology of Spirit. Ed.

Cornell. EEUU, 1991. p. 3. (Traducción libre).

⁶⁰ Copleston, Frederick. Historia de la filosofía. Tomo VII: De Fichte a Nietzsche. Ed. Anel México, D.F.; 1991. p. 32.

- El objeto se percibe como una unidad particular (*uno*), un conjunto de características específicas, al mismo tiempo se identifica a la *unidad* como *propiedad*, esta hace universal al objeto, niega su unicidad. Luego entonces, la percepción original es errónea
- El objeto es la *propiedad*, una comunidad general, la conjunción positiva de los rasgos que lo hacen semejante a otros; la *propiedad* es *determinada* es decir requiere de la confrontación y la exclusión para *ser*. Por lo tanto la percepción positiva de la cosa es incorrecta.
- El objeto es determinado, es en su confrontación y exclusión, esta impresión se diluye al observar al objeto como un *común universal*, una asociación de características a las que se identifica como universalidades sensibles, *determinabilidades*.
- El objeto es una unidad simple, esta refuta su universalidad por lo que el objeto deviene propiedad particular y de ahí ser sensible al ser desarticulada como unidad y privada de la confrontación con otros.

Estos momentos hacen afirmar a Heidegger que "la percepción es en el interior de sí un engaño y, de una manera más precisa, un continuo engañarse-a-sí-misma y convencerse-a-sí-misma-de algo".⁶¹

No obstante, el movimiento de la percepción, busca superar la pura sensoriedad positiva del objeto por la negación que constituye la esencia de lo

⁶¹ Heidegger, Martín. *Op. cit.* p. 156.

general, en este movimiento, el yo se desarrolle cíclicamente como consciencia, *suponer* y percepción. La importancia de la percepción para el saber absoluto que persigue la filosofía hegeliana consiste en no ser "una aprehensión pura y simple", sino que en su *aprehensión* la consciencia, al mismo tiempo se *refleja dentro de sí*, partiendo de lo verdadero".⁶²

Al percibir al objeto, la consciencia retorna a sí misma, es decir, reflexiona, piensa, esto le permite descubrir que la percepción y la reflexión son dos procesos distintos; la percepción, es una multiplicidad de aprehensiones, una no-verdad que debe ser superada mientras que de la reflexión provienen las contradicciones de la percepción. La no-verdad de la percepción se supera con la reflexión que la distingue de la simple aprehensión directa de lo sensible. La reflexión le también le permite tomar consciencia sobre la posibilidad de la falsedad de su imagen de la cosa. Esta capacidad de la consciencia (yo) de conocerse a sí mismo, la coloca más allá de ella como "una totalidad cuya trascendencia le es imanente".⁶³

La diversidad es una propiedad agregada a la cosa por el yo a través de su reflexión, el yo es el medio donde las cualidades de la cosa se diferencian, es el "*medium universal*". En consecuencia, la cosa es "el *medium universal* en el que subsisten [sus/ múltiples propiedades las unas fuera de las otras, sin tocarse ni superarse, y así captada, la cosa se capta como lo verdadero".⁶⁴

62 Hegel, G.W.F. p. 75

63 Glockner, Herman. *El concepto en la filosofía hegeliana*. Ed. Universidad Autónoma de México

(UNAM). México D.F., 1965. p. 94.

64 Hegel, G.W.F. pp. 76-77.

Es decir, la consciencia se atribuye la diversidad del objeto y de este modo se trastoca lo esencial e inessential de la percepción, lo esencial ya no es sólo el objeto sino también la aprehensión. Para llegar a esta afirmación, el yo debe desarrollar el movimiento perceptivo descrito con anterioridad.

Sin embargo, la existencia de la cosa depende de la objetividad de sus características, por ello Hegel afirma que "la cosa se eleva también (...) a verdadero al convertirse en una suma de materias y, en vez de ser un *uno*, pasa a ser solamente la superficie que las implica".⁶⁵ La labor de la consciencia consiste en unificar a las características de la cosa, a sus materias libres

Las hipótesis de la cosa como producto de la consciencia y como un grupo de propiedades no se excluyen sino que demuestran que la cosa tiene una doble significación, simultáneamente es un *uno* puro sin multiplicidad y un conjunto de materias libres. La estructura de la cosa hegeliana está formada por el binomio multiplicidad-unidad, al que se deben las contradicciones en la percepción de la cosa.⁶⁶ O como explican los filósofos Reale y Antiseri:

"En el momento de la percepción, el objeto parece ser la verdad; pero es también contradictorio, porque resulta ser uno y muchos, es decir, un objeto con muchas propiedades al mismo tiempo".⁶⁷

⁶⁵ Hegel, G.W.F. p. 77.

⁶⁶ Cfr. Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger...* Tomo segundo: El idealismo:

Fichte, Schelling y Hegel. Ed. Herder. Barcelona, 1995. p. 241.

⁶⁷ Antisen, Dario y Reale, Giovanni. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Tomo III: Del

romanticismo hasta hoy. Ed. Herder. Barcelona, 1995. p. 120.

3. Despliegue hacia el entendimiento.

El avance de la autoconsciencia ocurre cuando, concientemente, se entiende el concepto que abarca *distinción de* y *no distinción*, lo cual hace notoria la misma esencia de las cosas, conceptualizada en términos de una distinción evanescente

Esto ofrece las formas simples de autoconsciencia: el Yo es consciente de sí mismo y se le llama "el Yo". Pero esta fase de autoconsciencia es deficiente a partir del contraste con el mundo exterior; la autoconsciencia-Yo se desvanece y elude. Todo ello se presenta como una serie de maniobras que, en conjunto, remueven lo externo, considerado como lo Otro.

Por su parte, para evitar la confrontación por la dualidad de la cosa, la percepción muestra sus aspectos como cosas *distintas*. En ninguna de ellas se presentan contradicciones internas, sus características son distintas entre sí, pero esto no determina su substancia pues cada cualidad es en relación a sí misma, por lo tanto su diferencia es necesaria pero no esencial, las características forman una estructura que se convierte en la propiedad de la cosa; la propiedad al compararse con otras determina el *ser* de la cosa, debido a que "la determinabilidad constituye la esencia de la cosa, por medio de la cual esta se distingue de otras y es para sí".⁶⁶

Al confrontar una cosa con otra, la primera deja de ser para sí, pierde su autonomía, su ser se limita a una *propiedad absoluta* que se enfrenta a otra

⁶⁶ Hegel, G.W.F. p. 78.

cosa, a una *relación* con otra cosa; así la así la cosa se convierte en "existencia esencial que se suprime a sí misma: es apariencia"⁶⁹ Esta transformación, se opera del siguiente modo:

"La cosa se pone como ser *para sí* o como negación absoluta de todo ser otro y, por tanto, como negación absoluta, relacionada solamente consigo, (...) la negación relacionada consigo es la superación de *sí misma*, o el tener su esencia en un otro. [De esta manera el objeto se transforma en] *lo contrario de sí mismo: para sí en tanto es para otro y para otro en tanto que es para sí*"⁷⁰

El objeto *para sí*, unidad independiente, se supera a través de la misma contradicción que le dio esencia y se convierte en una universalidad mediada por la negación. El objeto deja de ser tanto el *uno puro* como el conjunto de materias libres debido a la revelación de que sus propiedades son para sí a partir de otras, la cosa es a la vez *en sí misma* y *para otra cosa*, ambos aspectos se presentan en la unidad formando la *universalidad absoluta*. Al discernir esta universalidad incondicionada "la consciencia entra verdaderamente por vez primera en el reino del entendimiento"⁷¹.

En la percepción, el objeto es "la expresión objetivada de la estructura de la consciencia (...) lo objetivo y lo subjetivo sólo son dirimidos por obra de la estructura de la consciencia. En el objeto se reflejan simultáneamente la

69 Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Juan Pablos Editor. México, D.F. 1974.

p. 104.

70 Hegel, G.W.F. p. 79.

71 Hegel, G.W.F. p.80.

singularidad y la generalidad de la consciencia. de modo que en realidad la consciencia al serlo de los objetos, es al mismo tiempo autoconsciencia".⁷²

La percepción de la cosa es la primera *síntesis* del entendimiento debido a que resume en ella lo individual y lo general del objeto y del yo. La verdad de la percepción es la unificación de las unilateralidades y abstracciones.⁷³ El resultado de esta síntesis es el yo y el objeto generales.

Puesto que la esencia del objeto reside en *no ser otro*, el objeto se presenta como exterior a la consciencia, la cual lo capta a través de la exclusión de las propiedades que *no* posee. En la percepción, la aprehensión del objeto cesa de ser directa como en la certeza sensible. La percepción es una etapa de tránsito entre la certeza sensible y el entendimiento, la percepción fue certeza y es en potencia entendimiento; como afirma Josef Simon: "La consciencia perceptora es esencialmente consciencia de la trascendencia".⁷⁴

El pensamiento humano se desarrolla en diversos grados en la percepción, primero como *buen sentido* para el que las características específicas del objeto son lo esencial, la percepción es aquí "el punto de vista de la consciencia ordinaria"⁷⁵, en la medida que supera esta visión, el pensamiento se transforma en consciencia.

Sintetizando, la percepción capta la universalidad sensible del objeto como lo verdadero, esta universalidad aún está condicionada por lo sensible por

72 Simon, Josef. *Op. cit.* p. 55.

73 *Cfr.* Heidegger, Martín. *Op. cit.* p. 175.

74 Simon, Josef. *Op. cit.* p. 51.

75 Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas.* p. 299.

lo que la consciencia la confronta con lo universal absoluto de tal forma que el resultado es un objeto que es él y al mismo tiempo lo contrario. Lo que se obtiene entonces es una universalidad influida por una oposición, de la que se deriva la universalidad sin distinción ni referencia sensible. Esta operación es ineludible en el sistema hegeliano debido a que "es imposible reconciliar la unidad de la cosa con la presencia en ella de varias cualidades distintas que están igualmente presentes en otras cosas".⁷⁶

El objeto se transforma en un universal absoluto cuando se reconoce como idéntico con su opuesto. Este reconocimiento le permite integrarse como una totalidad sin perder su multiplicidad; la universalidad absoluta se consigue en tanto el objeto deja de ser comparado con algo externo a la cosa. La consciencia lo comprende simultáneamente como un *uno* y una multiplicidad, cuando un yo se refiere a un objeto no describe tan sólo sus características particulares sino que utiliza la propiedad que las resume; sin embargo esto no significa que, por no ser nombradas, estas se desvanezcan. Para esta universalidad "todo lo particular, extralido por el intelecto y fijado por este es idéntico al universo".⁷⁷ La universalidad es la esencia y el fundamento.

⁷⁶ Colomer, Eusebi. *Op. cit.* p. 241.

⁷⁷ Glockner, Herman. *Op. cit.* p. 95.

III. Fuerza y entendimiento

Como se estableció en el capítulo anterior, la percepción es un proceso cognoscitivo por medio del cual la conciencia (yo) elabora pensamientos sobre el objeto como un universal incondicionado. Un universal incondicionado es una cosa que conserva su esencia a pesar de ser comparada con otra; es "algo que ha retornado a sí, partiendo de un ser para sí condicionado".⁷⁸

Lo universal incondicionado es la idea sobre el objeto. Para la conciencia, esta idea sigue perteneciendo al objeto, es su esencia; por esta razón no se transforma en un concepto que la conciencia reconozca como propio. La conciencia no se atribuye la idea debido a su suposición de que sólo se relaciona con ella a través del pensamiento; el objeto del pensamiento es la cosa, no la conciencia, por lo cual este debe obtener conclusiones objetivas. La idea se convierte de este modo en lo verdadero de la conciencia.

Al ser ignorada como una creación de la conciencia, la idea se realiza a sí misma (*Realisierung*) y el yo se limita a aprehenderla tal cual; sin embargo en este punto la conciencia debe sustituir al objeto como depositaria de la idea para transformarse en conciencia concipiente, que advierte en sí misma a la idea ya como concepto.

Para llegar a este resultado, la conciencia debe recorrer varias etapas. En el punto de partida toma como objeto de estudio a lo universal

⁷⁸ Hegel, G.W. F. *Enomenología del espíritu*, Ed. Fondo de Cultura Económica (FCE) México, D.F.; 1993.
p. 82.

incondicionado, compuesto por un contenido, una forma y una universalidad. Bajo la mirada de la conciencia, el contenido de lo universal incondicionado se presenta simultáneamente como medio universal del conjunto de propiedades de la cosa (ser para sí) y como uno reflejado en sí (ser para otro). Debe recordarse que la unidad de estos aspectos es justamente la esencia de lo universal incondicionado.

La forma se identifica con el contenido y la universalidad con la identidad de la unidad y las propiedades de lo universal incondicionado.

1. La fuerza

El primer paso en la trayectoria de la conciencia consiste en comprender el comportamiento de lo universal incondicionado, al que Hegel denomina fuerza. La fuerza es el movimiento por el que las propiedades de la cosa se integran en ella, se distienden y una vez más forman al objeto, como señala el autor:

"(...) las diferencias establecidas como independientes pasan de modo inmediato a su unidad; esta pasa a ser también de modo inmediato el despliegue, y el despliegue retorna a su vez a la reducción".⁷⁹

La fuerza posee dos aspectos, la exteriorización y el repliegue; en la exteriorización las propiedades interiores del objeto se encuentran expandidas, mientras en el repliegue se diluyen en el universal incondicionado. En su

⁷⁹ Hegel, G.W. F. *Enomología del espíritu*. Op. cit. p. 84.

primera Lógica de Jena, Hegel ya se había referido a los dos aspectos de la fuerza, en esa obra, "la fuerza replegada o concentrada en sí misma es la fuerza como posibilidad y su exteriorización es su realidad".⁸⁰

Estos aspectos mantienen una relación circular pues "la fuerza replegada sobre sí misma necesita exteriorizarse, y, en segundo lugar, en la exteriorización, la fuerza es una fuerza que es en sí misma, del mismo modo que en este ser en sí misma es exteriorización".⁸¹

En un primer acercamiento, la exteriorización y el repliegue parecen necesitar un impulso exterior para manifestarse; el ser para otro del universal incondicionado se sobrepone a su ser para sí. Sin embargo, Hegel descubre que la fuerza inicial del movimiento está presente ab aeterno en la cosa; es el desdoblamiento de la fuerza en dos fuerzas autónomas extraídas de la exteriorización y al repliegue.

Cabe hacer una precisión sobre el uso de la palabra fuerza en la obra de Hegel. De acuerdo con Michael Inwood, la palabra *Macht* se refiere al poder mantenido por personas, "en virtud de una posición (de poder) que les permite influenciar y controlar gente, cosas y eventos. Puede atribuírsele a cosas."⁸²

En tanto, la palabra *Gewalt* es "el poder para forzar (más que influenciar) a personas a hacer lo que uno quiere."⁸³ En ocasiones esta palabra puede

⁸⁰ Hyppolite, Jean. *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Col. Historia/ ciencia/

sociedad. No. 105. Ediciones Península, Barcelona, 1991. p. 112.

⁸¹ Hegel, G.W. F. *Fenomenología del espíritu*. Op. cit. p. 84.

⁸² Inwood, Michael. *A Hegel Dictionary*. Blackwell Publishers, Massachussets, 1992. pp. 105-106. (Traducción

libre).

⁸³ *Ibidem*. p. 106.

equivaler a 'violencia', y puede aplicarse incluso a fenómenos naturales, obras artísticas o pasiones humanas.

La palabra *Kraft*, entendida como fuerza, vigor, energía, tiene dos aplicaciones posibles: a una persona, refiriéndose a "su poder físico, intelectual o moral para efectuar cosas." ⁸⁴ Aplicada a cosas, si bien en la Lógica la fuerza (*Kraft*) da unidad a la diversidad constituyente de una cosa, también pertenece a un substrato que no constituye (como el magnetismo, que presupone un metal con otras propiedades no explicadas por la fuerza).

Por otro lado, una fuerza no se expresa o realiza a sí misma en forma automática, sino necesita ser 'solicitada' por otra fuerza, lo cual nos lleva a un retorno infinito de fuerzas o a la interacción de dos fuerzas, siendo solicitante una de la otra.

Además, existe una diversidad no sólo de fuerzas particulares sino de tipos de fuerza (como en el caso de la gravedad o la electricidad); el intento de reducir esta diversidad a una sola fuerza es una abstracción vacía.

A diferencia del propósito, la operación de una fuerza es ciega, por lo cual "no puede contar para la naturaleza ordenada del mundo" ⁸⁵

Por su parte, el concepto de juego de las fuerzas se refiere a la interdependencia entre las fuerzas autónomas cuya esencia es determinada

⁸⁴ *Ibid.* p. 106.

⁸⁵ *Ib.* p. 107.

por su mediación y contacto. En su reciprocidad, las fuerzas actúan a la vez como solicitante y solicitado, la identidad (repliegue) requiere a la diferencia (exteriorización) para ser tal, mientras que la diferencia se desintegraría si no volviera a la unidad; y así cíclicamente, pues su independencia sólo se verifica en el todo universal.

Los aspectos de la fuerza son formalmente diferentes a pesar de ser equivalentes. Lo que aquí denominamos idea es, en esencia, idéntico a la suma de propiedades del objeto representado, sin embargo se manifiestan de forma distinta. Una comparación puede ser de utilidad para comprender lo anterior: el repliegue puede ser expresado utilizando un sólo término, mientras para expresar a la exteriorización se necesita una descripción.

La distinción entre las facetas de la fuerza es obra del pensamiento, él es el receptor de sus diferencias. Por lo tanto la conciencia es quien realiza el movimiento de la diversidad a la unidad y la fuerza, más que algo real, es un concepto. Sin embargo, en este nivel, la conciencia aún no está preparada para percibirse de esta situación.

Para Hegel, la fuerza es el interior de las cosas, o más precisamente un esquema del interior de las cosas, debido a su constitución múltiple que supone que algo está constituido, al mismo tiempo, de identidad y diferencia, y que sólo puede entenderse como tal unidad contradictoria de identidad y diferencia. Si la fuerza es el interior de la cosa, entonces es lo que trasciende a la manifestación sensible de las cosas.

La fuerza tiene como base al fenómeno; al negar lo sensible del fenómeno, lo interior se vacía de contenido. Queda la idea, pero sin un referente en dónde concretarse, esta contradicción será resuelta en la ley.

En general la fuerza es una categoría finita, al tener un contenido restringido, por lo cual presupone otras fuerzas y entidades de un tipo más elevado. De ahí el error de ver a la mente como una colectividad de fuerzas (*Vermögen*) o de actividades, al no constar de un substrato sólido; de su relativa capacidad de autodeterminación.

"Hegel rechaza la opinión de que sólo podemos conocer la expresión (*Ausserung*) de una fuerza (*Kraft*), no la fuerza en sí misma." ⁸⁶ De ahí que para este pensador no haya más que conocer de una fuerza que sus diferentes expresiones: lo interior y lo exterior.

2. Lo interior

La diferencia entre lo que se halla en la superficie de lo que subyace bajo la misma se marca en alemán mediante el uso de los vocablos externo (*äusserlich*) e interno (*innerlich*), respectivamente.

Hegel utilizó ambos términos en diversos contextos, y no siempre en forma contrastante: "la *Ausserlichkeit* (manifestación externa) de una fuerza es idéntica a su *Innerlichkeit* [manifestación interna]" ⁸⁷ Con todo, la palabra

⁸⁶ *ib.* p. 107.

⁸⁷ Inwood, Michael. *Op. cit.* p. 142.

Innerlichkeit es utilizada por Hegel básicamente para referirse al espíritu, más en forma consciente que inconsciente.

Además, Hegel emplea *das Innere* para referirse a la esencia interna de una cosa, en oposición a *das Aussere*, que se refiere a la apariencia externa. Así, lo interior y lo exterior son opuestos correlativos, por lo cual cada uno incluye -de manera lógica- al otro.

Hasta este momento, la conciencia (yo) ha logrado establecer que el objeto es una apariencia y que su reflexión es algo íntimo y dual; es, al mismo tiempo, en sí y universal. Como algo en sí, la reflexión separa las propiedades distintivas del objeto, aquellas que permanecen idénticas a sí mismas a pesar de la modificación del fenómeno sensible. Estas propiedades son la base de su aspecto universal, equivalente a "la multiplicidad superada de lo sensible y de este modo [a] la identidad abstracta".⁸⁸

Esta abstracción forma el concepto hegeliano de ley, una representación fija y universal del fenómeno inestable, formada por "la relación de [sus] determinaciones universales y permanentes."⁸⁹ Colomer hace hincapié en la labor de la ley, de expresar "de manera universal e inteligible lo que hay de verdad en el cambio incesante de los fenómenos."⁹⁰ Lo que hay de verdad en los fenómenos es el vínculo entre su identidad y diversidad, que siempre se mantiene en el fenómeno, dirá Hyppolite.

⁸⁸ Hegel, G.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Juan Pablos Editor. México, D.F.; 1974. p. 299.

⁸⁹ Hegel, G.F. *Op. cit.* p. 300.

⁹⁰ Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán; de Kant a Heidegger*, Tomo II: El idealismo: Fichte, Schelling y

Hegel, Ed. Herder. Barcelona, 1995. p. 243. (El subrayado es mío).

La identidad de la ley se funda en la originalidad de sus determinaciones, estas se integran armónicamente en la representación.

En un primer momento la ley es determinada, es decir, es un universal objetivo, un fenómeno manifestado a la conciencia en forma inteligible. Las leyes determinadas recuperan las propiedades particulares del fenómeno sensible en un nivel suprasensible. Por lo mismo este nivel está formado por una multiplicidad de leyes determinadas, que tratan de explicar el movimiento del fenómeno hacia su disolución en un universal. Esta necesidad de comprensión determina que, en este nivel suprasensible, "la ley [sea] siempre igual a sí misma, opuesta al fenómeno cambiante".⁹¹

Sin embargo, las leyes determinadas son insuficientes para contener la riqueza de lo universal incondicionado; de ahí la necesidad del entendimiento de reducirlos a una ley universal que realmente sea "la imagen constante del fenómeno inconstante".⁹²

La relación entre la reflexión y el objeto conduce a la ley y esta a su vez al entendimiento. Aquí la conciencia desaparece al suprimirse la diferencia entre el yo y el objeto, para ser sustituida por una relación en donde "el yo tiene como juzgante, un objeto que no es distinto de él; se tiene en sí mismo es autoconciencia".⁹³ En este momento el sujeto descubre que el objeto de su

91 Valls Plana, Ramón. *Del yo al nosotros*. Promociones y Publicaciones Universitarias, S.A. (PPU). Barcelona, 1994, p. 74.

92 Hegel, G.W. F. *Fenomenología del Espíritu*, p. 92.

93 Hegel, G.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 300.

atención no es una cosa concreta sino un concepto elaborado por su intelecto, algo subjetivo.

La característica esencial de la ley es su indivisibilidad, por ello al describirla como unidad de diferencias se contradice su esencia. Para resolver esta contradicción el entendimiento debe repensar al fenómeno como identidad; sólo así puede restablecer la simplicidad de la ley.

La ley es un esfuerzo del entendimiento por suspender la fuerza de la cosa a fin de comprenderla. Sin embargo, enfatiza el aspecto unitario de la cosa, lo cual le resta dinamismo; por ello necesita de una explicación que exprese la multiplicidad de las determinaciones subyacentes en la unidad de la cosa. La explicación tiene un carácter subjetivo, pertenece al entendimiento, por lo que al expresarla la conciencia dialoga consigo misma; a pesar de la importancia de la explicación en el proceso de la conciencia, esta se reduce a una tautología, al realizar un distanciamiento del fenómeno para luego afirmar que es igual a sí mismo.

Esta exégesis es verbal y conduce a otro nivel suprasensible, el mundo invertido, en donde la ley es móvil porque contiene un principio de cambio y de mutación. La ley móvil ya no es una representación inmediata y parcial del objeto sino que lo capta en su totalidad, de tal suerte que la esencia del fenómeno se expresa en ella. Al alcanzar los dos niveles de lo suprasensible, "la conciencia deviene, ya, en tanto que es entendimiento, conciencia de lo suprasensible o de lo interior del ser ahí objetivo".⁹⁴

94 Hyppolite, Jean. *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, p. 115.

Las leyes estable y móvil, forman a la ley universal que es "la unidad del mundo sensible, pero una unidad que tiene en ella la diferencia y que por medio de esta constante diferencia traduce el movimiento fenoménico".⁹⁵

En el mundo invertido, la identidad y la diversidad son una diferencia absoluta. Para entender esta afirmación se debe recordar que en el proceso de la certeza sensible un fenómeno alcanzaba la categoría de ser por no ser otro, en este nivel, la relación se invierte: el fenómeno es lo contrario de lo que lo otro supone que es, es un ser.

En este punto de su exposición, Hegel introduce el concepto de necesidad de la ley, a la que primero identifica con la fuerza objetiva. La ley se convierte de este modo en la exteriorización de la fuerza, entendida como una propiedad del fenómeno. Esta fuerza no es consciente de sus diferencias puesto que la actividad de diferenciación pertenece al entendimiento. La diferencia es sustancial a la ley, por ello la fuerza se excluye como necesidad de la ley.

Esta necesidad pasa del objeto a la fuerza, y de ahí al concepto. Sin embargo, en todas estas posibilidades, el entendimiento es quien establece las diferencias, y la necesidad de la ley no puede identificarse plenamente con el entendimiento.

En este punto, el contenido y la forma del fenómeno se manifiestan como identidad y explicación respectivamente; el contenido es estático y la forma es

⁹⁵ Hyppolite, Jean. *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, p. 117.

movimiento. El contenido es la idea y la forma son las determinaciones desplegadas y sin embargo, aún independientes.

La solución a este conflicto se presenta bajo la forma de pensamiento dialéctico: "la unidad de la unidad y la diversidad"⁹⁶. La dialéctica es la oposición entre lo interior y lo exterior, entre el fenómeno y la esencia, entre lo aparente y lo oculto, resuelta en la contradicción que pone en el mismo nivel a estos lados aparentemente opuestos.

Después de recorrer todo este proceso de reconocimiento e inversión, la ley "culmina en el infinito como la esencia de las cosas finitas".⁹⁷

3. La Infinitud

Lo infinito y lo finito son conceptos clave para Hegel, pues si lo infinito es distinto de lo finito, entonces estará limitado por lo finito y será, por tanto, finito. Además, la regresión o la progresión infinitas son viciosas, y plenas de incoherencia intelectual.

Para el filósofo alemán lo infinito no es genuinamente infinito; la revisión de una serie infinita nos lleva, en todo momento, a un segmento finito de la misma, y no a la infinitud.

⁹⁶ *Ibidem*. p. 122.

⁹⁷ Valls Plana, Ramón. *De Lyo al nosotros*. Op. cit. p. 77.

Además, Hegel distingue entre la infinitud mala y la infinitud verdadera de la razón, la cual incluye a lo finito, más que contrastar con el. "La infinitud mala se representa mediante una línea recta, infinitamente extendida por ambos lados; la infinitud verdadera [se representa] con un círculo, que es *finito pero ilimitado*." ⁹⁸ La infinitud verdadera es asociada con la negación de la negación; al ser lo finito lo negativo, vuelve a ser negado para producir una afirmación.

De acuerdo con Alexandre Kojève la circularidad se aplica a la verdadera existencia del Hombre Sabio (cuya auto-consciencia se realizó a través de la pregunta: "¿Quién soy yo?"), ciudadano del Estado universal y homogéneo, "de forma que el conocimiento que revela esta existencia debe en sí mismo ser *circular*." ⁹⁹

De esta forma, la noción hegeliana de infinitud es un todo, no condicionado ni limitado por algo más, sin que esto signifique que lo infinito carezca de forma o estructura: simplemente significa que no hay relación con nada externo.

"Un universo infinito no es necesariamente ilimitado, más bien puede ser un todo ordenado, cuyos elementos sólo se relacionan entre sí. Además, esta es para Hegel la verdadera noción de lo infinito, la noción fundamentada ontológicamente en la naturaleza del espíritu infinito. Se opone a lo infinito

⁹⁸ Inwood, Michael. *Op. cit.* p. 141.

⁹⁹ Kojève, Alexandre. *Introduction to the Reading of Hegel*. Cornell University Press; Nueva York, 1991. p. 95.
(Traducción libre).

como simplemente lo ilimitado, la extensión indefinida que carece de unidad interior." ¹⁰⁰

Como hemos visto, el verdadero infinito, para Hegel, une lo finito y lo infinito, en dos formas. En primer lugar, Hegel se rehusó a considerar lo finito y lo infinito como entidades separadas, e incluso antagónicas entre sí. Al no poder relacionarse, el infinito se relacionará con algo que no sea en sí mismo, y por lo tanto que no sea infinito. De esta forma lo infinito puede englobar a lo finito, lo cual refleja la opción hegeliana por un absoluto que no se separe del mundo, pero lo incluya como su encarnación.

En segundo lugar, "lo infinito no puede incluir lo finito como el progreso sin fin incluya los términos individuales que lo cubren." ¹⁰¹ Puede haber una falla al unir lo finito y lo infinito, partiendo de la imposibilidad de consumir la unidad. Según este modelo, el infinito nunca podrá ser un todo ordenado en donde los diversos elementos finitos tengan un lugar necesario.

Así, la noción hegeliana de lo infinito se refiere a una vida infinita dentro de un círculo de seres finitos, cada uno de los cuales es inadecuado, pero reemplazado en un orden necesario por otro. Toda la serie no es ilimitada, pero está encerrada en sí misma en un círculo de categorías.

Cada todo ordenado carece de relación con cualquier cosa externa a sí mismo. De este forma los elementos son finitos y perecederos, en tanto el todo

¹⁰⁰ Taylor, Charles. Hegel, Cambridge University Press. Canadá, 1993. p. 240. (Traducción libre).

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 240.

es infinito y eterno. Sin embargo, "no hay separación entre los dos, porque lo infinito sólo existe en el orden necesario de lo finito." ¹⁰²

La cosa se vuelve infinita cuando asimila la explicación del entendimiento, por la cual retornan a ella -como conceptos- las determinaciones excluidas por la ley. A esto se debe que lo infinito sea descrito como lo diferente en sí mismo, es decir, como aquello que posee diversas determinaciones privativas que le proporcionan una identidad unitaria. Así, la cosa infinita es un complejo formado por su identidad y su diversidad. Como explica Hegel:

"A través de la infinitud (...) la ley se ha realizado plenamente en ella misma como necesidad (...) y todos los momentos del fenómeno han sido recogidos ahora en su interior." ¹⁰³

La infinitud es una unidad para sí que se entiende a sí misma como el conjunto de las diferencias que la separan de lo otro; al identificarse a sí misma, se distingue de lo demás, es decir incluye en sí misma la diferencia. La infinitud es paradójica puesto que encierra el mismo tiempo, unidad y diferencia. Es ella misma en tanto se considera unidad de diferencias.

De este modo, la infinitud es la reunión de la condición estática de su identidad y el movimiento dinámico de su multiplicidad, reunión que se mantiene por la autorreferencia de la infinitud. La infinitud es el interior de la

¹⁰² *Ibid.*, p. 240.

¹⁰³ Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*, Op. cit. p. 100.

cosa, es su substancia, es la referencia con lo que lo otro debe ser confrontado.

"El concepto de la infinitud debe entonces ser el del sistema completo de cosas finitas y sus relaciones, que no es en sí mismo dependiente o limitado por nada más. Este infinito incluye lo finito, esto es, en un sentido idéntico con lo finito, pero también es un todo inclusivo." 104

En la infinitud, la conciencia ya no advierte a la identidad y a la diversidad como lados distintos de un mismo fenómeno. El fenómeno es como fenómeno, es decir es un concepto unitario en donde "ya no se dan esos antagonismos entre lo interno y lo externo, el fenómeno y lo suprasensible como dos tipos de realidades. Las diferencias repelidas ya no se reparten de nuevo entre dos sustancias de estas que sean portadoras de ellas y les confieran una identidad separada (...)." 105

Por lo tanto, cuando la conciencia separa uno de ellos, lo que en realidad hace es seccionar a la infinitud en escisión, y devenir igual a sí mismo momentos que se suprimen al restablecer su síntesis. Quien así describe a la infinitud es el pensamiento; la infinitud es uno de sus conceptos, por ello la conciencia se refleja en él. Al analizar este concepto, la conciencia se torna autoconciencia.

104 Taylor, Charles. *Op. cit.* p. 241.

105 Hegel, G.W. F. *Fenomenología del espíritu*. *Op. cit.* p. 99.

Si la infinitud es parte de la conciencia entonces ella también es infinita, la cosa es una objetivación de la conciencia, es un distanciamiento por el cual la conciencia se distingue a sí misma, siendo el yo consciente de ello:

"(...) lo interior mira lo interior; la contemplación del homónimo no diferenciado que se repele a sí mismo se pone como lo interior diferenciado, pero para lo cual es igualmente inmediata la no diferenciabilidad de ambos términos, la autoconciencia." ¹⁰⁶

Como señalan Reale y Antiseri, en el proceso del entendimiento "la conciencia llega a comprender que el objeto depende de algo distinto de sí, esto es del intelecto, y por lo tanto, de algún modo, de sí misma (el objeto se resuelve en el objeto). De esta manera la conciencia se convierte en autoconciencia (saber de sí misma)". ¹⁰⁷

En esta etapa de la evolución de la conciencia, el concepto absoluto es la unión de lo sensible y lo suprasensible, es la infinitud. Al final del capítulo sobre el entendimiento, Hegel describe poéticamente a la infinitud:

"Esta infinitud simple o el concepto absoluto debe llamarse la esencia simple de la vida, el alma del mundo, la sangre universal, omnipresente, que no se ve empañada ni interrumpida por ninguna diferencia, sino que más bien es ella misma todas las diferencias así como su ser superado y que, por tanto, palpita en sí sin moverse, tiembla en sí sin ser inquieta".

¹⁰⁶ Hegel, G.W.F. *Enomenología del espíritu*, Op. cit. p. 103.

¹⁰⁷ Antiseri, Dario y Reale, Giovanni. *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Tomo III. *Del romanticismo hasta hoy*. Ed. Herder. Barcelona, 1988. p. 120.

Cuando la conciencia arriba a la infinitud ha avanzado un grado más en el saber absoluto.

La línea básica de investigación de este trabajo es la experiencia sensible. En los capítulos segundo y tercero se ha expuesto cómo, dentro del sistema hegeliano, el conocimiento sensible ocupa una posición elemental, la percepción y el entendimiento lo superan tempranamente en la trayectoria hacia el conocimiento absoluto. Sin embargo, la relación entre estos momentos no es lineal ni progresiva; la certeza sensible supone la autoconciencia, aunque no se percate de ello, pues, como señala Valls Plana:

"(...) existe una relación trascendental entre objetividad y subjetividad (...) es inconcebible una verdad objetiva en sentido pleno (*omne ens est verum*) que no esté ligada a la subjetividad en general (...) la subjetividad es precisamente la que constituye a la verdad objetiva".¹⁰⁸

La conciencia que accede al nivel de autoconciencia no permanece en él, puede seguir la dialéctica del espíritu a fin de escalar mayores grados de conocimiento o involucionar al nivel de la percepción sensible.

¹⁰⁸ Valls Plana, Ramón. *Op. cit.* p. 68.

IV. La Influencia de Hegel en el pensamiento contemporáneo

Las ideas vertidas por Hegel en la Enomenologia del Espíritu continúan vigentes para el pensamiento social de esta última década del siglo XX; así, diversas disciplinas se ocupan de la ciencia del espíritu con fines distintos, algunas la utilizan como sustento teórico de sus propias tesis, otras como medio de comparación o como un sistema sujeto a crítica

En este capítulo se presentará el desarrollo actual de las ideas hegelianas del espíritu en las ciencias sociales en donde han encontrado mayor resonancia como la filosofía, la sociología, la psicología y la semiología y la lingüística; el objetivo de esta exposición consiste en aportar las bases que fundamenten la crítica personal que formularé en las conclusiones de esta investigación.

1. La Filosofía

En el prefacio a la obra Phenomenology of Perception and Sense and Non-Sense, Merleau-Ponty hace hincapié en la influencia hegeliana sobre la filosofía del siglo XX. A lo largo de su carrera, Merleau-Ponty se refiere constantemente a Hegel; menos por interpretar al filósofo alemán que por consideración de renovar la filosofía del idealista.

De acuerdo con Christopher Paul Nagel, el hegelianismo de Merleau-Ponty se articula en torno a las nociones de subjetividad, intersubjetividad, libertad, historia y filosofía. Merleau-Ponty retoma lo que él considera las más

grandes contribuciones de Hegel a las anteriores nociones, referidas al desarrollo dialéctico del mundo y la racionalidad concreta exhibida por éste.

Por un lado, Merleau-Ponty elogia a Hegel por su penetración filosófica sobre estos temas, y lo critica por su exceso de racionalismo. En otras palabras, mientras Hegel se refiere al mundo real en términos de una razón ideal, Merleau-Ponty vuelve a la razón real fundamentada en la percepción.

Esta diferencia central en ambos puntos de vista puede verse reflejada en los títulos de los dos primeros trabajos de cada uno: por una parte la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, y por la otra, la *Fenomenología de la Percepción*, de Merleau-Ponty.

Éste autor, en su obra *Lo visible y lo invisible*, declara que la dialéctica excede su garantía como método filosófico, y debe ser balanceada por una *hiperdialéctica* o *reversibilidad*. Desafortunadamente Merleau-Ponty murió antes de lograr la maduración de estas nociones; sin embargo, su curso póstumo, denominado "Filosofía y No-Filosofía desde Hegel" muestra cómo la reflexión crítica hecha por Merleau-Ponty sobre la dialéctica fue determinante en el desarrollo del concepto de *reversibilidad*.

Para C. Paul Nagel, el representante del segundo post-hegelianismo es Michel Foucault, cuya crítica de la epistemología moderna "parece socavar radicalmente todos los puntos de vista hegelianos, incluyendo el de Merleau-

Ponty. Inclusive pareciera que la propia posición de Hegel permite cierto tipo de mutuo reconocimiento de estas aproximaciones." ¹⁰⁹

Theodor W. Adorno, filósofo alemán de este siglo, también realizó una crítica a la filosofía de Hegel, afirmando que el objetivo de esta era el mantenimiento de las estructuras sociales tradicionales. De acuerdo con la interpretación del pensador de la Escuela de Frankfurt, la identidad hegeliana de la razón y la realidad es expresión de una actitud apologética hacia la realidad existente.

A. La Lógica

Hegel se consideraba a sí mismo como un filósofo de la libertad. Los críticos lo han descrito como un defensor de la dominación y el *status quo*. Cabe recordar la posición clásica de Hegel, inspirada a su vez en la del griego Parménides: "Lo que es racional es verdad, y lo que es verdad es racional." Esta posición parece nulificar la libertad, a través de la absolutización de lo existente.

Rechazar el cargo de que la filosofía de Hegel es, fundamentalmente, una glorificación del *status quo*, requiere una demostración de que su concepto de *Realität* no es equivalente a "lo ya existente", además de mostrar que el pensamiento hegeliano cuenta para las futuras posibilidades, relativizando las realidades del presente. Así mismo se hace necesario un

¹⁰⁹Nagel, Christopher Paul. *Medeau-Ponty's Hegelianism*. Duquesne University. EEUU, Sep 1996. p. 63.
(Traducción libre).

examen al entendimiento hegeliano tanto del tiempo como de la relación entre realidad y posibilidad

Hegel examinó la relación entre la realidad y la posibilidad en *La Ciencia de la Lógica*, pero insistió en que el tiempo no tiene lugar en esta última. Para John Frederick Hoffmeyer, "el tiempo y la relación entre la realidad y la posibilidad, se vinculan entre sí en el concepto de libertad desarrollado por Hegel en la *Lógica*. A pesar de sus reclamos explícitos, Hegel entendía al tiempo como constituyente de la libertad. La *Lógica* contiene un concepto implícito de temporalidad." ¹¹⁰

2. La Sociología

En la esfera de lo sociopolítico el centrismo se trata como un problema lógico, definido como una ambigüedad extensiva de términos. En la filosofía de Hegel, la doble extensión de la *historia del mundo* (incluyendo al mundo fuera de Europa) "se encuentra lejos de alcanzar consecuencias ideológicas (como el racismo, el sexismo o el chauvinismo), en relación con la clasificación específica de los factores histórico y natural en la estimación de Hegel sobre la potencialidad de desarrollo de una cultura." ¹¹¹

Las teorías modernas sobre la libertad y la justicia han tendido a caer dentro de uno de dos distintos tipos; el primero, fundamentado en Kant y

¹¹⁰ Hoffmeyer, John Frederick. *Time and possibility in Hegel's Logic*. Ed. Boston College. Agosto 1991. p. 5.
(Traducción libre).

¹¹¹ Parzer, Elizabeth. *Centrism, exclusion, unified science: the distinction of nature and moral in Hegel, Kant*. Ed. Universitaet Wien (Austria), 1993. p. 67.

articulado recientemente en teorías como la de Rawls y Dworkin, intenta desarrollar una concepción de la justicia y la libertad, basada en principios teóricos universales. La segunda representa una crítica de su descripción formalística, hecho por filósofos que claman por un retorno a la filosofía de la praxis.

En general, para el discernimiento hegeliano y aristotélico un estudio de la libertad, basado en la vida política y social (como en la razón práctica), queda incompleto sin una revisión a la libertad o autonomía teóricas.

Esto ocurre a causa de la reconstrucción del examen hegeliano de la posición de lo social dentro de la totalidad de su sistema; por ejemplo, su relación con la Lógica, el Espíritu Subjetivo y el Espíritu Absoluto.

Según Mark Ronald Gedney, "el desarrollo de esas interconexiones sistemáticas y las deficiencias dialécticas encontradas en esferas previas, como la Moralidad, se vinculan a dificultades similares, inherentes en las alternativas, halladas en las posiciones filosóficas antes mencionadas."¹¹²

Específicamente, el intento por algunos estudiosos de Hegel, de declarar -por un lado- que la filosofía hegeliana de la sociedad y la libertad, tiene su base en la lógica de la intersubjetividad y, *ergo*, en una filosofía de la praxis. Por otra parte, se postula que Hegel pudo haber fundamentado su filosofía en el *criticismo*.

¹¹² Gedney, Mark Donald. *Hegel's reconciliation of theory and practice*, Ed. Boston University. EEUU, Julio 1995. p. 26.

Es un error entender el trabajo de Hegel bajo estos parámetros, pues la confianza excesiva en la lógica de la intersubjetividad representa el defecto básico de las concepciones más comunitarias de la libertad.

Para Gedney, "el recuento sistemático de Hegel de la interconexión de lo Subjetivo, lo Objetivo y el Espíritu Absoluto sobrepasa los errores de las otras posiciones, permite una reconstrucción crítica de algunos de los asertos sistemáticos de Hegel (concernientes al rol de la autoridad real, por ejemplo), y hace una revisión de la libertad teórica, reconciliada con la contingencia de la esfera práctica. A fin de dar un ejemplo más concreto del valor de esta aproximación, la teoría social de Hegel puede dar alguna luz sobre el moderno problema de la reconciliación política y la libertad religiosa."¹¹³

Otro tema sociológico de actualidad, examinado con el sistema hegeliano, es el de las instituciones morales, las cuales están normalmente fundadas en la idea del estado racional. Hegel sostiene que las leyes morales son válidas únicamente en la medida en que son mediadas con formas de obligaciones no recuperables, dentro de las cuales los seres humanos llegan a la autoconsciencia. En donde esas formas de reconocimiento hayan sido destruidas, el deber moral se convierte en un comando vacío, que sólo expresa la anomia de la existencia social.

Sin embargo, Hegel puede basar la validez de las leyes morales como condiciones necesarias para la existencia de instituciones éticas. De acuerdo con James Gordon Finlayson, el pensador alemán "apoya su crítica del deber,

¹¹³ *Ibidem*, p. 38.

en el argumento de que reconocer un límite significa trascenderlo; esto lo lleva a reducir las relaciones intersubjetivas a relaciones accidentales de la esencia." 114

De acuerdo con Hegel, la filosofía debería comprender su propio tiempo en pensamientos. Hegel considera esta *necesidad de filosofía*, como él la llama, la construcción de un sistema masivo y muy consecuente en donde, según el filósofo, se explican los principios fundamentales de la época moderna, como resultado de un desarrollo histórico.

Puede considerarse la concepción hegeliana de la modernidad como un problema filosófico, al concentrarse en su primera filosofía práctica; en ella Hegel buscaba establecer una síntesis del pensamiento platónico y aristotélico con las teorías modernas.

Para él, esta síntesis era necesaria porque no era posible aprobar la diferenciación moderna entre ética, ciencia política, economía y jurisprudencia: cada una de estas ciencias estudia a la sociedad desde su particular punto de vista.

En forma opuesta, el trabajo debía consistir en la presentación normativa de la sociedad moderna como una unidad, compuesta de sus diversas instituciones, normas y valores, a los que consideraba contrarios a de las demandas de la razón y de la misma vida.

114 Finlayson, James Gordon. *Structure and genesis of Hegel's critique of the "ought" (Kant)*. Ed. University of Essex. Reino Unido, 1994. p. 25. (Traducción libre).

"Hegel se concentra especialmente en los cambios que han tenido lugar, desde la Antigüedad, en la noción del trabajo y su estatus teórico. Teniendo certeza de la división del trabajo y el intercambio de bienes como los principios básicos de la sociedad moderna, Hegel sostiene que el modelo clásico de filosofía práctica, en donde se articulan la ética y la praxis política dentro de una polis, no puede aplicarse como tales." 115

Después de postular una sustancia ética un tanto anacrónica, y fundamentarla metafísicamente en la noción de la naturaleza ética, Hegel desarrolla gradualmente una filosofía práctica basada en su metafísica dialéctica de la subjetividad y el espíritu, reconociendo los principios de la libertad subjetiva y la individual fundamental para la modernidad, y criticando simultáneamente sus formas históricas verdaderas.

De acuerdo con Olafson y Pippin, las categorías epistemológicas de la *Consciencia*, referentes a la certeza sensible, la percepción y el entendimiento, "se reinterpretan en la esfera social referida en el capítulo sobre la *Auto-Consciencia*, y está presente también en los textos relativos a problemas sociales o políticos. En el nivel social, son interpretadas las categorías epistemológicas (consciencia y autoconsciencia)." 116

En relación con la estructura social, Hegel:

115 Kotkavirta, Jussi. *Practical philosophy and modernity*, Ed. Universidad de Jyväskylä, Finlandia, 1994, p. 39.

(Traducción libre).

116 Olafson, Frederick y Pippin, Robert. *The transition from "consciousness" to "self-consciousness" in Hegel's "Phenomenology of spirit"*, Ed. Universidad de California, San Diego, 1992. p. 133-134.

- (1) Toma una postura crítica hacia la la Era de las Luces.
- (2) Protesta contra el individualismo abstracto.
- (3) Afirma la importancia de las comunidades pequeñas en promover la realización de la libertad.
- (4) Refleja un entendimiento contextual de la libertad, como producto de un proceso histórico particular; y
- (5) Considera la realización de la libertad como un desarrollo integral en donde las formas inadecuadas de vida social son rebasadas, se establece una nueva comunidad de relaciones justas, y se manifiesta la vida del Espíritu (Geist).¹¹⁷

3. La Semiología y la Lingüística

Una revisión de los trabajos de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, revela múltiples confrontaciones con temas de la semiótica, como el papel de los signos y los símbolos en la cultura, así como el efecto de los diferentes modos de escritura en el desarrollo cultural.

"Lo inconmensurable del discurso teórico y mundano se explora en relación con los requerimientos discursivos de la teoría legal. La teoría hegeliana de los símbolos, en la que existe una continuidad de participación entre significado y significante, se aplica a una teoría posible de los símbolos de la ley, contrastados con la arbitrariedad del signo. Se encuentra una oposición

¹¹⁷ *cf.* Capron, Richard W. *The social structure of freedom*. Universidad de Drew. EEUU, 1993. p. 162.

dialéctica en el pensamiento de Hegel, entre la escritura y el discurso; por otra parte, la posición hegeliana sobre la dependencia del nombre del tipo de sistema de escritura en una cultura, se relaciona con el mantenimiento de la unidad de ideas."¹¹⁸

En el trabajo de Salter, se discute el problema de las categorías científicas y el tratamiento de las categorías lógicas según Hegel se subraya brevemente. El problema de las categorías lingüísticas se dirige, en particular, a través de una encuesta de literatura lingüística, determinante de diferentes tratamientos de categorías gramáticas y su relación con categorías semánticas y lógicas.

La correspondencia entre sonido, significado, denotación y su representación en la filosofía hermenéutica (interpretativa), está trazada por las teorías hegelianas del lenguaje y de la relación entre éste y el mundo.

En la extensa literatura secundaria sobre Hegel, es posible encontrar cierto número de análisis cuidadosos sobre la estética, la naturaleza y el status del lenguaje, así como sobre la Filosofía del Espíritu, pero nadie estudia específicamente la relación entre el significado y la expresión en la filosofía del filósofo de Stuttgart.

Dado que la asunción hegeliana sobre el conocimiento absoluto y la completa transparencia en la expresión son asequibles al final del sistema, "la

¹¹⁸ Salter, Michael. "Laws of Language in Hegel's Semiology." *International Journal for the Semiotics of Law*.
Vol. 5. No. 14. Reino Unido, 1992. p. 174.

relación entre el significado y la expresión difícilmente pueden considerarse un tema marginal a su empresa." 119

La disertación argumenta que el problema de expresión se basa en el centro de la filosofía del espíritu de Hegel, en donde parece mostrar el intento de fundir la finitud y la auto expresión de la historicidad del espíritu en el tiempo, con su carácter infinito (auto-relacional) y absoluto, unido a una jerarquía cuidadosamente habilitada de medios expresivos que culminan con el lenguaje.

Existen dificultades hermenéuticas a partir de la definición de arte como "aquello que es indeterminado semánticamente e integrado a un movimiento histórico que marca la articulación progresiva del significado del espíritu." 120

En el trabajo de Leao, se percibe la organización sistemática de los medios expresivos y formas de arte esbozados en la Estética, que termina con el lenguaje y la poesía, y su intersección con diferentes épocas en la historia del espíritu.

Igualmente, Leao tiene la idea de un posible vacío entre el absoluto auto-conocimiento del espíritu -por un lado- y sus medios de auto expresión al nivel del lenguaje -por el otro-.¹²¹ En primer lugar, a través del análisis de la relación entre el lenguaje y el pensamiento. En segundo, se investiga el tipo de

119 Venancio Leao, María . *Art, Language and Thought: Meaning and expression in Hegel's Philosophy of Spirit*.

Ed. Universidad de Boston. EEUU, 1996. p. 82.

120 *ibidem*. p. 91.

121 *cf.* Venancio, Leao, María. *Op. cit.* pp. 95-102.

sistematización conceptual soslayada por la filosofía, que implicaría una reducción del nivel de significación semántica identificado por Hegel con el pensamiento representativo y el lenguaje cotidiano. Finalmente se concluye que, en tanto el conocimiento filosófico puro no necesita exteriorizarse por sí a sí mismo, es esencialmente un pensamiento silencioso.

En un estudio de Di Virgilio, se discute la naturaleza del sujeto, siguiendo la descripción hecha por Georg W. F. Hegel, quien propuso la existencia de dos procesos inherentes en la sola convención del sujeto, coincidente a su vez con la mimesis, y también con un sentido general de civilidad y de confort, tomados de la experiencia de mimesis como un acto social.

También se parte del surgimiento del sentido de alienación, teniendo como base la frustración de la búsqueda de similitud entre los pensamientos de una persona, quien inicia la comunicación, y los de una persona que intenta decodificarla.

En su estudio, Di Virgilio ofrece una comparación de dos autores americanos, Henry James y William Faulkner, "para ilustrar la interacción de esos dos procesos. La historia corta de James (*Europe*), sirve para establecer el contexto de un discurso de civilidad basado en las convenciones de la mimesis mediada a través del sujeto. La obra de Faulkner, *As I Lay Dying*, asume una postura diametralmente opuesta a las convenciones de la civilidad explotada por James. El análisis parte de la teoría de que la alienación generada en los textos de Faulkner puede entenderse como producto de un

sistema diametralmente opuesto al código de civilidad que funciona como el discurso subliminal del que depende el texto de James, como garantía de su proceso de lectura." 122

En tanto, la teoría literaria y poética moderna utiliza categorías del sistema hegeliano para exponer la relación interdisciplinaria existente entre el lenguaje y el pensamiento. 123

122 Di Virgilio, P.S. "Subliminal Discourse in the Reading Process From James' Civility to Faulkner's Alienation."

En revista: *Language-and-Style*, Vol. 21, No. 4, Long Island NY, 1988, p. 354.

123 *cf.* Scaglione, Aldo. "Linguistics and Other Semiotic Arts." *Word*, Vol. 48, No. 1. Nueva York, 1995. p. 60.

Conclusiones

En la primera parte de la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel expone las tres etapas recorridas por la consciencia individual (yo) para transformarse en autoconsciencia, siendo esta apenas otra estación en el camino hacia el Espíritu.

En el sistema hegeliano es notoria una particularidad discursiva: el Espíritu es la finalidad de la exposición, sin embargo esto siempre se presupone aún en las fases básicas de la consciencia, así el discurso hegeliano no es lineal sino autorreflexivo pues en el origen constantemente hace referencia al fin.

Con base en la investigación desarrollada en este trabajo puede afirmarse que la *Fenomenología* es la argumentación hegeliana para demostrar la presencia del Espíritu en el mundo concreto. Esta presencia sólo tiene sentido si es comprendida por el Espíritu, debido a que la esencia de éste, no puede adquirir ese conocimiento de forma directa sino a través de las consciencias particulares en donde se manifiesta.

El proceso cognoscitivo de las consciencias individuales comprende tres momentos básicos: la certeza sensible, la percepción y el entendimiento. Este estudio dio prioridad al análisis de la certeza sensible fase inicial del conocimiento sobre lo concreto.

En el conocimiento sensorial la consciencia es contemplativa. Aprehende al objeto concreto por medio de sus sentidos sin alterar la

impresión que este le produce, de esta manera cree conocer al objeto de forma total. Sin embargo, en este tipo de conocimiento las determinaciones espacio-temporales son variables, por lo que este es efímero.

Para resolver esta situación, la consciencia se atribuye los cambios en el entendimiento, esta estrategia es ineficaz porque no elimina las variaciones en la aprehensión de lo concreto. La consciencia necesita un conocimiento permanente sobre el objeto, este se obtiene por medio de una operación lógica: la mediación negativa o *inmediación*, por la cual el objeto es siempre lo que no es. El carácter permanente y general de esta definición convierten al objeto en un *universal*.

La tarea asignada, por Hegel, a la certeza sensible en el saber absoluto es la conversión del objeto inmediato en un *universal*; de este modo, en el sistema hegeliano, la certeza sensible es *en sí* y *por sí* una verdad válida como momento del desarrollo hacia el Espíritu. Esta verdad es trascendida al ascender sucesivos niveles de conocimiento; sin embargo, su importancia en la evolución de la Filosofía es fundamental.

Kant al postular la inaccesibilidad de la "cosa en sí" al conocimiento humano limitó la capacidad de la consciencia finita para crear su propia concepción del mundo. Esta restricción tendría consecuencias en su forma de explicar su relación con su medio natural y social, así como su vínculo con lo infinito. En la *Enomenología*, Hegel devuelve al hombre su facultad de interpretar al mundo aún en estadios primigenios como el de la certeza sensible. Debe recordarse que esta facultad deriva del Espíritu, del cual forma parte el hombre.

En el sistema hegeliano, la certeza sensible se constituye en la base de los procesos posteriores de conocimiento dirigidos al saber absoluto. La *percepción* retoma las conclusiones a las que arribó la consciencia en la certeza sensible, así, observa al objeto como un universal concreto

El universal concreto es una entidad en donde las determinaciones espacio-temporales se integran armónicamente en una unidad y la cosa es en sí misma, es decir, como la suma de sus propiedades particulares en oposición a otras unidades externas. Las propiedades de la cosa son diferentes entre sí, se refieren a cada una de sus características, por lo que la cosa puede ser definida como la adición de estas cualidades.

En la percepción todavía se conservan las propiedades aprehendidas de lo concreto, de hecho lo sensible es el referente de la validez de las conclusiones de la consciencia en este periodo. La cosa sin embargo comienza a perfilarse como una abstracción una idea que constantemente debe retornar a la inmediatez para demostrar su verdad.

En el entendimiento, la consciencia logra desprender a la cosa de lo sensible transformándola en un universal indeterminado. En este movimiento la consciencia reflexiona sobre sí misma, y se descubre como la autora de las fuerzas y leyes con las cuales trata de explicar a los fenómenos. La fuerza y la ley son abstracciones de las cualidades de la cosa formuladas por la consciencia; al captar su propia labor, la consciencia adquiere autoconsciencia.

Las etapas descritas definen la posición de Hegel sobre el conocimiento adquirido por medio de la experiencia fundamentada en lo sensible. Para el pensador este tipo de conocimiento es válido como una etapa de transición al conocimiento verdadero o absoluto; no obstante, Hegel siempre propone trascender la apariencia para llegar a la esencia de los fenómenos, actitud que deben adoptar principalmente los sujetos dedicados al conocimiento del mundo: los filósofos. El filósofo, el hombre que sabe y que verdaderamente quiere saber debe superar la simplicidad de lo inmediato, comprendiéndolo desde su creación en la historia.

La doctrina hegeliana significó una revolución en el pensamiento filosófico del siglo XIX, de ahí que las teorías posteriores a ella debieran fijar su juicio respecto a ella antes de emprender disertaciones propias. En la actualidad, el hegelianismo continúa siendo el punto de partida de numerosos estudios de diversas disciplinas; en especial la sociología se ha interesado por la relación establecida por Hegel entre el yo individual y el nosotros social, así como por sus postulados sobre la moral en la convivencia social, esbozados en el capítulo tercero de la Fenomenología.

La semiología y la lingüística rescatan la posición otorgada por Hegel al lenguaje en la expresión del pensamiento; el pensamiento occidental, afirman, es predominantemente verbal; como se propone en la Fenomenología el conocimiento, es decir lo universal sólo puede ser manifestado a través del lenguaje y sus elementos.

Las tendencias vanguardistas de la Teología encuentran afinidades entre el orden social propuesto por Hegel y su ideal del cielo en la tierra; el

Derecho emprende revaloraciones de las leyes en las definiciones anotadas en la obra analizada y en Principios de la filosofía del derecho. En la filosofía, la crítica a las ideas hegelianas ha sido fecunda en la obra de pensadores de este siglo como Merleau-Ponty y Theodor W. Adorno.

Las ideas de Hegel son fundamentales para quien, como el que sustenta esta tesis, inicia su formación filosófica, pues ofrecen una variedad de temas por investigar y teorizar, asimismo presentan la posibilidad de la interdisciplinariedad, tendencia de gran valor en los estudios contemporáneos.

Bibliografía

- Antiseri, Dario y Roale, Giovanni. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Tomo III: Del Romanticismo hasta hoy. Ed. Herder. Barcelona, 1995.
- Baird, Robert M. "Hegel, G(eorg) W(ilhelm) F(riedrich)", *Enciclopedia Microsoft Encarta*. Microsoft Corporation. EEUU, 1993. (CD-ROM).
- Camargo Rodríguez, José Antonio. *El conocimiento como parte del saber absoluto en la "Fenomenología del Espíritu" de G.W.F. Hegel*. Col. *Universitas Philosophica*. Ed. Pontificia Universidad Javeriana / Universidad Tecnológica de Magdalena. España, s/f.
- Capron, Richard Wesley. *The social structure of freedom*. Ed. Drew University. EEUU, Julio 1993.
- Chaves Acosta, Carmen. "La filosofía, Hegel". En *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, Vol XXX. No. 72. Ed. Universidad de Costa Rica. Diciembre de 1992.
- Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Tomo segundo: El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel. Ed. Herder. Barcelona, 1995.
- Copleston, Frederick. *Historia de la filosofía*. Tomo VII: De Fichte a Nietzsche. Ed. Ariel. México, 1991.

**ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA**

- Di Virgilio, P.S. "Subliminal Discourse in the Reading Process From James' Civility to Faulkner's Alienation" En: *Language-and-Style*. Vol. 21. No. 4, Long Island NY. 1988, pp. 351-358.
- Dilthey, Wilhelm. *Teoría de las concepciones del mundo*. Col. Los Noventa. Coedición: Alianza Editorial Mexicana/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CNCA). México, D.F., 1990.
- Findlay, John N. *Reexamen de Hegel*. Ediciones Grijalbo. Barcelona, 1969.
- Finlayson, James Gordon. *Structure and genesis of Hegel's critica of the "ought" (Kant)*. Ed. University of Essex. Reino Unido, 1994.
- Garaudy, Roger. *El pensamiento de Hegel*. Ed. Seix Barral. Barcelona, 1974.
- Gedney, Mark Donald. *Hegel's reconciliation of theory and practice*. Ed. Boston University. EEUU. Julio, 1995.
- Glockner, Herman. *El concepto en la filosofía hegeliana*. Ed. Universidad Autónoma de México (UNAM). México, 1965.
- Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Juan Pablos Editor. México, D.F., 1974.
- Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica (FCE). México, 1993.

- Hegel, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. (Selección y anotaciones de Kainz, Howard P.) Pennsylvania State University Press; EEUU, 1994.
- Heidegger, Martin. *La fenomenología del espíritu de Hegel*. Alianza editorial. Madrid, 1992.
- Hoffmeyer, John Frederick. *Time and possibility in Hegel's logic*. Ed. Boston College. EEUU, agosto, 1991.
- Hypolite, Jean. *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Col. Historia/ ciencia/ sociedad. No. 105. Ediciones Península. Barcelona, 1991.
- Inwood, Michael. *A Hegel Dictionary*. Blackwell Publishers. EEUU, 1992.
- Juanes, Juan. *Hegel o la divinización del Estado*. Joan Boldo i Climent Editores. México, 1989.
- Kojève, Alexandre. *Introduction to the Reading of Hegel*. Cornell University Press. EEUU, 1991.
- Kojève, Alexandre. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Ed. Pléyade. México, s/f.
- Kotkavirta, Jussi. *Practical philosophy and modernity*. Ed. Universidad de Jyväskylä. Finlandia, 1994.

Lehman, Gerhard. *La filosofía del siglo XIX*. Ed. UTEHA. México, 1992.

Mora Burgos, Gerardo. "Inmediación y apariencia en la lógica hegeliana de la reflexión". En *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*. Vol. XXIX. No. 70. Ed. Universidad de Costa Rica. Costa Rica, 1991.

Nagel, Christopher Paul. *Merleau-Ponty's Hegelianism*. Duquesne University. EEUU, Sep 1996.

Olafson, Frederick y Pippin, Robert. *The transition from "consciousness" to "self-consciousness" in Hegel's "Phenomenology of spirit"*. Ed. Universidad de California, San Diego, 1992.

Parzer, Elizabeth. *Centrism, exclusión, unified science, the distinction of nature and moral in Hegel, Kant, Skinner*. Ed. Universitaet Wien (Austria), 1993.

Salter, Michael. "Laws of Language in Hegel's Semiology". En *International Journal for the Semiotics of Law*. Vol. 5. No. 14, United-Kingdom. 1992 pp.165-180.

Scaglione, Aldo "Linguistics and Other Semiotic Arts". En revista: *Word*. Vol. 46. No. 1. Nueva York. Abril de 1995. pp. 55-74.

Simon, Josef. *El problema del lenguaje en Hegel*. Colección ensayistas. Ed. Taurus. Madrid, 1982.

Taylor, Charles. *Hegel*. Ed. Cambridge University Press. EEUU, 1993.

Valls Planas, Ramón. *Del yo a nosotros*. Ed. PPV. Barcelona, 1994.

Venancio Leao, María. *Art, language and Thought: Meaning and expression in Hegel's Philosophy of Spirit*. Ed. Boston University. Tesis de Doctorado. Septiembre de 1996.

Xirau, Ramón. *Introducción a la historia de la filosofía*. Col. Textos Universitarios. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). México, 1990.