



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA

HEGEL Y EL ESCEPTICISMO

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

ANA MARÍA MIRANDA MORA

DIRECTOR DE TESIS:

DR. EFRAÍN LAZOS OCHOA



Facultad de Filosofía
y Letras

MEXICO, D.F.

2011



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Agradecimientos

Estoy especialmente agradecida con mi familia por el apoyo, el espacio y el silencio que me proporcionaron para escribir esta tesis. A Carlos Béjar Ramírez por su invaluable compañía y por las candentes discusiones que sostuvimos en torno a este proyecto.

Agradezco a Efraín Lazos Ochoa su guía en la elaboración de esta tesis, por los comentarios y discusiones que sostuvimos en torno al problema que le atañe a este trabajo.

Agradezco a Ricardo Horneffer Mengdehl, Leticia Flores Farfán, María Antonia González Valerio y Miguel Ángel Fernández Vargas por sus enriquecedores comentarios y por el tiempo que dedicaron a leer y discutir mi trabajo.

También agradezco a Gustavo Ortiz Millán, Greta Rivara Kamaji, José Ignacio Palencia y Margarita Valdés Gómez por sus excelentes clases y por su ayuda durante mis estudios de licenciatura.

Al proyecto “Unidad y pluralidad de la tradición kantiana. Epistemología, moral y política”, coordinado por Carlos Pereda y Efraín Lazos, le agradezco por el apoyo económico otorgado para escribir esta tesis.

Índice.

I.	Introducción y planteamiento del problema.	5
	1.1 El examen del conocimiento.	11
	1.2 El temor a errar como temor a la verdad.	15
II.	La filosofía caracterizada como teoría del conocimiento.	18
	2. 1 Proyecto epistémico moderno: ¿escéptico?	18
	2.2 Conocimiento como instrumento o como medio.	20
III.	La conciencia y su pauta.	26
IV.	Escisión entre lo real y la conciencia.	36
	4.1 Noción de experiencia.	40
	4.1 Fenomenología y necesidad.	47
V.	Error y Verdad.	56
	5.1 1 Verdad filosófica y verdad proposicional.	65
VI.	Saber absoluto: <i>sistema</i> hegeliano como escéptico.	77
	6.1 El conocimiento como autoconocimiento.	83
	6.2 El camino de la duda y la desesperación.	85
	6.3 Negatividad fenomenológica.	92
VII.	Conclusiones: fracaso del proyecto epistémico moderno, paso al proyecto fenomenológico.	105
VIII.	Bibliografía.	123

Qué clase de filosofía se escoge, depende de qué clase de hombre se es; un sistema filosófico no es, en efecto, un ajuar muerto que podría aceptarse o rechazarse a placer sino que está animado por el espíritu del hombre que lo habita.

Fichte, *Introducción a la teoría de la ciencia*.

Éste [Kant] llama “un escándalo de la filosofía y de la sana razón humana” al hecho de que siga faltando la prueba contundente, aniquiladora de todo escepticismo, “de la existencia fuera de nosotros. [...] El “escándalo de la filosofía” no consiste en que siga faltando hasta ahora esta prueba sino *en que se esperen y se intenten sin cesar semejante pruebas*. Tales esperanzas, propósitos y peticiones brotan de concebir de una manera ontológicamente insuficiente *aquello* independientemente y “fuera” de lo cual se trata de probar un “mundo” como “ante los ojos”. No las pruebas son insuficientes, sino *insuficientemente definida* la forma de ser del ente autor de la pruebas y anheloso de ellas. De donde que pueda surgir la apariencia de probar algo sobre el “ser ahí” en cuanto “ser en el mundo”, o de menos aún, de que se pueda probar, con probar el necesario “ser ante los ojos juntamente” dos entes “ante los ojos”. El “ser ahí” bien comprendido se resiste a tales pruebas, porque en su ser *es* en cada caso ya lo que tienen por necesario imponerle primero demostrativamente unas pruebas que llegan tarde.

Heidegger, *Ser y tiempo*.

I. Introducción y planteamiento del problema.

En el proyecto de Hegel se cruzan los problemas fundamentales de la filosofía del siglo XVIII y XIX, la problemática gnoseológica y la metafísica: la naturaleza de la subjetividad humana y la relación de ésta con su mundo. Su filosofía es fruto del anhelo de la época por encontrar una forma de vida y de pensamiento capaz de unir dos aspiraciones poderosas que aunque dependientes la una de la otra, se hallaban en conflicto: la unidad con la naturaleza, con los hombres y consigo mismo, por una parte y, la autonomía moral radical, por otra. La mayor tarea de la filosofía de Hegel, puede decirse, es empeñarse por superar este conflicto. El problema: ¿cómo unificar dos imágenes indispensables del ser humano que parecen incompatibles?¹ Las oposiciones que surgen como reacciones y desarrollos de la línea de pensamiento que comienza con la revolución científica del siglo XVII; se desplegaron a través de pensadores como Bacon, Hobbes, Descartes, Locke, Galileo, Newton en una teoría del conocimiento, del hombre y de la sociedad. Hay muchas lecturas de este momento histórico-filosófico, nosotros partiremos de una lectura que concibe este momento como una revolución epistemológica con consecuencias ontológicas, es decir, partiendo de la revolución científica del siglo XVII ahondaremos en las consecuencias de ésta sobre nuestra imagen del mundo, de lo real. A partir de un problema particular: la relación del ser humano como sujeto cognoscente y la naturaleza considerada como un hecho bruto que no expresa ninguna idea, propósito o sentido. La naturaleza, considerada de este modo, es distinta a la mente, pues no exhibe ninguna necesidad racional, el sujeto se halla *separado* de la naturaleza. No cabe obviar su más grande exponente, Kant, quien al llevar al extremo esta distinción concluye que cualquier grado de necesidad que encontremos en la experiencia depende de nuestro entendimiento más que de la realidad que afecta a este entendimiento. Así, nos vemos compelidos a admitir que la realidad tal como es en sí misma, en cuanto no está determinada por nuestro entendimiento, está siempre más allá de nuestro conocimiento. La separación entre el ser humano y la naturaleza hace del mundo en última instancia, una incógnita para él.

¹ Charles Taylor, *Hegel*, capítulo III.

Esta separación que surge con el desarrollo de la auto-conciencia del ser humano acerca de su propio pensamiento, se convierte no sólo en una oposición que se establece como un obstáculo ante el cual nada puede mediar o salvar esta brecha. Esta separación representa un problema porque no sólo describe una diferenciación sino que contradice la naturaleza o el propósito de la subjetividad caracterizada como cognoscente. Hegel parte de este problema para cuestionar la relación dada en estos términos, la idea de una cosa en sí, fuera de la experiencia, de la racionalidad, será fuertemente cuestionada. El problema radica en postular una realidad acabada fuera del conocimiento, de la experiencia, sea ésta de naturaleza sensible o inteligible. Como veremos en este trabajo, la crítica de Hegel no sólo está dirigida a Kant sino a lo aquí denominaremos *proyecto epistémico moderno*. Su crítica se dirige a los presupuestos que determinan al conocimiento dentro de los límites de un ámbito sensible o inteligible y que postulan otro ámbito mayor que queda fuera del alcance de la subjetividad. Al negar el conocimiento de la cosa en sí o de lo que se determine como lo en sí, como lo real, el conocimiento se circunscribe inevitablemente al fenómeno o al mero aparecer, postura que posibilita la duda escéptica. ¿Cómo podemos afirmar que tenemos conocimiento genuino del mundo, si lo real, lo en sí permanece más allá del ámbito de lo cognoscible, es decir, de la experiencia? Partiendo de este problema Hegel busca desafiar la primacía de la epistemología para caracterizar la relación entre subjetividad-mundo. Para lograrlo cuestionará no sólo las ambiciones fundacionistas de este proyecto sino un enfoque más amplio (el conocimiento representacional) que parte de la escisión definitiva entre saber y ser. En el análisis de sus presupuestos y en la explicitación de sus consecuencias problemáticas mostraremos lo infecundo de este proyecto.

En este trabajo nos ocuparemos de los problemas del conocimiento que Hegel trata en la Introducción a la *Fenomenología del espíritu*, con ello queremos enfatizar la importancia de su análisis como de sus críticas hacia éstos. La imagen de un Hegel desinteresado por este tipo de problemas es sólo una generalización apresurada, que pasa por alto la evolución filosófica de su pensamiento entre 1801-1807. Esta es ciertamente la culminación de una serie de escritos en los que Hegel se va enfrentando a cuestiones de gran significado para la comprensión del conocimiento dentro del marco de su filosofía. En

esta tesis nos dedicaremos a revisar algunos de los conceptos fundamentales del conocimiento y el problema básico al que se enfrenta cualquier teoría del conocimiento (el escepticismo); con esto, aclaramos que no por ello realizaremos una revisión histórica de estos problemas ni una genealogía sobre la evolución del pensamiento de Hegel. Por esta razón, elegimos concentrarnos solamente en la *Fenomenología* y en particular en la Introducción, ya que es en ésta, donde explícitamente trata los problemas básicos entre la relación subjetividad-mundo. Sostenemos que es importante detenernos en el tratamiento de estos problemas en la filosofía de Hegel ya que una vez que se reconoce la forma que adquieren las cuestiones epistemológicas en los en la *Fenomenología*, se puede reconocer y comprender estas preocupaciones en obras posteriores. Las dificultades a las que se enfrenta Hegel entre 1801 y 1807 con respecto a temas del conocimiento le colocan en el centro de la corriente del primer idealismo alemán, los comienzos del idealismo no se forjan al margen de los problemas del conocimiento. Hegel siguiendo a Fichte y Schelling, no ignoró el conjunto de cuestionamientos cuya importancia Kant había puesto de manifiesto de manera tan destacada. A este respecto habría que decir, que la filosofía de Kant no surge a su vez sin una herencia epistemológica producida dentro del contexto de la revolución científica del siglo XVII. Por esta razón, consideraremos la pregunta por el conocimiento desde una tradición que se remonta a Descartes. Baste esto para situar históricamente el problema del conocimiento y del escepticismo con el que Hegel se enfrenta.

La relación entre subjetividad-mundo puesta en estos términos posibilita un problema: la duda escéptica, es decir, facilita la formulación de preguntas o escenarios (como el de Descartes) que cuestionan las condiciones de la relación entre subjetividad y mundo. El escepticismo filosófico data de la antigüedad y se propuso principalmente como un cuestionamiento dirigido a una forma de vida. Será más tarde, particularmente en la Modernidad, cuando se limite a presentarse como un cuestionamiento sobre el conocimiento humano. La presente investigación parte del argumento escéptico que resulta del proyecto moderno formulado e iniciado por la fundamentación de la ciencia con Descartes y que encuentra su culminación en el proyecto trascendental kantiano. Por esta razón, hemos elegido el tratamiento del problema del escepticismo como aparece en la

Modernidad -particularmente con Descartes y Kant-, es decir, como prioritariamente epistémico, ya que por esta vía llegaremos al análisis fenomenológico que hace Hegel de éste. *El proyecto epistémico moderno* como aquí le llamaremos comprende el periodo filosófico inaugurado por Descartes y que culmina en la filosofía crítica kantiana.

Este trabajo propone que la argumentación y análisis del conocimiento en la Introducción a la *Fenomenología* constituyen la primera disolución del problema escéptico. Podemos distinguir por lo menos dos tipos de estrategias o defensas contra el escepticismo y dos tipos de diagnóstico para alcanzar dicho objetivo². Las estrategias se dividen en 1) refutación y 2) disolución. Las primeras reconocen como legítimo el desafío escéptico y dirigen su ataque contra la conclusión del argumento escéptico; tratan de demostrar la falsedad de la conclusión que niega nuestro conocimiento. Las segundas enfrentan el desafío escéptico tratando de impedir que surja, mostrando que los compromisos o presupuestos a partir de los cuales argumenta se hallan infundados o injustificados. Este tipo de análisis se concentra en examinar los presupuestos que respaldan la duda y la conclusión escéptica, así como los presupuestos ontológicos que lo posibilitan. Los tipos de diagnóstico son dos: 1) terapéutico y 2) teórico. El primero trata de mostrar que el escéptico no logra presentar coherentemente su argumento, este tipo de análisis acusa al escéptico de formular pseudo-problemas. El segundo tipo trata de comprender bajo qué condiciones es posible formular el reto escéptico, es decir, trata de ubicar sus afirmaciones en su propio contexto filosófico y conectarlo con el tipo de proyecto al que responde, así como a las ideas de conocimiento y de verdad en la que se apoya. Nuestro diagnóstico será del tipo teórico con lo que buscamos mostrar cómo el análisis y propuesta hegeliana logra la primera disolución del problema. En lugar de acometer una refutación directa del escéptico, la estrategia disolutoria que aquí presentaremos busca desactivar el problema escéptico como tal, y despojarlo del atractivo y la urgencia con los que la filosofía moderna, de Descartes a Kant, lo habían presentado. Por un lado, estas críticas argumentan en contra de los presupuestos que posibilitan este desafío, logrando con ello desvelar los errores del razonamiento escéptico, haciéndolo imposible. Por otro, logran la recuperación y conservación de esa *inquietud de negatividad* que caracteriza al escepticismo a partir del

² Williams, *Unnatural doubts*, capítulo 1.

carácter negativo/positivo que tiene para la conciencia la experiencia del *camino de la duda o de la desesperación*. Esto significa, en este marco, la crítica permanente de los presupuestos y de los contextos en los que las teorías filosóficas proponen fundamentos últimos o facultades a priori del conocimiento.

En este trabajo llevaremos a cabo un diagnóstico teórico del escepticismo que niega el conocimiento del mundo externo o de lo que se determine como lo en sí, con el objetivo de diluir el problema a partir de sus propios presupuestos. La estrategia consiste en hacer una reconstrucción de los argumentos hegelianos que revelan cómo es que el escéptico sostiene determinados presupuestos y cómo éstos se hallan injustificados. Con esto no pretendo acusar al escéptico de incoherencia; por el contrario, sostengo que el problema del escepticismo es un problema genuino, pero sólo dados ciertos presupuestos ontológicos y epistémicos. Así a lo largo de la tesis mostraremos cómo los argumentos escépticos sólo son posibles a partir de un modelo problemático del conocimiento que no necesariamente tenemos que aceptar.

El problema que busca abordar esta investigación es el escepticismo filosófico. En primer lugar, ahondaremos en el esclarecimiento del origen y/o de los presupuestos - filosóficamente hablando- del argumento escéptico como problema para la fundamentación del conocimiento y del proyecto epistémico moderno. Es decir, no me interesa evaluar la validez del argumento escéptico propiamente sino cómo surge el problema como duda y cómo adquiere este carácter especial en su relación con el problema filosófico del conocimiento en la filosofía de la modernidad. El diagnóstico de Hegel propone una lectura escéptica de este proyecto. En segundo lugar, nos avocaremos a pensar la categoría de la duda y negatividad a partir del escepticismo, en términos hegelianos, con el objetivo de mostrar cómo la negatividad y la duda son la experiencia fundamental de la conciencia, rasgo a partir del cual caracterizaremos el sistema hegeliano como una recuperación del escepticismo. En este trabajo sostengo que el camino de la duda es el eje articulador del programa filosófico que Hegel anuncia en la Introducción a la *Fenomenología*. El camino de la duda se distingue de suyo del escepticismo filosófico porque no busca poner en cuestión nuestro conocimiento del mundo externo, sino que demanda una permanente atención crítica sobre los presupuestos y los procesos formativos en los que tal conocimiento puede surgir. Esto nos permite leer la *Fenomenología*, en una de sus aristas,

con un énfasis novedoso: su diagnóstico crítico del escepticismo filosófico y el papel constructivo que juega el concepto hegeliano de negatividad en nuestra comprensión del conocimiento humano.

El itinerario que este trabajo seguirá a partir del análisis de las categorías cardinales de este problema lo presentaremos del siguiente modo: en el capítulo II ahondaremos en la categoría de conocimiento y de método; en el capítulo III presentaremos el problema del escepticismo planteado desde la determinación del objeto (como lo en sí); en el capítulo IV presentaremos el problema del escepticismo desde la determinación de la conciencia (como lo en sí); en el capítulo V nos detendremos a pensar la relación entre conocimiento y verdad; y en el capítulo VI ahondaremos en la negatividad como la categoría clave para determinar lo en sí.

El análisis hegeliano trata de explicitar los supuestos filosóficos que le dan forma a este proyecto; de mostrar cómo éste no logra emprender el proyecto de una construcción de una teoría del conocimiento adecuada y, consecuentemente, no sólo cómo éste no puede demostrar que tenemos conocimiento del mundo ni de lo real considerado como lo en sí, sino que se ve inmerso en una postura escéptica por vía negativa. Así Hegel no sólo logra soslayar los fundamentos de este proyecto sino también mostrar cómo éste deriva en lo contrario a su motivación originaria, se mostrará de suyo como escéptico. La estrategia argumentativa a partir de la cual reconstruiremos los principales argumentos hegelianos la expondremos en dos partes: 1. En la investigación y el examen del conocimiento, a partir del cual concluiremos: a) el rechazo de cualquier caracterización del conocimiento como instrumento o como medio; b) el rechazo de cualquier método, propedéutica o *principio* que funcione como fundamento o recurso para asegurar el conocimiento y; c) el rechazo de cualquier pauta externa a la conciencia que funcione como prueba para la verdad del conocimiento 2. En la exposición de la *ciencia hacia el saber*, es decir, *la exposición del saber tal y como se manifiesta o*, en otras palabras, en la exposición de la teoría hegeliana del conocimiento a partir del cual se colige la disolución de ciertos presupuestos que le dan forma al proyecto moderno. Y con ello, mostrar cómo la crítica y la propuesta hegeliana logran diluir el desafío escéptico.

1.1 El examen del conocimiento.

La pregunta por la que comienza la Introducción a la *Fenomenología* versa sobre *la verdad del saber*, es decir, se cuestiona por la naturaleza de lo que éste es en sí. La investigación o el examen de la realidad del conocimiento no parece que pueda llevarse a cabo sin arrancar de algún supuesto que sirva como pauta. ¿Qué quiere decir que toda investigación parte de un supuesto que le sirve como pauta?

La *Fenomenología del espíritu* puede considerarse como una introducción al sistema de Hegel, cuya función sería la de llevar al lector desde los prejuicios de la conciencia ordinaria hasta el lumbral de *la verdadera ciencia*. El curso del desarrollo por el cual la conciencia llega al autoconocimiento se da a través de las confusiones iniciales, concepciones inadecuadas y visiones trucas del ser humano. Así la *Fenomenología* pretende comenzar con nuestra conciencia ordinaria de las cosas (*das natural BewuBtsein*) y llevarnos desde ahí a la perspectiva del Espíritu (*Geist*). La labor o acción es llamada *fenomenología* porque trata del modo como las cosas aparecen a la conciencia o de las formas de la conciencia. *Aparición* no debe ser comprendida como opuesta a la realidad, para Hegel, lo real, es decir, lo absoluto es o se da esencialmente como *auto-apariencia*. La fenomenología es aquí el modo de acceder al conocimiento absoluto, de hacer lo absoluto aparente. El tipo de argumento que Hegel usa es de tipo fenomenológico, es decir, consiste en mostrar cómo la conciencia ordinaria examinada cae en contradicción consigo misma y cómo a partir de esta contradicción busca ir más allá de sí misma hasta encontrar una forma más adecuada. Con este modo de análisis comienza Hegel la Introducción a la *Fenomenología*, criticando a aquellos que emprenden la investigación sobre el conocimiento partiendo de una propedéutica de nuestra facultad de conocer entendiéndola como un instrumento que usamos para llegar a la realidad o como un medio a través del cual nos es dada la realidad. Hegel sostiene que concebir el conocimiento de este modo es prejuzgar la cuestión (es decir, parte de un supuesto que le sirve como pauta). Por ello su estrategia consistirá en partir de esta caracterización de la conciencia ordinaria y seguir el movimiento propio del objeto en cuestión hasta llegar a su contradicción, o en otras palabras, en la exposición de sus presupuestos y consecuencias se nos mostrará si cumplen o no con el propósito que se imponían. El examen que realizaremos aquí consiste en hacer

explícito el movimiento de la conciencia a través de la crítica de las concepciones inadecuadas del conocimiento. La caracterización del conocimiento que examinaremos aquí (aquella que comprende el conocimiento como instrumento o como medio) fue sostenida por lo que aquí llamaremos *proyecto epistémico moderno* (Descartes, Hume, Locke y Kant). Así veremos cómo el movimiento o proceso de *la verdad del saber* está conectado con el movimiento de las formas históricas de la conciencia natural, en este caso el proyecto epistémico moderno. El modo como este proyecto concibió los propósitos básicos para la construcción de una teoría del conocimiento es esencial a la caracterización de su forma histórica dada y de su inadecuación conceptual. El examen que llevaremos a cabo de este proyecto consistirá en mostrar cómo la noción de conocimiento del proyecto moderno es una noción inadecuada con respecto a las metas u objetivos que se atribuye como proyecto. La exposición del examen que lleva a cabo Hegel en la Introducción a la *Fenomenología* consistirá en hacer explícito: 1) algunas nociones básicas que sostiene este proyecto, 2) cuál es el objetivo o propósito que busca alcanzar y 3) algunas características y propiedades que debe satisfacer cualquier caracterización adecuada del conocimiento. Con lo que se busca mostrar, que cualquier concepción del conocimiento debe poder sostener 1, 2 y 3 sin entrar en contradicción. Así mostraremos cómo dicha concepción del conocimiento como instrumento o medio no puede ser realizada de tal modo que satisfaga las características mínimas de 1, 2 y 3 sin caer en contradicción, y consecuentemente mostraremos cómo esta definición es inaceptable como una definición de la naturaleza del *verdadero saber*. Cabe aclarar que en nuestra exposición, en la medida en que vayamos mostrando la inadecuación de este proyecto, también nos encargaremos de reemplazar esta caracterización por otra, por la teoría hegeliana del conocimiento. Si consideramos que cada etapa tiene una forma determinada y que una vez que llegamos a su inadecuación, tiene que haber cambios para superarla, entonces comprenderemos cómo la primera etapa establece las condiciones de la segunda etapa.

Por lo que concierne al conocimiento nuestro punto de partida, en la Introducción a la *Fenomenología*, es el sujeto que conoce. El conocimiento va a ser definido en términos de propósito realizado, es decir, en términos de un logro. “Conocer” es un verbo que implica su logro, es otras palabras, cuando hablamos de conocimiento implícitamente

hablamos de una acción realizable. Si logramos mostrar, que el conocimiento tal como lo caracteriza el proyecto moderno es irrealizable y que lo que cumple su caracterización o sus formulas no puede ser llamado conocimiento partiendo desde su propia caracterización, entonces podremos concluir su inadecuación. La estrategia en este caso consiste en descubrir una contradicción o incoherencia entre 1, 2 y 3 (como veremos en II, III, IV y V), es decir, entre sus presupuestos ontológicos, entre su objetivo (*el saber*) y su propia caracterización sobre la naturaleza del conocimiento. Hegel plantea esta estrategia en la Introducción a la *Fenomenología* del siguiente modo:

Esta exposición, presentada como el comportamiento de la ciencia hacia el saber tal como se manifiesta y como investigación y examen de la realidad del conocimiento, no parece que pueda llevarse a cabo sin arrancar de algún supuesto que sirva de base como pauta. En efecto, el examen consiste en la aplicación de una pauta aceptada y la decisión acerca de si estamos ante algo acertado o no consiste en que lo que se examina se ajuste o no a la pauta aplicada; y la pauta en general, y lo mismo la ciencia, si ella es la pauta, se considera aquí como la esencia o él en sí. Pero, en este momento, cuando la ciencia aparece apenas, ni ella misma ni lo que ella sea puede justificarse como la esencia o él en sí, sin lo cual no parece que pueda llevarse a cabo examen alguno [PhG, pág., 56].³

La dificultad del examen radica en la necesidad de partir de un presupuesto que sirva como pauta⁴ para confrontar lo que queremos probar con este pauta, en este caso, la concepción

³Las citas de la *Fenomenología del espíritu* (PhG) se dan de acuerdo a la traducción de W. Roces y R. Guerra, con paginación de la edición del Fondo de Cultura Económica, decimoctava reimpression 2008.

⁴ Las diferentes traducciones que se le han dado al termino *Maßstab* manifiestan la generalidad del concepto, Wenceslao Roces lo traduce como *pauta*, Amelia Podetti como *metro*, Charles Taylor como *yardstick o estándar* (criterio o estándar), Robert Solomon como *criterion* (criterio). Aquí utilizaremos la traducción de Wenceslao Roces porque se acerca más al significado del término usado en la Alemania del siglo XIX. *Maßstab* refería al instrumento de medida utilizado por los campesinos, este instrumento consistía en una vara con la cual medían los terrenos. Me parece adecuado usar *pauta* porque es un término más general que coincide con el tipo de *examen* que Hegel lleva a cabo. En el presente contexto usar criterio o estándar puede parecer apropiado si interpretamos el examen que aquí realiza Hegel como un intento de responder al problema de la epistemología contemporánea sobre el criterio. Según la lectura que Dancy hace de la teoría hegeliana del conocimiento, lo que Hegel está haciendo en la *Fenomenología* es responder al problema sobre ¿cómo es posible que nuestros esfuerzos para conocer el objeto como es en sí puedan tener éxito? De aquí que surja la necesidad de un criterio que nos diga cuándo esta relación es exitosa. Esta interpretación de la propuesta hegeliana me parece errónea por las siguientes razones: 1) según Dancy, Hegel formula el problema “del criterio” como “una manera más radical de expresar la dificultad ya familiar de que –nos dice– independientemente de lo firmes y bien establecidas que sean nuestras creencias, siempre queda la posibilidad de que el mundo no sea lo que creemos” (Dancy, *Introducción a la Epistemología Contemporánea*, p. 258-262). Sin embargo, Hegel no está haciendo esto; para Hegel esta dificultad de la cual parte el escéptico para formular su duda representa un falso problema. 2) Por el contrario, la teoría hegeliana del conocimiento no

moderna del conocimiento. Es decir, para probar la validez de las afirmaciones sobre la naturaleza del conocimiento a partir de la caracterización del proyecto moderno, necesitamos de una pauta (*Maßstab*). Como veremos, en el capítulo III, esta pauta no puede venir de fuera, no puede ser impuesta por otro que no sea la conciencia misma. Por esta razón, necesitamos realizar el presente examen a partir de la pauta propia de este proyecto, es decir, de sus propias nociones y consecuencias. Comenzaremos el examen sobre la naturaleza del conocimiento aceptando como lo esencial la caracterización que el proyecto epistémico moderno establece sobre relación entre nosotros como sujetos cognoscentes y el mundo como objeto de conocimiento. Es decir, comenzaremos considerando que el conocimiento caracterizado como instrumento o medio es la *pauta* que determinará qué es conocimiento y que no. Como veremos, el problema radica en que la conocimiento en su presentación es un *aparecer* (una forma de la conciencia) que no se justifica con su sola presencia. El conocimiento comprendido como ciencia sólo se justificará mostrándose como el resultado del camino de la experiencia en que ella se origina. La *Fenomenología* como la ciencia que se realiza desplegándose en y a través del saber que aparece (a través de las figuras por las que se determina), es el proceso que expone el saber real en su desarrollo, es decir, el verdadero conocimiento. En el siguiente capítulo nos encargaremos de llevar a cabo el examen del conocimiento a partir de la pauta que el proyecto epistémico moderno se ha puesto a sí mismo como directriz. Antes de ello, expongamos el pasaje que cuestiona las motivaciones del proyecto moderno

consiste en señalar esta dificultad con el objetivo de negar cualquier proyecto sobre el conocimiento, sino en mostrar la insuficiencia del cualquier proyecto epistémico que intente responder a esta dificultad. 3) Como veremos en el desarrollo de esta tesis Hegel nos mostrará no sólo cómo éste es un falso problema en cuanto parte de presupuestos ontológicos controvertibles, con ello nos proporcionará, también, la primera disolución del argumento escéptico.

1.2 El temor a errar como temor a la verdad.

Sí el temor a equivocarse infunde desconfianza hacia la ciencia, la cual se entrega a su tarea sin semejantes reparos y conoce realmente, no se ve por qué no ha de sentirse, a la inversa, desconfianza hacia esta desconfianza y abrigar la preocupación de que este temor a errar sea ya el error mismo [PhG, pág., 52].

Desconfianza hacía esta desconfianza, el análisis hegeliano comienza dando un paso atrás y busca ahondar en la motivación del proyecto epistémico moderno. La cautela de este proyecto nos lleva a desconfiar de la ciencia pese a que éste, sin tales escrúpulos, conoce efectivamente. Lo que no implica que ésta carezca de escrúpulos sino que tiene otros que no la llevan a desconfiar de sí misma ni a suspender su trabajo. En cuanto a la filosofía crítica o la filosofía cartesiana que teme caer en el error. Hegel se pregunta ¿por qué este temor no detiene la actividad filosófica de este proyecto?, con el fin de mostrar que la ciencia comprendida desde las filosofías del proyecto moderno admite presupuestos injustificadamente. Son los siguientes presupuestos los que Hegel denuncia en la Introducción a la *Fenomenología*,

Da por supuestas, en efecto, representaciones acerca del conocimiento como un instrumento y un médium, así como también una diferencia entre nosotros mismos y ese conocimiento; pero, sobre todo, presupone el que lo absoluto se halla de un lado y el conocimiento de otro, como algo para sí y que, separado de lo absoluto, es, sin embargo, algo real [*reell*]; presupone, por tanto, que el conocimiento, que, al ser fuera de lo absoluto es también, indudablemente, fuera de la verdad, es sin embargo verdadero, hipótesis con la que lo que se llama temor a errar se da a conocer más bien como temor a la verdad [PhG, pág., 52].

Para Hegel, será a partir del examen de estos presupuestos que llegaremos a la motivación originaria de este proyecto: *el temor al error*. Temor que nos llevará a reconocerlo ya como el error mismo. Por el momento, concentrémonos en los presupuestos que este temor sostiene como tesis incuestionables (a partir de los cuales apoya sus reparos y sus consecuencias):

1. El primero de ellos caracteriza al conocimiento como instrumento o como médium.
2. El segundo establece una distinción entre el sujeto cognoscente (conciencia) y su representación del objeto.

3. El tercero presupone la escisión entre lo real y la conciencia.

4. El cuarto establece que el conocimiento al ser caracterizado como una representación de lo real (del objeto), se diferencia de lo en sí y a pesar de ello se considera verdadero. Estableciendo con ello una distinción entre dos tipos de verdad.

Es importante hacerlos presentes desde el comienzo de este examen, ya que a partir de las contradicciones que resulten de estos presupuestos, mostraremos cómo lo que Hegel llamó *temor a errar*, que anida en el corazón de este proyecto epistémico moderno, en realidad se da como *temor a la verdad*. El procedimiento de Hegel en esta Introducción tiene dos objetivos; por un lado, 1. Demostrar la tesis de que *sólo lo absoluto es verdadero o solamente lo verdadero es lo absoluto* (por medio de la exposición de la *ciencia hacia el saber*), pues sólo a partir de la confirmación de esta tesis el miedo al error como motivación del proyecto moderno se mostrará como infundado. 2. En el análisis de los presupuestos arriba expuestos Hegel se encargará de mostrar que el conocimiento no necesita ni de un método para probarlo ni de un principio que funcione como fundamento para asegurar su verdad. Esta crítica no sólo ataca un particular método filosófico sino a cualquier proyecto de fundamentación del conocimiento. 3. Una vez confirmadas 1 y 2 mostraremos como Hegel logra la primera disolución del problema escéptico argumentando en contra de los presupuestos que posibilitan el desafío escéptico, aunado al análisis del conocimiento y de la verdad que lleva a cabo y por medio del cual logra desvelar los errores del razonamiento escéptico, haciéndole imposible. Por estas razones, para Hegel la tesis de que una *teoría o examen* debe anteceder al *conocimiento mismo* es absurda, en cuanto busca fundamentar el conocimiento o dar respuesta al injustificado problema que plantea el escepticismo.

Ahora bien, una vez expuesto los presupuestos que posibilitan el problema que entraña este proyecto epistémico moderno, en lo sucesivo nos abocarnos a comprenderlos, ya que sólo en la comprensión de éstos encontraremos los argumentos demolidores contra proyecto fundacionista del conocimiento y de la filosofía crítica (en cuanto a su propuesta sobre el conocimiento). Así mismo reconoceremos cómo a partir de estos presupuestos surge el escepticismo como problema y cómo adquiere este carácter especial en su relación con el problema filosófico del conocimiento en la filosofía de la modernidad. “Pretextar,

por una parte, que su significado es generalmente conocido y, por otra, que se posee su concepto mismo no parece otra cosa que soslayar *lo fundamental, que consiste en ofrecer este concepto*” [PhG, pág., 53]. Ahora sí, detengamos a ver en qué consiste este *ofrecer el concepto* del conocimiento.

II. La filosofía caracterizada como teoría del conocimiento.

[En el examen del conocimiento caracterizado como medio o instrumento nos percatamos de que la aplicación de un instrumento o medio no deja al objeto como es en sí mismo, sino que lo modela y la altera; por lo que para determinar qué es el conocimiento no necesitamos ni de un método para probarlo ni de un principio que funcione como fundamento para asegurar su verdad. Esta crítica no sólo ataca un particular método filosófico sino a cualquier proyecto de fundamentación del conocimiento]

2.1 El proyecto epistémico moderno: ¿escéptico?

La caracterización de la filosofía como teoría del conocimiento se distingue por la pregunta que cuestiona la relación entre el ser y la conciencia en términos de conocimiento. La cuestión radica, entonces, en pensar en qué consiste esta relación a la que hemos llamado desde antaño conocimiento. La Introducción a la *Fenomenología* se distingue por comenzar con el problema que cuestiona esta relación: el escepticismo; y por desarrollar la tarea exigida de la época: la pregunta por el conocimiento. La moderna filosofía que podemos situar en su comienzo con Descartes, pasando por Locke, Hume hasta Kant, en su tarea por comprender la relación entre ser y conciencia, se enfrentó a este problema. Para Hegel el problema escéptico resulta un problema injustificado en cuanto parte de presupuestos problemáticos. Lo interesante del análisis hegeliano consiste en mostrarnos lo absurdo de esta caracterización de la filosofía. Hegel se percató de que su estrategia resulta contraproducente en cuanto su caracterización del conocimiento busca satisfacer las demandas del problema que busca evitar. En otras palabras, lo irónico del problema del escepticismo al que se enfrentan estos proyectos consiste en que éste resulta (en la mayoría de los casos) de las demandas de filósofos que buscaban lo contrario.

Descartes insistía en la primera de sus *Meditaciones* que tenía que demostrar más allá de cualquier duda o error la verdad de sus creencias. A partir de este objetivo/meta se propuso dudar sistemáticamente de todas sus creencias con el fin de encontrar un criterio (o en términos hegelianos una pauta) que evitara el error y la falsedad, lo que lo llevó a asumir la falsedad de todas sus creencias hasta no demostrar lo contrario. John Locke insatisfecho con la falta de progreso en la ciencias y dada la ausencia de evidencia en la metafísica

tradicional, se propuso en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, encontrar un criterio o método que lo protegiera de caer en el error. Así a partir de esta motivación llega a la conclusión de que toda creencia que merezca el estatus de conocimiento tiene que estar respaldada por evidencia de los sentidos, apelando a una experiencia que no pueda ser puesta en duda.

Lo que nos hace sospechar de estas teorías radica en que ambas derivan en algún tipo de dilema escéptico. Sin embargo, el problema escéptico no emerge en todo su magnificencia sino hasta que David Hume en su *Tratado de la naturaleza humana* se encarga de hacer explícito el hito entre el ser y la conciencia, dificultad que posibilitó la duda sobre la necesidad y la posibilidad del error. Ante este cuadro problemático Kant en su *Crítica de la razón pura* se compromete con un proyecto que nos permita justificar la verdad de nuestras creencias por medio del desarrollo de un nuevo método. Con este proyecto podemos ver cómo incluso el proyecto kantiano permaneció fiel a las motivaciones de la tradición moderna, a la cual podemos llamar la tradición *Cartesiana-empirista*⁵, que se distingue por su intención de probar la verdad de nuestras creencias, es decir, se trata de establecer los fundamentos que posibilitan nuestro conocimiento por medio del desarrollo de un método, o bien, por una serie de principios y procedimientos que anteceden y aseguren, garanticen plenamente la completud y la certeza de todas las partes que componen el conocimiento.

¿Desconfianza hacía esta desconfianza?, la sospecha que lleva a Hegel a establecer una lectura escéptica del proyecto epistémico moderno, se justifica por dos razones: 1) la sospecha que origina que estas teorías caractericen el conocimiento para satisfacer las demandas del problema que buscan evitar. 2) Las consecuencias problemáticas en que deriva la caracterización del conocimiento como instrumento o como medio.

⁵ Solomon, *In the Spirit of Hegel*, p. 293.

2.2 Conocimiento como instrumento o como medio.

Ahora bien, una vez que hemos aclarado el contexto histórico-filosófico del problema del que parte Hegel podemos apreciar que la sospecha de la que parte en su examen, cuestiona el problema del escepticismo así como la idea de un método o propedéutica que anteceda al conocimiento que tratamos de establecer. La estrategia de Hegel consiste, en un primer momento, en llevar a cabo el examen de la filosofía comprendida como teoría del conocimiento, en el cual se nos mostrarán las consecuencias contradictorias de ésta, es decir, la estrategia consiste en mostrar cómo en la aplicación de la pauta aceptada por el proyecto epistémico moderno o cualquier teoría fundacionista, en este caso, el conocimiento, lo que se examina no se ajusta a la ciencia o al conocimiento que tratamos de establecer, considerada ésta como la esencia.

Hegel comienza su evaluación por medio del análisis de las dos concepciones del conocimiento hasta ahora aceptadas por el proyecto epistémico moderno llegando. Para estos proyectos:

Es natural pensar que, en la filosofía, antes de entrar en la cosa misma, es decir, en el *conocimiento real de lo que es en verdad*, sea necesario ponerse de acuerdo previamente sobre el conocimiento, considerado como el instrumento que sirve para apoderarse de lo absoluto o como el medio a través del cual es contemplado [PhG, pág., 51].⁶

La *cosa misma* en la filosofía consiste en conocer de modo efectivamente real lo que en verdad es, es decir, conocer no sólo lo que es en apariencia, no sólo lo que es para nosotros, sino lo que es en sí, por sí y para sí: conocer lo absoluto. Hegel hace explícito desde las primeras líneas la exigencia propia de la investigación filosófica: el conocimiento auténtico de lo real, afirmación con la que anuncia su enfrentamiento con la filosofía crítica o cualquier filosofía de la subjetividad. Para Hegel todos estos filósofos (Kant, Fichte, Jacobi) coinciden en que no podemos conocer realmente el ser en sí, conclusión que se deriva de presupuestos para Hegel conflictivos. Para demostrar que sí podemos conocerlo, Hegel no supone que la relación entre conocimiento y ser sea una relación inmediata y

⁶ El subrayado es nuestro.

cumplida desde el comienzo (Schelling).⁷ Por el contrario, el conocimiento efectivamente real de lo que es en verdad requiere de un trabajo o un desarrollo que consiste en recorrer el camino que separa y comunica el conocer y el ser. En el análisis de estas nociones (ser y conciencia) encontraremos cómo la noción hegeliana del conocimiento surge sistemáticamente de esta concepción del conocimiento del proyecto epistémico moderno.

Contrariamente a lo que filósofos como Descartes, Locke, Hume o Kant buscan en su análisis filosófico, a saber, partir sin ningún presupuesto o tesis metafísica, la filosofía comprendida como teoría del conocimiento, según Hegel, comienza con una concepción metafísica de nosotros mismos y nuestra relación con lo real, con lo absoluto. Esta caracterización la describe Hegel a partir de los presupuestos antes mencionados (en 1.2). La pregunta por el conocimiento que parte de la distinción entre conciencia y ser se enfrenta al problema del escepticismo, en cuanto cuestiona o niega el conocimiento de lo en sí. Por esta razón, se preguntará cómo la conciencia puede ir más allá de sí misma para establecer una relación confiable y justificada con lo en sí del objeto.

Así vemos cómo la preocupación del proyecto epistémico moderno parece justificada ya que: 1) si puede haber diversas clases de conocimiento, puede ser el caso que uno de ellos se preste mejor para alcanzar el conocimiento verdadero, por esta razón, se presenta como necesario el examen del mismo con el fin de evitar el error. 2) Si consideramos al conocimiento como una facultad de clase y alcance determinados, sin la determinación precisa de su naturaleza y de sus límites, cabe la posibilidad del error. Por el contrario, Hegel en su definición de conocimiento filosófico establecerá su posición diferenciándose de Kant y en general de la filosofía de la subjetividad, donde ser y pensar están definitivamente separados, así como de la filosofía de la identidad, donde ser y pensar están inmediatamente unidos.

Si en esta Introducción Hegel presenta los motivos que parecen justificar esta preocupación, no lo hace ingenuamente, lo hace con el fin de exponer cómo se justifica el proyecto epistémico moderno. Con el fin de mostrar cómo a partir de sus contradicciones

⁷ Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Tomo II, capítulo tercero: Hegel. Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, capítulo I.

insuperables, ésta genera otra filosofía que sí penetra el objeto para conocerlo sin detenerse a analizar críticamente la posibilidad y los límites de su facultad. Antes de revisar la crítica a esta caracterización del conocimiento como medio o instrumento cabe preguntar por las teorías filosóficas a las que está haciendo referencia Hegel por medio de estas metáforas. Estas metáforas son parte de la tradición epistémica moderna aun cuando no hayan sido reconocidas como tales por los filósofos que las usaron. Considerar la facultad de conocer como un instrumento activo que determina su objeto puede ser el caso del entendimiento según lo comprende Kant, del mismo modo, la sensibilidad en cuanto receptividad podría ser considerada como un médium pasivo. Así podemos sostener justificadamente que Hegel está haciendo referencia a la caracterización de conocimiento kantiano⁸, sin embargo, comprender aisladamente estas dos metáforas no es del todo adecuado, ya que para Kant la sensibilidad por sí sola es incapaz de conocer como lo es también el entendimiento por sí sólo. Por ello Kant afirma en la *Crítica de la razón pura*, en La doctrina trascendental de los elementos,

Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin concepto son ciegas. Por ellos es necesario hacer sensible los conceptos, como hacer inteligible las intuiciones. Las dos facultades o capacidades no pueden intercambiar sus funciones. Ni el entendimiento puede intuir nada, ni los sentidos pueden pensar nada. El conocimiento únicamente puede surgir de la unión de ambos.⁹

En el caso concreto de la teoría kantiana el conocimiento sólo es posible si nos valemos de ambas metáforas, “aplicando el instrumento activo a lo que no es dado a través del medio pasivo”¹⁰, por esto, la crítica a estas dos metáforas se aplica igualmente a la noción kantiana de conocimiento. Sin embargo, creemos que cuando Hegel habla de instrumento y medio, no sólo se refiere a la noción kantiana, sino que busca describir dos nociones de conocimiento y no sólo dos facultades de cuya relación deriva el conocimiento.¹¹

⁸ Solomon, *In the Spirit of Hegel*, p. 298.

⁹ Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 93.

¹⁰ Podetti, A., *Comentario a la introducción a la Fenomenología del espíritu*, p. 65.

¹¹ En este trabajo no ahondaremos en este punto debido a que el interés principal es considerar la crítica al modelo teórico según el cual la modernidad caracteriza el conocimiento, aunque si bien, recurriremos a la filosofía crítica kantiana como ejemplo, no es de nuestro interés profundizar en la crítica hegeliana a la filosofía kantiana, ya que ese no es el objetivo de esta tesis. Sin embargo, volviendo a la crítica a este modelo

Pasemos a revisar en qué consiste la contradicción insuperable que deriva o a la que conduce esta caracterización del conocimiento: “que esta preocupación se trueque en el convencimiento de que todo el propósito de ganar para la conciencia por medio del conocimiento lo que es en sí sea en su concepto un contrasentido y de que entre el conocimiento y el absoluto se alce una barrera que los separa sin más” [PhG, pág., 51].

Se llega al convencimiento de que la conciencia es incapaz de conocer lo que es en sí porque se parte de que lo absoluto y el conocer están definitivamente separados. Hegel no niega la separación entre conciencia y realidad (o en otros términos también utilizados por Hegel, entre conocer y ser, entre subjetividad y lo absoluto) sino su carácter definitivo, insuperable. En efecto, si caracterizamos al conocimiento como el instrumento de nuestra actividad para apoderarnos de la esencia absoluta, advertimos inmediatamente que la aplicación de un instrumento a la cosa no deja a ésta tal y como ella es para sí, sino que la modela y la altera. Por otra parte, si el conocimiento es considerado como un médium pasivo a través del cual llegamos al objeto de conocimiento, se hace manifiesto que tampoco recibimos a éste tal y como es en sí, sino tal y como es a través de ese médium y en él. Ahora bien, en ambos casos el conocimiento funciona como un medio que produce lo contrario de su fin, es decir, la inoperatividad de estas nociones se revela en el contrasentido que consiste en recurrir en general a un medio. La objeción a esta crítica argumentará que cabe obviar este inconveniente, de modo que podemos descontar del resultado la parte que corresponde al instrumento en la representación que por medio de él nos formamos del absoluto y obtener así lo verdadero puro. Sin embargo, esta corrección no haría más de volver a situarnos en el punto del que hemos partido, actividad que resulta, por tanto, estéril. Ya que:

Si el instrumento se limita a acercar a nosotros lo absoluto como la vara con pegamento nos acerca el pájaro apresado, sin hacerlo cambiar en lo más mínimo, lo absoluto se burlaría de esta astucia, si es que ya en sí y para sí no estuviera y quisiera estar en nosotros; pues el conocimiento sería, en

puede encontrarse, también, la caracterización de la facultad de conocer como medio en la teoría lockeana si aceptamos que para Locke la facultad de conocer es un médium pasivo, en cuanto se caracteriza a la subjetividad como una hoja en blanco en la cual se graban impresiones por medio de nuestros sentidos de los objetos externos. Nos dice Locke en el libro segundo *De las ideas*, en el capítulo I: “Las observaciones que hacemos acerca de los objetos sensibles externos, o acerca de las operaciones internas de nuestra mente, que percibimos, y sobre las cuales reflexionamos nosotros mismos, es lo que provee a nuestro entendimiento de todos los materiales del pensar”, *Ensayo del entendimiento humano*, p. 83.

este caso, en efecto, una astucia, ya que con sus múltiples afanes aparentaría algo completamente diferente del simple producir la relación inmediata y, por tanto, carente de esfuerzo. O bien, si el examen del conocimiento que nos representamos como un médium nos enseña a conocer la ley de su refracción, de nada servirá que descontemos ésta del resultado, pues el conocimiento no es la refracción del rayo, sino el rayo mismo a través del cual llega a nosotros la verdad y, descontado esto, no se habría hecho otra cosa que indicarnos la dirección pura o el lugar vacío [PhG, pág., 52].

Cualquier teoría sobre el conocimiento que sostenga la concepción del conocimiento como médium o instrumento se condena a no conocer lo absoluto, se condena al problema del escepticismo. La separación inicial establecida entre el conocer y el ser se revela como definitiva porque un instrumento o médium jamás nos permitirá alcanzar la cosa tal como es en sí, sino como es proporcionada o elabora por el medio o instrumento. Situación superable a menos que Hegel nos pruebe que no es posible sustraer la acción del instrumento del resultado obtenido. Ya que si en la aplicación de un instrumento y una vez obtenida la representación podemos efectivamente sustraer la modificación, habremos obtenido lo que el mismo Hegel les reprocha, la cosa efectiva, real, en sí y que de otro modo no podíamos obtener. Para demostrar la imposibilidad de sustraer la acción del medio en el conocimiento, Hegel replantea la relación entre el conocer y el ser, de donde resulta imposible conocer la cosa tal como es en sí, en primer lugar porque no hay una cosa en sí independiente del pensar y en segundo lugar, porque en la extracción misma de la deformación que el instrumento opera sobre la cosa, la acción del instrumento o médium ha transformado ya al objeto. Para Hegel el objeto o ser conocido no es algo fijo e inmóvil que se mantenga sin cambios en el proceso de conocer sino que el conocimiento lo transforma¹². Aprendemos lo que el conocimiento es, no en el desarrollo de un método con el cual probarlo, sino en cuanto asumimos desde el principio que conocemos en tanto que estamos en contacto con lo absoluto, con lo real, con los objetos del mundo y que no necesitamos de un método para probar esta relación. Es a partir de esta caracterización que Hegel sostiene que el error de las filosofías del proyecto epistémico moderno no consiste en afirmar que haya una mediación para conocer, sino en considerar que esta mediación es una

¹²Sin embargo, esta relación es más compleja, e implica la codeterminación y transformación del sujeto y el objeto en el proceso del conocimiento. Más adelante ahondaremos en el concepto de experiencia (en el capítulo IV) lo que aclarará esta cuestión.

barrera infranqueable entre la conciencia y la realidad.¹³ Las filosofías del proyecto epistémico moderno concluyen en un problema escéptico en cuanto sostienen que esta barrera amenaza la relación entre subjetividad y mundo. No se llega a una conclusión escéptica a partir de un argumento que busque demostrar que no podemos conocer, más bien, es la conclusión que resulta de la insuficiencia de este proyecto para llevar a cabo la exigencia dominante de la época: asegurar y fundamentar la relación entre subjetividad y mundo.

Ahora bien, si una vez realizada la sustracción antes señalada pretendiéramos que mantenemos una relación con lo absoluto sin alterarlo resultaría inútil y ridículo ya que en este caso el conocimiento, a pesar de sus múltiples afanes, no sería: 1. más que la relación inmediata y, por tanto, carente de esfuerzo, lo que resulta contradictorio si en principio se recurre a un instrumento o a un medio. Y 2) que sin hacerlo cambiar en lo más mínimo, se pondría a sí misma como el conocimiento más rico. Por el contrario, para Hegel el conocer es siempre conocer de lo absoluto y no existe tal separación definitiva, porque si ya en sí y para sí no estuviera y quisiera estar en nosotros (el absoluto), el conocimiento sería, en este caso, en efecto, una mera astucia de la razón. Hegel acepta la separación inicial entre conciencia y realidad, también sostiene que esta relación es mediada pero no por un instrumento ni un medio, sino que ésta es un proceso por el cual la conciencia y lo real se determinan mutuamente, una acción por la cual la realidad no puede quedar como un más allá fuera de la conciencia. La relación entre ser y conocer no es inmediata, en tanto que todo conocimiento es conocimiento de lo efectivamente real, de lo absoluto, esto quiere decir, que este conocimiento debe *ser realizado*, efectuado, donde al mismo tiempo su realización *consiste en el pleno cumplimiento del concepto (ser)*.

En esta última cita Hegel se encarga no sólo de concluir la crítica a estas dos nociones: lo que se nos presentaba como el conocimiento más rico resulta una astucia de la razón o la mera indicación del lugar del que habíamos partido. También nos indica por lo menos dos características de lo que él considera como conocimiento: 1) el conocimiento no

¹³ Para Kant la mediación se da al nivel de la subjetividad cognoscente, es decir, es la acción por la cual determinamos un objeto (espacio-temporalmente y bajo categorías) como experiencia; para Hegel la mediación se da al nivel la conciencia en general, como veremos en el capítulo IV.

es el simple producir una relación inmediata entre el cognoscente y lo conocido; 2) el conocimiento no es la duplicación por medio de una imagen de los objetos, es decir, no es representacional.

Una vez expuesta la inoperatividad de estas dos nociones de conocimiento que comprenden el proyecto epistémico moderno y la filosofía crítica, la estrategia que seguiremos será mostrar cómo en la aplicación de la pauta acertada por la tradición moderna, en este caso, el conocimiento, lo que se examina no se ajusta a la *ciencia*, a la meta o exigencia impuesta. Esto lo lograremos siguiendo el examen de los presupuestos anotados en la introducción en el apartado 1.2.

III. La conciencia y su pauta.

[La diferencia entre nosotros como sujetos cognoscentes y el conocimiento que tenemos del objeto, es decir, la distinción entre el saber y verdad, entre el conocimiento que tenemos del objeto (saber) y el objeto de conocimiento en sí mismo; nos compromete con una duplicación del objeto, lo que dificulta la explicación entre los términos involucrados: 1) la conciencia, 2) su saber del objeto y 3) el objeto en sí mismo. Hegel muestra que no hay diferencia entre nosotros como conciencia cognoscentes y nuestro conocimiento del objeto situando la pauta del conocimiento en la conciencia y no como un criterio externo que determina las condiciones de esta relación]

Esta contradicción y su eliminación resultarán de un modo más determinado si recordamos antes las determinaciones abstractas del saber y de la verdad, tal y como se dan en la conciencia. Ésta, en efecto, distingue de sí misma algo con lo que, al mismo tiempo, se relaciona; o, como suele expresarse, es algo para ella misma; y el lado determinado de esta relación o del ser de algo para una conciencia es el saber. Pero, de este ser para otro distinguimos el ser en sí; lo referido al saber es también algo distinto de él y se pone, como lo que es, también fuera de esta relación; el lado de este en sí se llama verdad [PhG, pág., 56-57].

Las determinación abstractas del saber, como les llama Hegel, son la de saber y verdad. La conciencia sabe algo, lo que significa que la conciencia distingue de sí algo con lo cual al mismo tiempo se relaciona pero que, en cuanto distinto de la conciencia, existe también

fuera de esta relación, es decir, no queda agotado por ella. En esta relación, el objeto es el lado determinado, sabido por la conciencia. Sin embargo, como bien se percata Hegel, a partir de esta caracterización la conciencia distingue otro lado en el cual el objeto es distinto del saber, a saber, es distinto del conocimiento que tenemos de él. Al considerar al objeto como puesto o como siendo en sí [e.i. cosa en sí] se afirma como fuera de esta relación, y al ser fuera de esta relación a la que llamamos conocimiento, se considera a *este lado* como la *verdad*. Así tenemos que la conciencia: 1. Establece una relación con un otro, 2. Distingue de sí el “otro” al que se refiere y lo pone como siendo fuera de la relación. Por otra parte tenemos que este “otro”: 1. Es lo sabido, lo determinado por la conciencia, es decir, *el saber*. 2. Es distinto de la conciencia, no se agota en ser sabido, en ser determinado por la conciencia, sino que es en sí mismo, permanece fuera de la esta relación, *es verdad*.

Este modelo, para comprender la relación entre conciencia y ser por medio de estas determinaciones abstractas, es la forma en que la conciencia natural trata de establecer una relación con lo absoluto, con lo real. En esta caracterización del conocimiento anida un problema que se resolverá en la medida en que la conciencia se percate de que no necesita de un método que asegure esta relación ya que *la pauta* se encuentra en ella misma. Este examen es necesario ya que son estas determinaciones, tal como aparecen en la conciencia natural, y su movimiento lo que permitirá que la conciencia se percate de que ella es su propia pauta. Con esto podemos ver cómo Hegel no rechaza la escisión de la cual parte la conciencia natural sino que la lleva a su radicalización, es decir, las determinaciones tales como aparecen en la conciencia, donde saber y verdad, sujeto y sustancia, concepto y objeto, son momentos distintos. Y lo son por la naturaleza misma de la conciencia que es escisión, separación entre saber y objeto. La modificación que Hegel realiza sobre este esquema consiste en la eliminación de un cosa que trascienda esta relación, como cosa en sí; de tal modo que la pauta por la cual la conciencia se prueba así misma ya no es un elemento externo a la propia conciencia. En el saber absoluto, verdad y saber serán idénticos pero esta identidad no será inmediata sino mediata en virtud de la escisión que la conciencia establece y constantemente resuelve a través del proceso por el cual hace experiencia de sus distintas determinaciones (figuras). La *Fenomenología* es el camino por el cual la conciencia natural alcanza el saber absoluto, a partir de esta escisión hará la

experiencia por la cual alcanzará el contenido del saber, como negado, conservado y superado en el saber absoluto. Momento en el cual alcanzará una determinación adecuada a sus objetivos o metas. Por ahora veamos cómo opera el fracaso de este modelo en la inadecuación entre su caracterización de la relación entre ser y conocer y su objetivo o propósito: el conocimiento de lo real.

La conciencia sabe algo, y este objeto es la esencia o él en sí; pero éste es también el en sí para la conciencia, con lo que aparece la ambigüedad de este algo verdadero. Vemos que la conciencia tiene ahora dos objetos: uno es el primer en sí, otro el ser para ella de este en sí. El segundo sólo parece ser, por el momento, la reflexión de la conciencia en sí misma, una representación no de un objeto, sino sólo de su saber de aquel primero [PhG, pág., 58].

La conciencia natural parte de la escisión entre ser y conocer, que como ya vimos se formula como una diferencia entre el conocimiento que tenemos del objeto y el objeto en sí mismo; esto a partir de las determinaciones de saber y verdad. Así veíamos que la conciencia: es en su relación con un otro que distingue de sí eso “otro” con el que se relaciona dejándolo fuera de la relación entre la conciencia y el saber del objeto. Por otra parte veíamos que este “otro”: es lo sabido, lo determinado por la conciencia, es decir, *el saber* y que al ser distinto de la conciencia permanece fuera de esta relación, por lo cual la conciencia natural le llama *verdad*. A partir de esta forma de comprender esta relación entre ser y conocer como separados se desprende: 1. La distinción entre el saber y verdad, es decir, entre el conocimiento que tenemos del objeto (saber) y el objeto de conocimiento en sí mismo (verdad). 2. La ambigüedad de este algo verdadero, es decir, por un lado tenemos que la conciencia sabe algo y este saber es del objeto y por cuanto es del objeto en sí mismo, es esencial; por el otro tenemos que este saber no es esencial en cuanto sólo es para ella, sólo es *su* saber. Vemos pues que la conciencia tiene dos objetos: uno es el primer en sí, el objeto en sí mismo, el otro es el objeto para ella, el en sí que ella determina como saber. El problema radica en que en la relación por la cual conocemos, establecida en estos términos, nos proporciona un modelo ambiguo del objeto de conocimiento y posibilita el problema del escepticismo. Así tenemos una triple diferenciación: 1) la conciencia, 2) su saber del objeto y 3) el objeto en sí mismo. Con lo cual el conocimiento parece ser sólo *la reflexión de la conciencia en sí misma, una representación no de un objeto, sino sólo de su saber de aquel primero*. De tal modo que el conocimiento nunca es de la *cosa en sí* sino

sólo del *modo* cómo nos representamos los objetos. Así el conocimiento se confina al conocer mismo, a la reflexión; y de ahí que sea necesario un examen *previo* que caracterice la estructura formal del conocimiento o bien una fundamentación del conocimiento que nos asegure esta relación.

Ahora bien, veamos cómo Hegel resuelve esta duplicación del objeto del conocimiento sin negar la mediación entre conciencia y objeto.

Si ahora investigamos la verdad del saber, parece que investigamos lo que éste es en sí. Sin embargo, en esta investigación el saber es *nuestro* objeto, es *para nosotros*; y el *en sí* de lo que resultara *sería* más bien su ser *para nosotros*; lo que afirmaríamos como su esencia no sería su verdad, sino más bien solamente nuestro saber acerca de él. La esencia o la pauta estaría en nosotros, y lo que por medio de ella se midiera y acerca de lo cual hubiera de recaer por esta comparación, una decisión, no tendría porque reconocer necesariamente esa pauta [PhG, pág., 57].

La cuestión radica en encontrar la pauta del saber, el problema surge cuando nos percatamos que en tal investigación del en sí del saber, éste, el saber es nuestro objeto, es objeto para nosotros de modo que lo que obtengamos de la investigación no será su ser en sí (su verdad) sino su ser para nosotros. Así, cualquier investigación que se limite al examen de la estructura formal del conocimiento, se confina al ámbito de la mera subjetividad cognoscente y con ello su alcance se fija en los términos de un subjetivismo, posibilitando así la duda escéptica. Como vemos, tal como aparece en esta noción de saber, la pauta no sería lo en sí, puesto que ésta (la pauta) estaría en nosotros, así aquello que quisiéramos comparar con esta pauta no tendría que aceptar una pauta que se le impusiera desde fuera. El problema consiste en que aunque esta pauta se halle fundada para nosotros siempre podría ser rechazada como no fundada por otro y “mediante aquella aseveración, declararíamos que su fuerza se halla en su ser; pero también el saber carente de verdad se remite al hecho de que es y asevera que la ciencia no es nada para él, y una aseveración escueta vale exactamente tanto como la otra” [PhG, pág., 53].

Para resolver el problema que plantea la diferencia entre saber real y saber no real, no basta la distinción entre saber y verdad (conocimiento y cosa en sí) tal como se da en la conciencia natural. El problema al que se enfrenta la conciencia natural radica en que sus determinaciones se establecen a partir de una pauta externa a sí misma, por esta razón, lo

que obtenemos de este examen del conocimiento no es más que una concepción incompleta de éste, en cuanto, éste se limita al ámbito de la subjetividad. Para Hegel el problema de este modelo del conocimiento radica en abstraer el saber y la verdad de su movimiento y de su devenir, para él no tenemos que buscar ningún fundamento o criterio externo (pauta) que determine la validez de nuestro conocimiento. El conocimiento de lo absoluto y con ello el fracaso de este proyecto, lo encontraremos en *otro tipo* de relación entre ser y saber que rebasa esta separación.

Pero la naturaleza del objeto que investigamos rebasa esta separación o esta apariencia de separación y de presuposición. La conciencia nos da en ella misma su propia pauta, razón por la cual la investigación consiste en comparar la conciencia consigo misma, ya que la distinción que se acaba de establecer recae en ella. Hay en ella un para otro, o bien tiene en ella, en general, la determinabilidad del momento del saber; y, al mismo tiempo, este otro no es solamente para ella, sino que es también fuera de esta relación, es en sí: el momento de la verdad. Así, pues, en lo que la conciencia declara dentro de sí como el en sí o lo verdadero tenemos la pauta que ella misma establece para medir por ella su saber [PhG, pág., 57].

El objeto que investigamos aquí es la conciencia natural en su recorrido hacia el saber absoluto entendido éste como el conocimiento auténtico, verdadero. El obstáculo que desafía nuestra pretensión de conocimiento radica en la separación de la cual parte la conciencia natural entre ser y conocer. A partir de este problema, la separación entre lo que hay que medir [la relación a la que le llamamos conocimiento] y la pauta [las características y propiedades que debe satisfacer cualquier caracterización adecuada del conocimiento] hace al mismo tiempo de la pauta un presupuesto, en cuanto la pauta es supuesta como acabada desde el comienzo, es decir, como lo que hay que suponer para que la medición sea posible. Inversamente a lo que parece, poner la pauta como un presupuesto implica la separación entre la pauta y lo que hay que medir, el presupuesto [la pauta] en cuanto tal está separada del saber puesto que ésta (la pauta) antecede al saber.

¿En qué radica que la naturaleza del objeto que investigamos, en este caso el saber, posibilite rebasar esta apariencia de separación? La respuesta la hallamos en nuestro objeto de estudio: la conciencia. Cuando Hegel habla de conciencia no trata con lo que habitualmente entendemos por tal, como una conciencia abstracta, puramente individual y subjetiva que sólo tiene saber de su objeto o bien como conciencia no tematizada de sí

misma. Nuestro objeto es la conciencia comprendida como escisión: la conciencia separa, distingue y se escinde entre sujeto y objeto, certeza y verdad, saber y concepto, en esto consiste su naturaleza. Es a partir de su naturaleza que ella se dará su propia pauta, es decir, no necesita presuponer una pauta *a priori* respecto del movimiento de la conciencia, ni imponérselo desde fuera; ya que el punto de partida de su camino así como el punto final no son puntos fijos e inmóviles, ni independientes e extrínsecos a su movimiento, sino que se hallan interrelacionados y sujetos a cambio. Por esta razón, la investigación fenomenológica no tendrá que ser una comparación entre la conciencia y una pauta externa no justificada ante ella, sino una comparación entre la conciencia o una confrontación de la conciencia consigo misma. ¿Qué quiere decir esto? Que la conciencia es al mismo tiempo saber y verdad (conciencia y objeto), es decir, la distinción entre ser para otro y ser en sí mismo cae dentro de la conciencia misma, lo que no implica que el conocimiento se circunscriba al ámbito de una subjetividad abstracta e individual. La conciencia para Hegel rebasa esta concepción y se comprende como al ámbito *en* el cual y *por* el cual se establece la relación en ser y conocer. La conciencia, en cuanto sabe algo, afirma el objeto de conocimiento como en sí o como verdad y en esta verdad que ella afirma encontramos la pauta que ella misma se proporciona para medir su propio saber. Por esta razón, Hegel sostiene que en la conciencia están los dos momentos: el del saber y la verdad.

Pues bien, si llamamos al saber el concepto y a la esencia o a lo verdadero lo que es o el objeto, el examen consistirá en ver si el concepto corresponde al objeto. En cambio, si llamamos concepto a la esencia o al en sí del objeto y entendemos por objeto, por el contrario, lo que él es como objeto, es decir, lo que es para otro, el examen, entonces, consistirá en ver si el objeto corresponde a su concepto. No es difícil ver que ambas cosas son lo mismo; pero lo esencial consiste en no perder de vista en toda la investigación el que los dos momentos, el concepto y el objeto, el ser para otro y el ser en sí mismo, caen de por sí dentro del saber que investigamos, razón por la cual no necesitamos aportar pauta alguna ni aplicar en la investigación nuestros pensamientos e ideas personales, pues será prescindiendo de ellos precisamente como lograremos considerar la cosa tal y como es en y para sí misma [PhG, pág., 57].

Ahora bien, si la pauta se encuentra en ella misma podemos legítimamente preguntarnos ¿en qué consiste el examen por el cual alcanzaremos el conocimiento? Hegel nos ofrece dos formas de concebir esta relación: 1) si determinamos el saber como el concepto y a la verdad como el objeto, en este caso la prueba consiste en ver si el concepto corresponde al

objeto. El concepto es en este caso lo que tradicionalmente se entiende por tal, como una determinación del pensamiento que recoge los elementos esenciales de la cosa, por otra parte el objeto es la cosa misma, real. En esta caracterización hay una primacía de la cosa sobre el concepto; concepción que corresponde a la concepción clásica del conocimiento, según la cual el objeto es el determinante en la relación cognoscitiva. 2) Si determinamos a la verdad como el concepto y al saber como el objeto, entonces la prueba consiste en ver si el objeto corresponde a su concepto, si el objeto se adecúa a la razón. En este caso hay una primacía del concepto, es decir, de las determinaciones de la razón en cuanto determinante del objeto. Esta segunda concepción del conocimiento corresponde al giro copernicano en la concepción moderna.

En las dos propuestas anteriores y a partir de las cuales se caracteriza el conocimiento aparece la concepción hegeliana de concebir el problema entre realismo e idealismo; la postura hegeliana ante un realismo que pone la objetividad de manera absoluta y un idealismo que pone la subjetividad como absoluta, será la de poner en movimiento y en una relación intrínseca lo que éstas concepciones inmovilizaban y separan. “Ni el objeto es el objeto absoluto ni el sujeto es sujeto absoluto, sino que ambos son al mismo tiempo sujeto y objeto, aunque la conciencia que hace la experiencia no lo sepa todavía o lo haya olvidado, y en su relación pesan el uno en el otro enriqueciéndose mutuamente”¹⁴. Por esto, en el movimiento por el que la conciencia recorre las diferentes figuras de la conciencia en la *Fenomenología*, la pauta será inicialmente el objeto, el ser; en otras figuras de la conciencia, la pauta será el conocer, el saber, el sujeto, pero en cada una de ellas lo que era concepto pasará a ser objeto y viceversa. Así la concepción hegeliana del conocimiento se caracteriza por afirmar y sostener [en su demostración en la *Fenomenología*] que concepto y objeto son lo mismo en cuanto ambos momentos [saber y verdad] cualquiera que sea la relación en la que éstos se encuentren siempre caen dentro del saber que investigamos, esto es, en la conciencia no real en la conciencia que en cada momento se está dando su pauta. En esto radica el examen fenomenológico: en limitarnos a considerar la cosa tal como es en sí y por sí, sin *aplicar en la investigación nuestros pensamientos e ideas personales*. La conciencia fenomenológica entendida como la

¹⁴ Podetti., *Comentario a la introducción a la Fenomenología del espíritu*, p. 112.

totalidad a partir de la cual y dentro de la cual se opera la relación entre esta escisión, como dos momentos, caen dentro de ella misma. Por ello Hegel sostiene que la pauta y la prueba se halla en ella misma y no en un criterio externo o análisis previo que asegure la relación entre estos dos momentos.

Pero nuestra intervención no resulta superflua solamente en el sentido de que el concepto y el objeto, la pauta y aquello a que ha de aplicarse, están presentes en la conciencia misma, sino que nos vemos también relevados del esfuerzo de la comparación entre ambos y del examen en sentido estricto, de tal modo que, al examinarse a sí misma la conciencia, lo único que nos queda también aquí es limitarnos a ver. En efecto, la conciencia es, de una parte, conciencia del objeto y, de otra, conciencia de sí misma; conciencia de lo que es para ella lo verdadero y conciencia de su saber de ello. Y en cuanto que ambas son para ella misma, ella misma es su comparación; es para ella misma si su saber del objeto corresponde o no a éste [PhG, pág., 58].

Este pasaje no sólo enfatiza lo anteriormente dicho sobre cómo la conciencia es la pauta para sí misma, es decir, no sólo la pauta es inmanente a la conciencia, también nos muestra otro aspecto de la conciencia en su camino hacia el saber: caracteriza al conocimiento como *automovimiento*. Aclara el carácter de la mediación: la mediación que realiza la conciencia no requiere de nuestra intervención. No somos nosotros, en cuanto, conciencias psicológicas e individuales los que comparamos la pauta y el saber, tomándolos como aparecen en la conciencia, sino que la conciencia es la comparación, es decir, el examen consiste en medir *su* saber y *su* verdad. El conocimiento al nivel de la conciencia consiste en el movimiento por el cual ella misma compara la relación entre concepto y objeto. Así el movimiento por el cual la conciencia se conoce no depende de nosotros como conciencias particulares, nosotros sólo tenemos que contemplar el movimiento por el cual la conciencia se prueba a sí misma.

En el modelo de la filosofía kantiana la conciencia sabe cuando: 1) es conciencia del objeto, es decir, cuando determina al objeto como siendo un objeto en sí fuera de su relación a ella; y 2) cuando es conciencia del saber de este objeto, en cuanto sabe que ella determina al objeto, es decir, conciencia de sí misma. Aquí, el objeto parece como si fuera sólo tal y como la conciencia lo determinada, a saber, adquiriendo su contenido, en cuanto, representación de la conciencia, por esto afirma Hegel

Es cierto que el objeto parece como si fuera para la conciencia solamente tal y como ella lo sabe, que ella no puede, por así decirlo, mirar por atrás para ver cómo es, no para ella, sino en sí, por lo cual no puede examinar su saber en el objeto mismo. Pero precisamente por ello, porque la conciencia sabe en general de un objeto, se da ya la diferencia de que para ella algo sea el en sí y otro momento, en cambio, el saber o el ser del objeto para la conciencia. Y sobre esta distinción, tal y como se presenta, se basa el examen. Si en esta comparación, encontramos que los dos términos no se corresponden, parece como si la conciencia se viese obligada a cambiar su saber, para ponerlo en consonancia con el objeto mismo, ya que el saber presente era, esencialmente, un saber del objeto; con el saber, también el objeto pasa a ser otro, pues el objeto pertenecía esencialmente a este saber. Y así, la conciencia se encuentra con que lo que antes era para ella el en sí no es en sí o que solamente era en sí para ella. Así, pues, cuando la conciencia encuentra en su objeto que su saber no corresponde a éste, tampoco el objeto mismo puede sostenerse; o bien la pauta del examen cambia cuando en éste ya no se mantiene lo que se trataba de medir por ella; y el examen no es solamente un examen del saber, sino también de la pauta de éste [PhG, pág., 58].

Es por el hecho de que la conciencia sabe en general que reconoce que la diferencia entre ser y conocer se halla en ella. El conocimiento consiste en la correspondencia entre estos dos términos: ser y conocer. La conciencia fenomenológica reconoce que es conciencia del objeto, es decir, que establece una relación con él pero no lo determina como siendo un objeto en sí fuera de su relación con ella. Es importante aclarar que no se trata de caracterizar el conocimiento como autocerteza, ya que esta relación no es la vuelta de la conciencia sobre sí misma, en cuanto no *puede examinar su saber en el objeto en sí mismo*. Si partiera de la clausula kantiana de que “el objeto en sí o la cosa en sí permanece fuera del campo de la experiencia”, entonces, la conciencia, no podría *mirar por atrás para ver cómo es*. Con esto Hegel quiere decir que lo que hemos descubierto es que la estructura del objeto conocido y la del sujeto es una y la misma. Nuestra conciencia no es una realidad extraña sino más bien conciencia de lo otro, de un objeto en general, es autoconciencia: conciencia de uno mismo en lo otro de uno. “La cortina que escondía lo tras-fenomenal ha sido retirada, descubrimos que lo que había detrás de lo que llamábamos cortina, la cual se supone velaba lo interno, no hay nada que ver a menos que nosotros nos pongamos detrás; no sólo en orden a que haya alguien que pueda ver, sino mas bien para tener algo que pueda ser visto”.¹⁵ Si la filosofía kantiana se queda en aquel aspecto parcial de la explicación del

¹⁵ Charles Taylor, *Hegel*, p. 127.

objeto, resulta en un idealismo subjetivo que no penetra en la cosa, es decir, en lo absoluto, contenido al cual no nos es dado renunciar en cuanto el propósito de la ciencia es tener conocimiento efectivo de lo real. En el Prólogo cuando Hegel trata el desarrollo de la conciencia hacia la ciencia, sostiene que la meta de la ciencia *es la penetración del espíritu en lo que es el saber* [PhG, pág., 22]. Con base en esto, vemos por qué es forzoso que el conocimiento abarque tanto al sujeto como al objeto.

¿Cómo puede la conciencia, entonces, poner a prueba su conocimiento en el objeto mismo si no puede penetrar en el cómo es en verdad, como es en sí? Para Hegel este es un falso problema que se deriva de la noción de experiencia comprendida en términos empírico-kantianos, como veremos en el siguiente capítulo IV. Si aceptamos que la conciencia sabe del objeto por cuanto establece una relación con él, podemos afirmar, que si la conciencia sabe un objeto es porque en ella ya está la diferencia entre estos dos momentos que posibilitan la prueba misma: el objeto que es para ella y el saber del objeto para la conciencia. Hegel no trata de revocar la revolución copernicana y volver a un realismo dualista, en el cual el pensamiento sería determinado por el en sí de las cosas. Hegel quiere mantener la espontaneidad del yo, sin sostener, como Kant, que el objeto llegue a ser un mero fenómeno de conocimiento a partir de las puras determinaciones del yo; por el contrario, Hegel busca conservar el carácter de realidad de la verdad, en cuanto contenido, no sólo en su aspecto formal.¹⁶

Ahora bien, que el objeto sea para la conciencia y que la conciencia no tenga que salir fuera de sí para ver como es el objeto no implica el regreso a un idealismo de corte kantiano si tenemos presente la caracterización hegeliana de conciencia. La conciencia en cuanto ruptura es la escisión que se ejecuta entre saber y objeto, y se realiza como tensión en cuanto es escisión que se efectúa también como identidad. En el camino o proceso por el cual se percata de esta ruptura, es decir, en cuanto confronta su saber con su verdad, experimenta la necesidad de superar la escisión, entonces, busca la identidad. Al descubrir que no hay adecuación entre estos momentos, tratará de adecuarlos cambiando el saber, pero dado que éste es esencialmente saber del objeto, el cambio del saber implica el cambio

¹⁶ El problema de la verdad del conocimiento y la caracterización hegeliana de ésta, será tratada en el capítulo V.

del objeto, y si el objeto cambia tampoco puede sostenerse como lo esencial, como lo en sí. Ambos momentos se modifican en su intento por adecuarse, con lo cual surge una nueva determinación de esta escisión. Es decir, *la pauta del examen cambia cuando en éste ya no se mantiene lo que se trataba de medir por ella*, por lo cual, vemos que esta investigación del conocimiento o el examen *no es solamente un examen del saber, sino también de la pauta de éste*, es decir, de la pauta que funge como medida de la adecuación.

Lo importante de este nueva noción de experiencia y, por lo tanto, de conocimiento, radica en que por medio de ésta Hegel supera el problema de la diferenciación entre conocimiento y verdad, conocimiento y absoluto y aquella que distingue dos tipos de verdad; esto, sin embargo, se comprenderá mejor cuando revisemos más detenidamente la noción de experiencia en el siguiente capítulo.

IV. Escisión entre lo real y la conciencia.

[Determinar el conocimiento como separado de lo absoluto y a la vez como real, es decir, pensar el objeto como cualitativamente distinto de lo absoluto resulta equívoco porque de ello se desprende la tesis que afirma que nuestro conocimiento sin ser de lo absoluto es, sin embargo, real. En este caso la noción de experiencia es la que nos permitirá remontar esta separación ya que transforma la relación entre conciencia y objeto, constituyéndolos en elementos de un mismo proceso]

Caracterizar al conocimiento como un instrumento o medio por el cual buscamos apoderarnos de lo absoluto o del en sí de la cosa, se revela como un contrasentido, en cuanto nos percatamos de que la aplicación de un instrumento o medio no deja a ésta tal y como es para sí (en sí misma), sino que la modela y la altera. Como hemos visto, este no es el único problema que entraña esta caracterización del conocimiento. A partir de la distinción de las filosofías del proyecto moderno entre ser y conciencia se desprenden consecuencias problemáticas tales como: 1) la diferencia entre nosotros como sujetos cognoscentes y el conocimiento que tenemos del objeto (capítulo III.) y 2) la distinción y separación entre nuestro conocimiento del objeto y lo absoluto comprendido como lo en sí,

lo real. Trataremos en este capítulo aquello que Hegel se negó a hacer explícitamente en la Introducción a la *Fenomenología*, a saber, nos ocuparemos del análisis de *tales inútiles representaciones y maneras de hablar acerca del conocimiento* como instrumento o medio, o de representarnos el conocimiento separado de lo absoluto o de un absoluto separado del conocimiento. Cabe aclarar que la razón que llevó a Hegel a negarse a realizar este análisis en la Introducción depende de la concepción de filosofía que sostiene, la actividad fundamental de la ciencia (filosofía) consiste en ofrecer el concepto, empresa que no se puede ofrecer en una introducción. Por esta razón, lo que Hegel hace en esta introducción es presentar la ciencia; ya que la ciencia al aparecer es sólo una manifestación contingente, la ciencia en su verdad requiere el desarrollo y despliegue de sí misma y esto sólo lo puede hacer *volviéndose contra ella*, es decir, no podemos rechazar esta caracterización del proyecto moderno considerándolo como un punto de vista vulgar, sino que debemos abordar aquí la exposición del saber tal y como se manifiesta –tal como lo propone Hegel– y también ofrecer las razones por las que estas *representaciones y maneras de hablar acerca del conocimiento* resultan inútiles.

En vez de ocuparnos de los subterfugios que la incapacidad para la ciencia deriva de los supuestos de tales relaciones para librarse del esfuerzo de la ciencia, aparentando al mismo tiempo un esfuerzo serio y celoso; [...] cabría rehuir el esfuerzo de fijarse para nada en esta clase de representaciones y maneras de hablar por medio de las cuales se descartaría a la ciencia misma, ya que sólo constituyen una manifestación vacía del saber, que inmediatamente desaparece al entrar en acción la ciencia [PhG, pág., 52].

¿Por qué representarnos la distinción y separación entre nuestro conocimiento del objeto y lo absoluto (comprendido como lo en sí, lo real) constituye una manifestación vacía del saber? Y ¿Cómo esta diferenciación desaparece al entrar en acción la ciencia?

Concebir el conocimiento como separado de lo absoluto y a la vez como real, es decir pensar el objeto como cualitativamente distinto de lo absoluto resulta equívoco porque de ello se deriva la tesis que afirma que nuestro conocimiento sin ser de lo absoluto es, sin embargo, real. En este caso la realidad del objeto que conocemos ya no depende del objeto en sí mismo (ser) ni está definido por el éxito de la relación entre nuestra conciencia (conocer) y el ser (objeto), es decir, la realidad del conocimiento que obtenemos se convierte en un problema, en cuanto entre la conciencia y el objeto se alza una barrera que

posibilita la duda sobre la relación efectiva entre éstos dos elementos (escepticismo). La duda cuestiona la relación entre conciencia y objeto, suponer que éstos coinciden no garantiza que conozcamos el objeto como es en sí mismo. Comprender el conocimiento como representación, imagen o fenómeno (términos kantianos) limita el conocimiento en general a las determinaciones del ámbito de la conciencia, es decir, al conocer mismo, por lo que permanece fuera del ámbito de lo en sí, de lo absoluto. Por ello Hegel concluye que el conocimiento caracterizado de este modo al establecer el conocimiento como fuera del absoluto, lo deja también, como fuera del ámbito de lo real.

La teoría kantiana sobre el conocimiento se formula a partir de por lo menos dos tesis;¹⁷ la primera sostiene, siguiendo la tradición empirista: 1) que nuestra experiencia está parcialmente causada por objetos que nos afectan, es decir, la experiencia posee un aspecto pasivo al que Kant llamó intuición. 2) Una segunda tesis, que completa la tesis empirista, afirma que nuestra experiencia está *constituida* por la facultad del entendimiento. Así, lo que conocemos no son sólo las sensaciones causadas por los objetos en sí mismos sino los objetos *constituidos* por nuestro entendimiento (por las categorías del éste). En palabras de Kant,

Las categorías [no] nos proporcionan conocimiento de las cosas a través de la intuición pura sino gracias a su posible aplicación a la intuición empírica, es decir, sólo sirven ante la posibilidad de un conocimiento empírico. Este conocimiento recibe el nombre de experiencia. Las categorías no tienen, pues aplicación, en relación con el conocimiento de las cosas, sino en la medida en que éstas sean asumidas como objetos de una posible experiencia.¹⁸

A partir de esta noción kantiana de experiencia podemos responder la cuestión arriba planteada sobre cómo el conocimiento, entendido como algo para sí y separado de lo absoluto, no puede concebirse como conocimiento *real*. Si lo que conocemos está condicionado por las propiedades del médium o por la manipulación del instrumento, lo único que podemos sostener es que conocemos las cosas solamente como son *para nosotros*; pero entonces no sabemos nada de ellas como son en sí mismas porque no las conocemos *realmente*. La *realidad* (según la concepción kantiana) es en esta relación el *ser*

¹⁷ Robert Solomon, *In the Spirit of Hegel*, capítulo 4.

¹⁸ Kant, *Critica de la razón pura*, p. 164.

en sí pero como lo referido al saber, es decir, como algo distinto de él y que se pone, como lo que es, fuera de esta relación. Para esta concepción de la filosofía crítica del conocimiento resulta que el saber es nuestro objeto, *es sólo saber para nosotros*.

La caracterización kantiana de la ciencia o de lo que merece el estatus de conocimiento se circunscribe al campo de los fenómenos, negando consecuentemente el conocimiento de las cosas en sí. Con base en esto, Kant rechaza la metafísica racionalista que pretende conocer los objetos que van allá de las determinaciones del entendimiento y la sensibilidad. El único acceso a la cosa en sí es por medio de una orientación correcta del pensamiento por la vía moral.

La objeción de Hegel al concepto kantiano de ciencia se dirige justamente a esta limitación, en la teoría kantiana la ciencia nunca es conocimiento de lo absoluto, del ser. Objeción que no sólo se dirige a la ciencia comprendida como metafísica en cuanto ésta consiste en el inventario de todos nuestros conocimientos *a priori*. “La metafísica no es más que el inventario de todos los conocimientos que poseemos, sistemáticamente ordenados por la razón pura”¹⁹ –nos dice Kant en la *Crítica de la razón pura*-. Para Hegel la ciencia (*Wissenschaft*) que es otra forma de llamarle a la filosofía, es conocimiento efectivo de lo absoluto, de lo real. Si bien es cierto que la ciencia no es un conocimiento inmediato sino el resultado de un proceso complejo entre relaciones entre el ser y el conocer, su desarrollo consiste en la realización de todas las formas en que se manifiesta lo absoluto, en el arte, la religión, la historia, etc. Es así que podemos afirmar que para Hegel el conocimiento sólo es de lo real, de lo absoluto. El conocimiento en términos kantianos no alcanza el estatus de ciencia porque no es conocimiento de lo absoluto.

Como vemos, si Hegel identifica ciencia, conocimiento y filosofía, no es porque no encuentre diferencias entre las ciencias particulares (como la física, la matemática o la biología) y la filosofía a partir de sus procedimientos y objetos de estudio. Para Hegel la genuina filosofía y el conocimiento son equivalentes a la ciencia porque comparten el objeto de estudio (la realidad, -lo absoluto en términos hegelianos-), así como la autonomía y la racionalidad intrínseca que es esencial a toda ciencia. Las ciencias particulares

¹⁹ Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 13.

reconocen su principio científico en la experiencia, la ciencia filosófica (fenomenología) también reconocerá el principio de la ciencia en la experiencia pero caracterizándola de otro modo. Para las ciencias particulares como para la filosofía el conocimiento está dado en términos de experiencia, por esta razón, se presenta como una exigencia pensar este concepto. A partir de este concepto Hegel logró consolidar una nueva caracterización de la ciencia. La fenomenología por medio de este concepto logrará explicar la correlación necesaria entre los objetos de estudio, conceptualmente determinada, así como la génesis de los conceptos y principios necesarios para toda ciencia. Hegel identifica la filosofía con el conocimiento científico porque ambas comparten el carácter conceptual y necesario en el que se basa esta experiencia.

Para responder la pregunta arriba planteada sobre ¿Cómo esta diferenciación (entre conocimiento y lo absoluto) desaparece al entrar en acción la ciencia? es necesario profundizar en el concepto de experiencia, pues es a partir de éste que comprenderemos mejor la caracterización de la ciencia según la teoría hegeliana. El problema de las relaciones y distinción entre la ciencia comprendida como fenomenología y 1) las ciencias particulares²⁰ o 2) la ciencia según el proyecto epistémico moderno se da al nivel de lo que éstas consideran como experiencia.

4.1 Noción de experiencia.

Este movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber cómo en su objeto, en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero, es propiamente lo que se llamará experiencia. En esta relación, hay que hacer resaltar con mayor precisión en el proceso más arriba señalado un momento por medio del cual se derramará nueva luz sobre el lado científico de la exposición que ha de seguir. La conciencia sabe algo, y este objeto es la esencia o él en sí; pero éste es también el en sí para la conciencia, con lo que aparece la ambigüedad de este algo verdadero. Vemos que la conciencia tiene ahora dos objetos: uno es el primer en sí, otro el ser para ella de este en sí. El segundo sólo parece ser, por el momento, la reflexión de la conciencia en sí misma, una representación no de un objeto, sino sólo de su saber de aquel primero. Pero, como

²⁰ El problema de la relaciones entre ciencia como fenomenología y las ciencias particulares, preocupó a Hegel; en la *Propedéutica Filosófica* Hegel se ocupa de las ciencias particulares y de su relación con la ciencia, por cuestiones de espacio y por el problema que aquí nos interesa tratar no haremos referencia en este tema a otros textos hegelianos.

más arriba hemos puesto de relieve, el primer objeto cambia, deja de ser él en sí para convertirse en la conciencia en un objeto que es en sí solamente para ella, lo que quiere decir, a su vez, que lo verdadero es el ser para ella de este en sí y, por tanto, que esto es la esencia o su objeto. Este nuevo objeto contiene la anulación del primero, es la experiencia hecha sobre él [PhG, pág., 58].

Como vemos en esta cita la noción de experiencia que propone Hegel no es lo que habitualmente entendemos por ella. El termino experiencia se ha usado en el discurso filosófico de varias formas, recordemos algunos usos generales. Se le ha caracterizado como: 1) la aprehensión por un sujeto de una realidad, donde la aprehensión se realiza de un modo inmediato y anterior a la formulación de cualquier juicio o predicación sobre lo aprehendido (e.i. la aprehensión sensible de la realidad externa). 2) La enseñanza adquirida con la práctica, se habla entonces, de la experiencia de un oficio o de la experiencia de la vida. 3) La confirmación de los juicios sobre la realidad por medio de una verificación, por lo usual sensible, de esta realidad. Se dice entonces que un juicio sobre la realidad es verificable o confirmable por medio de la experiencia.

La noción de experiencia en el momento histórico-filosófico en el que Hegel está pensando, se caracteriza por ser un mecanismo de la actividad del conocimiento. La noción de experiencia parece ser central para las dos posturas dominantes de la época. Para los filósofos *empiristas*, por lo general, se trata de la aprehensión directa de objetos particulares (en general de los datos de los sentidos), para éstos la experiencia constituye la condición necesaria y el límite de todo conocimiento. Para los filósofos llamados *racionalistas* la experiencia constituye el acceso a la realidad como punto de partida psicológico para el conocimiento, sin embargo, no constituye una condición suficiente para todo conocimiento, ni el límite de éste.

Veamos algunas de las nociones de experiencia importantes a partir de las cuales Hegel genera una nueva concepción.

La experiencia (*empeiría*), para Aristóteles, se constituye por el recuerdo de casos particulares semejantes, que en su conjunto vienen a ser algo así como una regla de carácter práctico que nos permite actuar de modo semejante ante situaciones particulares semejantes.

La experiencia se genera en los hombres a partir de la memoria: en efecto, una multitud de recuerdos del mismo asunto acaban por constituir la fuerza de una única experiencia. La experiencia parece relativamente semejante a la ciencia y al arte, pero el hecho es que, en los hombres la ciencia y el arte resultan de la experiencia: y es que, como dice Polo, y dice bien, la experiencia da lugar al arte y la falta de experiencia al azar.²¹

La inferencia basada en la experiencia va, por tanto, de algunos casos particulares recordados a algún otro caso particular sin que llegue a establecerse explícitamente una norma general aplicable a todos los casos. La experiencia, en este caso, tiene los sentidos 1 y 2, ésta es por un lado, la aprehensión de lo singular, sin ella no habría posibilidad de ciencia. Por otra parte, subraya el carácter práctico de ésta, pues gracias a ella el ser humano deja de estar a merced del azar. Sin embargo, ésta no constituye conocimiento, para Aristóteles es condición necesaria para la ciencia pero no suficiente, “los hombres de experiencia saben el hecho, pero no el por qué, mientras que los otros [los hombres de ciencia] saben la causa” (981b).

Hume entiende por experiencia el caso “cuando una impresión ha estado presente a la mente aparece de nuevo en ella como idea. Esto puede hacerlo en dos maneras: o cuando retiene en su reaparición un grado notable de su vivacidad primera, y es entonces de algún modo intermedia entre una impresión y una idea, o cuando pierde por completo esa vivacidad y es enteramente una idea”.²² La facultad por la cual repetimos nuestras impresiones del primer modo es -llamada por Hume- memoria; la segunda, imaginación. Así para Hume, la experiencia tiene los sentidos 1 y 3 antes mencionados; ésta consiste en 1) la aprehensión por un sujeto de una realidad sensible, donde ésta se realiza de un modo inmediato y anterior a la formulación de cualquier juicio. 3) Por medio de la experiencia, es decir, de las ideas originadas por impresiones sensibles, es que podemos confirmar los juicios sobre la realidad, por ejemplo, distinguir entre la existencia de un objeto de otro.²³

²¹ Aristóteles, *Metafísica*, 980b-981a.

²² Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, p 52

²³ “Sólo por la experiencia podemos inferir la existencia de un objeto de la de otro. La naturaleza de la experiencia consiste en esto: recordarnos haber tenido ejemplos frecuentes de la existencia de una especie de objetos”. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, p. 150.

La dicotomía antes caracterizada entre empirismo y racionalismo dejó de dominar la reflexión filosófica con la llegada de la teoría kantiana sobre el conocimiento. Kant sostiene con los empiristas que la experiencia constituye el punto de partida del conocimiento, es decir, todo conocimiento adquiere validez mediante la experiencia,²⁴ sin embargo, afirma junto con los racionalistas que no constituye condición suficiente para el conocimiento. “Aunque todo nuestro conocimiento empiece con la experiencia, no por eso procede todo él de la experiencia”.²⁵ La experiencia es el ámbito dentro del cual se hace posible el conocimiento, para Kant no es posible conocer nada que no se halle dentro de la experiencia posible. La *Crítica de la razón pura* tiene por objeto el examen de las condiciones de posibilidad de la experiencia, éste consiste en encontrar las condiciones que determinan de qué modo pueden formularse juicios universales y necesarios sobre la realidad; por ello sólo podemos afirmar que Kant sostiene el tercer rasgo. No sostiene el primero ni el tercero porque: 1) la aprehensión sensible del sujeto no se realiza de un modo inmediato sino que es mediada por las categorías del entendimiento; y 2) porque la experiencia no constituye la única pauta para todo conocimiento, por el contrario, Kant ensalza el carácter puro de la razón, es decir, enfatiza las condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia.

Ahora bien, una vez que hemos establecidos algunas características de lo que generalmente se ha entendido por experiencia dentro del contexto filosófico, y después de que hemos ejemplificado estos casos, estamos listos para comprender las diferencias y similitudes con respecto de la noción hegeliana. Para Hegel la experiencia no se comprende ni desde 1, ni 2, ni 3. En las nociones anteriores la conciencia particular (de sujetos individuales) era la que efectuaba la experiencia comprendida ya sea empírica, racionalista o kantianamente; para Hegel la experiencia es de la conciencia en general, conciencia entendida como el ámbito donde acontece el ser y el conocer, no sólo el conocer.

²⁴ En una nota en el Prólogo, al hablar de los límites del conocimiento, cuando distingue entre cosas en cuanto objeto de la experiencia y cosas en cuanto cosas en sí, Kant afirma que “el conocimiento de un objeto implica el poder demostrar su posibilidad, sea porque la experiencia testimonie su realidad, se a priori, mediante la razón. Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 25.

²⁵ Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 42.

Otro aspecto que comparten en general las nociones anteriores, es el *carácter interno* de la experiencia. Para Hegel la experiencia no se entiende como interior o exterior a la conciencia; una vez eliminada la cosa en sí, la experiencia es el *movimiento dialéctico* que la conciencia ejecuta sobre sí misma, es el desarrollo por el cual se conoce. El contenido de la conciencia no son las impresiones o los datos sensibles, sino lo real mismo, la sustancia. Como indica la cita señalada arriba: “*este movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber cómo en su objeto, en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero, es propiamente lo que se llamará experiencia*. La conciencia no es un sujeto particular ni su saber es el de objetos particulares, sino el sujeto de un movimiento que constituye el objeto de su acción, teniendo presente que la conciencia misma es su propia pauta, podemos afirmar que ella es el movimiento de comparación entre sujeto y objeto, ella es su saber y su objeto, así como la escisión entre ambos. Este movimiento que *la conciencia misma es*, es dialéctico: 1) porque ocurre tanto en la determinación del saber/conciencia como en el objeto/ser y, 2) este movimiento-relación entre el saber y el objeto produce, origina siempre un nuevo objeto para la conciencia. La experiencia es la acción por la que conciencia se explicita a sí misma como su propio objeto. La experiencia en su conjunto es, pues, mediación dialéctica por la que la conciencia se rectifica momento a momento en contacto con su objeto y éste en contacto con la conciencia. La *Fenomenología* hegeliana es fenomenología de la experiencia que la conciencia general realiza sobre sí misma, se trata de un único proceso subjetivo-objetivo. Esta relación (saber/conciencia-objeto/ser) no es estática sino dinámica, al cambiar el objeto cambia la conciencia y viceversa. Si consideramos el proceso desde el lado de la conciencia, éste se nos presenta como una *progresiva formación* que va del sujeto no verdadero (como una figura de la conciencia), prisionero de ilusiones, a la verdad donde sujeto y objeto coinciden. La verdad de cada nueva figura obliga a la conciencia a abandonar antiguas creencias que se muestran ahora en comparación con ella como inadecuadas. Lo mismo sucede desde el lado del objeto, los objetos en tanto que finitos tienen en sí algo no verdadero, es decir, manifiestan contradicciones que sólo se resuelven cambiando su contenido, por lo que se presenta como necesario adecuarlo a cada nueva fase de la relación entre conciencia y objeto, hasta llegar a un objeto que tenga todas las

garantías de ser verdadero, es decir, donde la conciencia coincide con el objeto y el objeto con la conciencia.

En resumen, para Hegel carece de sentido hablar de realidad absoluta al margen de la conciencia así como establecer la realidad absoluta como el límite de nuestra experiencia. En vez de oponer radicalmente realidad y apariencia (por ejemplo fenómeno/cosa en sí), Hegel recurre a una nueva forma de comprender la experiencia como fenomenológica. ¿Qué queremos decir con esto? Que la acción de la conciencia sobre su objeto, es decir, los procesos formativos por los cuales la conciencia hace la experiencia de sí misma es fenomenología “porque trata del modo como las cosas aparecen a la conciencia o de las formas de la conciencia. Pero *aparición* aquí no debe ser contrastado con *realidad*; lo que es más real, lo absoluto, es esencialmente auto-apariencia. La fenomenología no es una ciencia de cosas menores, que pudieran dejarse atrás, sino un modo de acceder al conocimiento absoluto, de hacer lo absoluto *aparente*”.²⁶

La experiencia (*Erfahrung*) es conciencia de un objeto, su contenido no son las sensaciones, los datos de los sentidos, o la intuición. La experiencia incluye su objeto, es decir, es la relación de sujeto y objeto en el ámbito de la conciencia, no es exterior a esta. La experiencia implica conceptualización, mediación en cuanto proceso formativo. La noción de experiencia que Hegel sostiene es una noción general sobre el modo en que la conciencia se realiza, vive, no se limita a una caracterización a partir de la preocupación por el conocimiento (como en Kant); la experiencia implica otros ámbitos: el práctico, el moral, el religioso, el estético. Hegel comparte con Kant que el conocimiento comienza con la experiencia pero Hegel le da otro sentido, más amplio y menos técnico. Con Kant la experiencia deja de explicarse en el ámbito de las preguntas metafísicas, es decir, deja de considerarse según la naturaleza de las cosas en sí mismas, para pensarse según las necesarias condiciones *a priori* de cualquier posible experiencia. Como hemos visto en las nociones que revisamos de experiencia, los empiristas e incluso Kant reducen el ámbito de la experiencia *al mundo como observación y conocimiento*. Para Hegel, la experiencia es activa, es una práctica que no concierne sólo al entendimiento implica la totalidad de las

²⁶ Taylor, *Hegel*, p. 112.

acciones de la conciencia. La noción de experiencia deja de circunscribirse al ámbito del entendimiento (epistémico) para convertirse en la noción clave por medio de la cual Hegel explicará el modo por el cual la totalidad de la conciencia (comprendida como sustancia) se mantiene en movimiento y en devenir. Hegel considera que la realidad no está acabada de suyo, ni está dada de principio, su esencia es su movimiento, su cambio, su devenir.²⁷ Su caracterización de experiencia busca enfatizar el movimiento y la transformación de las nociones, figuras o formas de la conciencia, por esta razón esta noción de experiencia es ontológica, a saber, nos describe el modo cómo la conciencia se transforma a sí misma. La caracterización que nos ofrece de la realidad es la de un proceso vivo que cambia según su propio dinamismo. El proceso de la reflexión (conceptual) y la noción de proceso (mediación) a partir de los cuales Hegel busca explicar la experiencia son fundamentales para comprender su carácter dinámico. A partir de estos rasgos, el conocimiento es de lo que aparece en cuanto lo que aparece es el absoluto mismo, y este aparecer del absoluto es cambio, devenir. No cabe tal distinción entre un conocimiento de lo que aparece y otro de lo absoluto, el conocimiento es siempre de lo absoluto pues

si es que ya en sí y para sí no estuviera y quisiera estar en nosotros [el absoluto]; el conocimiento sería, en este caso, en efecto, una astucia, ya que con sus múltiples afanes aparentaría algo completamente diferente del simple producir la relación inmediata y, por tanto, carente de esfuerzo [PhG, pág., 52].

Si el absoluto no fuera el ámbito de la experiencia y se mantuviera al límite de ésta, el conocimiento no sería más que el simple producir la relación inmediata o mediada por un instrumento o medio, tesis insostenibles si comprendemos la experiencia como dialéctica, es decir, como un proceso de mediación constante entre la conciencia-objeto. Si le concedemos a Hegel que el conocimiento siempre es de lo real, y lo real lo comprendemos como intrínsecamente móvil y cambiante, en consecuencia, sólo la ciencia o bien la filosofía comprendida como fenomenológica será capaz de expresar el movimiento de lo absoluto y de la conciencia que lo capta.

²⁷ En el Prólogo Hegel critica la caracterización del sujeto cuando se adopta como un punto fijo que sostiene todos los predicados, por el contrario, Hegel concibe el sujeto como puro dinamismo, y en cuanto identifica a la sustancia con el sujeto, sostiene una caracterización de *la realidad como automovimiento*. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p 18. Esto se aclarará en el siguiente capítulo V.

En este capítulo IV hemos mostrado por qué para Hegel el conocimiento siempre es de lo absoluto, de lo real. Si bien es cierto que la ciencia no es un conocimiento inmediato sino el resultado de un proceso complejo entre relaciones entre el ser y el conocer, su desarrollo consiste en la realización de todas las figuras en que se manifiesta lo absoluto, es decir, *la efectividad* del conocimiento consiste en la realización de la experiencia que hace la conciencia de su objeto como de ella misma. La diferenciación entre el conocimiento y lo absoluto desaparece en esta noción de experiencia comprendida fenomenológicamente porque el énfasis e importancia que Hegel le da a los procesos formativos de la experiencia nos permite remontar el dualismo sujeto-objeto, en cuanto, esta relación consiste en la acción de la conciencia sobre su objeto y del objeto sobre la conciencia. Si esta diferenciación entre conocimiento y absoluto se diluye deja de tener sentido también la caracterización del conocimiento como medio o instrumento, así como la postulación de dos tipos de verdad. La importante de la noción hegeliana de experiencia, consiste en que sólo si comprendemos la experiencia como fenomenológica es que podremos remontar el dualismo que le da forma al proyecto epistémico moderno y que posibilita el problema escéptico. Para comprender en qué consiste la ciencia como experiencia de la conciencia es preciso que comprendamos: 1) por qué la acción o el movimiento de la conciencia es dialéctico, 2) cómo es que el camino hacia la ciencia ya es ciencia y 3) la relación entre la conciencia y el saber absoluto.

4.2 Fenomenología y necesidad.

La experiencia que la *Fenomenología* describe no coincide con lo que en el contexto filosófico se había comprendido por experiencia. La experiencia de la conciencia es dialéctica porque el paso o acción del primer al segundo objeto es entendido como el resultado de la experiencia hecha sobre el primer objeto, es decir, el segundo objeto es la superación del primero, es resultado del examen efectuado por la conciencia sobre el primer objeto. El paso de un objeto a otro es la acción *intrínseca* que la conciencia efectúa sobre sí misma. En el concepto corriente de experiencia, en cambio, el paso de un objeto a otro es accidental y extrínseco, esto quiere decir que nuestra experiencia de que el primer objeto al mostrarse no era verdadero se hace en otro objeto que para nosotros aparece de modo

contingente y exterior; es decir, no es el resultado necesario de nuestra experiencia ya que lo que captamos es un objeto que es en sí y para sí (y no sólo en sí para nosotros). En la Introducción a la *Fenomenología* Hegel nos habla de este modo o circunstancia –como el propio Hegel le llama– que guía en *su necesidad* a toda la serie de las figuras de la conciencia, es decir, el modo por el cual la conciencia hace experiencia.

En esta exposición del curso de la experiencia hay un momento por el que ésta no parece coincidir con lo que se suele entender por experiencia. En efecto, la transición del primer objeto y del saber de éste al otro objeto, aquel sobre el que se dice que se ha hecho la experiencia, se entiende de tal modo que el saber del primer objeto o el ser para la conciencia del primer en sí debe llegar a ser el segundo objeto. Pues bien, ordinariamente parece, por el contrario, como si la experiencia de la no verdad de nuestro primer concepto se hiciese en otro objeto con el que nos encontramos de un modo contingente y puramente externo, de tal manera que, en general, se dé en nosotros solamente la pura aprehensión de lo que es en y para sí. Pero, en aquel punto de vista señalado, el nuevo objeto se revela como algo que ha llegado a ser por medio de una inversión de la conciencia misma. Este modo de considerar la cosa lo añadimos nosotros y gracias a él se eleva la serie de las experiencias de la conciencia a proceso científico, aunque este modo de considerar no es para la conciencia a que nos referimos. [...] Lo cual se presenta aquí del modo siguiente: cuando lo que primeramente aparecía como el objeto desciende en la conciencia a un saber de él y cuando él en sí deviene un ser del en sí para la conciencia, tenemos el nuevo objeto por medio del que surge también una nueva figura de la conciencia, para la cual la esencia es ahora algo distinto de lo que era antes. Es esta circunstancia la que guía en su necesidad a toda la serie de las figuras de la conciencia [PhG, pág., 59].

Este *movimiento dialéctico* al que Hegel le llama experiencia es un proceso que se caracteriza porque ocurre tanto en la determinación del saber/conciencia como en el objeto/ser. En este movimiento-relación entre el saber y el objeto se produce/origina siempre un nuevo objeto para la conciencia. De modo que cuando el objeto se reduce a saber de la conciencia, este saber del objeto es un nuevo objeto que posibilita el surgimiento de un nuevo saber, de tal modo que ambos configuran una nueva figura de la conciencia. Esta transformación en cuanto intrínseca a la conciencia hace que cada figura surgida de la transformación esté *necesariamente* conectada con la que le seguirá. No cualquier figura sigue a cualquier otra sino que cada figura es el resultado de la anterior y genera la siguiente. Hegel nos ha dicho que esta transición o movimiento de una figura a otra es necesaria, pero ¿en qué sentido? Se ha dicho que este movimiento dialéctico por el

cual la conciencia hace experiencia de sí misma es necesario, pero ¿qué significa que sea necesario?

Una aclaración previa, antes de adéntranos en el sentido que guarda *la necesidad* para Hegel. Para Hegel, sólo nosotros que hacemos el recorrido captamos este carácter necesario del proceso, es decir, sólo captamos lo formal, el puro originarse, mientras a la conciencia lo que se le presenta es el contenido. Esto explica el doble punto de vista de la *Fenomenología*, uno es el punto de vista de la conciencia (para ella) que hace la experiencia y que ignora la necesidad de su movimiento, olvidando el origen de cada uno de sus objetos. El otro, el para nosotros, es el punto de vista del saber absoluto; nosotros una vez realizado el recorrido sabemos que la experiencia *es en su génesis necesaria*. ¿Qué quiere decir esto?

La necesidad que Hegel discute en la transición de una forma a otra no está en ningún sentido vinculada con la necesidad lógica, sino más bien con una necesidad de tipo *teleológica*, es decir, en orden a realizar su propósito, su *telos*. Comprender la necesidad de la que aquí habla Hegel como necesidad deductiva sería inapropiada para comprender la trayectoria de la *Fenomenología*. La estrategia argumentativa a la que el recurre Hegel, le justifica para hablar de necesidad sin tener que sostener una explicación de tipo lógica.

Relativo a este tan discutido tema sobre la necesidad²⁸ una de las interpretaciones fuertes será aquella que comprenda esta necesidad como dirigida por sólo una ruta o destino al cual llegar, de tal modo que toda transición será necesaria para alcanzar dicho fin. Interpretación a partir de la cual se pone en duda o se niega rotundamente la necesidad de las figuras que nos narra la *Fenomenología*. Porque no necesariamente tenemos que aceptar su partida o bien, porque no aceptamos su llegada. Otra tesis más débil sería pensar que el paso de una figura a otra, dado que tiene que seguir alguna dirección se haya decidido previamente por el autor, en este caso Hegel, tesis que haría de la *Fenomenología* el recorrido una idea del desarrollo de la filosofía comprendida por un individuo. Por esto sostenemos que el camino recorrido por la *Fenomenología* no es en ningún sentido *el único*

²⁸ Taylor, Hyppolite, Solomon, Pinkard, todos ellos tienen una lectura diferente de cómo funciona esta relación a la que Hegel llama necesidad. Una buena reconstrucción del problema se encuentra en *In the Spirit of Hegel* de Solomon en el capítulo 4, p. 203.

camino de llevarnos de la certeza sensible al saber absoluto o viceversa, pero si uno posible y muy bien argumentado por parte de Hegel. Por esta razón, con el afán de comprender lo que Hegel nos quiere decir cuando habla de necesidad y con el objetivo de comprender en qué sentido la experiencia de la conciencia es necesaria, preguntémosnos, ¿en qué sentido la transición de una forma de la conciencia a otra es necesaria e inherente al proceso? ¿en qué sentido la nueva forma de la conciencia es adecuada con respecto a la que reemplaza?

En la Introducción a la *Fenomenología* Hegel nos habla del modo en que transcurre este proceso, nos dice que éste consiste en el camino de la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber. En este camino la conciencia natural aprenderá que ella es saber no real, o sea que sólo es concepto de saber, lo que quiere decir que es concepto abstracto no realizado del saber. El camino de la realización del concepto del saber implica una doble experiencia negativa para la conciencia. En cuanto ésta inmediatamente se toma a sí misma como saber real, es decir, efectivo y concreto, no se percata de que el concepto de saber sólo lo alcanzará en la medida en que haya recorrido la serie entera de sus figuras. La experiencia que lleva a cabo en cada momento del camino, por la que cada figura es absuelta por una posterior, aunque más concreta en cada nuevo momento resulta no saber en cuanto la conciencia se engaña al tomarlo por el saber más real. Su experiencia le resulta negativa al aprender que lo que creía saber real no lo era. Es así como la conciencia está destinada a padecer a través de su marcha de un repetido y necesario desengaño, experiencia que *desespera*. Sin embargo, aunque Hegel caracterice este proceso como fundamentalmente negativo en cuanto la conciencia desespera, la negatividad involucra positividad. ¿Qué queremos decir con esto? Que lo que resulta negativo desde la experiencia de la conciencia es positivo para la ciencia, desde el punto de vista del saber absoluto, una vez realizado el recorrido. Así Hegel caracteriza la negatividad de dos modos como determinada e indeterminada²⁹,

La totalidad de las formas de la conciencia no real [*reales*] se alcanzará a través de la necesidad del proceso y la cohesión mismas. Para que esto se comprenda, puede observarse de antemano, en general, que la exposición de la conciencia no verdadera en su no verdad no es un movimiento

²⁹ En lo que sigue veremos qué quiere decir por negación determinada. En el capítulo VI *Saber absoluto y el sistema hegeliano como escéptico*, recuperaremos esta noción para ahondar en la *negación indeterminada*.

puramente negativo [...] cuando el resultado se aprehende como lo que en verdad es, como es negación determinada, ello hace surgir inmediatamente una nueva forma y en la negación se opera el tránsito que hace que el proceso se efectúe por sí mismo, a través de la serie completa de las figuras [PhG, pág., 55].

Hegel nos ha dicho que el modo por el cual la conciencia hace experiencia, a saber, el paso de un objeto a otro es la acción *intrínseca y necesaria* que la conciencia efectúa sobre sí misma. El modo en que transcurre este proceso tiene el carácter *negativo* porque la lleva la desesperación en cuanto se percata de la no verdad de su saber y porque en el tránsito de una forma a otra, halla su positividad.

Así, si bien la explicación teleológica funciona en cuanto explica en términos generales el paso de una figura a otra en cuanto cada momento forma parte de la totalidad del camino por el que la conciencia se alcanza así misma, es decir, por el que se conoce; esta explicación no nos proporciona el argumento por el que cada momento sucede al anterior y no nos explica cómo cada momento engendra el posterior así mismo. Por una parte la explicación de la necesidad de la transición de una forma a otra está dada por el contenido específico de cada figura, sin embargo, sí podemos caracterizar el sentido de esta *necesidad*. Así, este movimiento (al que Hegel ha llamado dialéctica) tiene dos momentos por el cual podemos explicar su necesidad: 1) su momento de contradicción (o algún tipo de dificultad interna) y 2) el movimiento por el cual se explica la transición de una figura a otra.

La *contradicción* nos muestra los problemas, dificultades e incoherencias entre los términos que caracterizan a una figura de la conciencia, así el fracaso de una figura nos señalará específicamente qué es lo que se necesita para la adecuación (entre la pauta y la forma), es decir, la *negación determinada* de la primera (según sus características particulares) establece el origen/las características de la nueva figura. Por ejemplo, en el caso particular que aquí estamos tratando, el conocimiento, si consideramos el conocimiento como el medio o el instrumento por el cual alcanzamos o a través del cual nos es dado el objeto, nos encontramos con la dificultad de que el medio o instrumento no deja a la cosa tal cual es; así, la nueva concepción del conocimiento que busquemos tendrá que evitar apelar a un instrumento o a un medio, ya que si la *pauta* es el conocimiento de lo

efectivamente real, la concepción del conocimiento como un instrumento o medio no se ajusta o adecua a la pauta aceptada. Así la relación entre las figuras es la de *superación y conservación o transición (das Aufhebung)*, que bajo este razonamiento quiere decir: la preservación de la verdad de la figura anterior pero negando sus inadecuaciones con respecto a la pauta aceptada. La primera figura establece las condiciones que darán forma a la siguiente figura, en esto consiste la necesidad del movimiento de la primera con respecto a la segunda. La dialéctica hegeliana consiste en mostrar la ineducación de una forma según sus propios términos o dificultades según sus propias tesis. Este momento al que Hegel le llama contradicción no necesariamente implica una contradicción de tipo lógica sino también considera las dificultades sobre la verdad de los presupuestos, tesis, etc. Una vez mostradas las dificultades, la conciencia se halla en este estado de contradicción por lo que se ve impelida a buscar otra figura que sea más adecuada a la pauta que ella misma se ha dado.

Lo que Hegel quiere decir por *negación determinada*, es que toda determinación implica una negación y ésta a su vez está igualmente determinada, es cierto que esta negación no implica necesariamente ni unívocamente otra figura, pero en cuanto la conciencia se ha dado una pauta, en este caso -el desarrollo de una teoría adecuada del conocimiento-, se sigue alguna alternativa determinada de las características que debe cumplir la siguiente figura. Es cierto que incluso la pauta puede resultar no ser adecuada de modo que haya que *superarla*, por esto Hegel nos dice en la Introducción que todo examen es examen del saber como de la pauta del saber,

cuando la conciencia encuentra en su objeto que su saber no corresponde a éste, tampoco el objeto mismo puede sostenerse; o bien la pauta del examen cambia cuando en éste ya no se mantiene lo que se trataba de medir por ella; y el examen no es solamente un examen del saber, sino también de la pauta de éste [PhG, pág., 58].

El movimiento dialéctico que lleva a cabo en sí misma la conciencia, de su saber como de su objeto, no implica una lógica pues este movimiento no se limita a ser una mera deducción dirigida a sistematizar argumentos, sino a exponer la formación por la cual la experiencia de la conciencia es ya ciencia. En cuanto la conciencia hace experiencia de sus determinaciones como de su pauta, ésta no se fundamenta en principios, criterios, o

supuestos sino que parte en su examen de hipótesis que tiene que poner a prueba. Hegel está en contra de toda fundamentación para determinar qué sea el conocimiento, es decir, para él es absurdo preocuparnos por fundamentar el conocimiento ya que si dejamos de comprender a éste como tradicionalmente se ha hecho, es decir, como la relación entre un sujeto y un objeto donde uno de ellos tiene preeminencia sobre el otro y lo determina, y en vez de ello, lo comprendemos como la experiencia que la conciencia realiza en su saber cómo en su objeto, entonces, todo principio o fundamento será refutado ya que esta experiencia implica movimiento y cambio tanto del saber cómo del objeto donde ninguno tiene preeminencia en la relación.

Para Hegel la científicidad de este movimiento dialectico radica en su necesidad, si comprendemos la necesidad como la hemos explicado podemos aceptar que para Hegel el camino *hacia* la ciencia ya *es* ciencia. “Esta necesidad hace que este camino hacia la ciencia sea ya él mismo ciencia y sea, por ello, en cuanto a su contenido, la ciencia de la experiencia de la conciencia” [PhG, pág., 59].

Ahora bien, es sólo *retrospectivamente* que podemos reconocer la *relación necesaria* entre las figuras de la conciencia que la *Fenomenología* nos narra. En retrospectiva, el examen por el cual la conciencia se examina, o en otras palabras, por el cual hace experiencia de sí misma, implica la *prueba* de sus propias determinaciones y la eventual llegada a otras determinaciones que satisfagan la pauta que ella misma se ha puesto. Esto no quiere decir que *se demuestre* la relación lógica entre las figuras, recordemos que Hegel hace fenomenología, este recorrido *nos muestra* la relación entre las figuras. Esta relación entre las figuras a la cual Hegel ha llamado *superación* (*das Aufhebung*), no implica que el desarrollo se dé simétricamente, es decir, que de la figura A se siga B o que sea suplantada por otra versión de A, no implica un proceso sucesivo; la necesidad de ir de A a C, consiste en que podamos comprender la relación 1) de por qué la primera figura se contradice y 2) cómo la segunda figura resuelve algunos de los problemas que tenía la primera figura.

En resumen, la estrategia de la argumentación hegeliana que intenta mostrarnos en qué consiste este movimiento por el cual la conciencia hace experiencia, consiste en tomar una posición, una caracterización y en su examen llevarla hasta sus propios límites, es

decir, encontrar sus incoherencias, contradicciones, ambigüedades a partir de su propia pauta. Así una vez que tal posición se ha mostrado como inadecuada tenemos dos opciones, o bien seguir sosteniendo la misma pauta y considerar diversas alternativas que satisfagan la misma pauta o, escoger una nueva pauta y con ellos buscar otra caracterización que satisfaga la nueva pauta.

En el caso del examen que aquí hemos llevado a cabo la pauta es lo que nos ha permitido determinar la inadecuación de la caracterización: el desarrollo de una teoría adecuada del conocimiento de lo real. Así, si le concedemos a Hegel que la ciencia consiste en el conocimiento efectivamente real de lo que en verdad, entonces, tendremos que buscar una caracterización del conocimiento que evite formularse en términos de medio o instrumento y que niegue el presupuesto fundamental de las filosofías del proyecto moderno: la distinción *definitiva* entre ser y conocer. Para Hegel en el conocimiento la relación entre la conciencia y el ser (objeto) es intrínseca (y no separados como postula la filosofía crítica); éstos se mantienen separados (y no unidos de forma inmediata e indiferenciada como pretendía la filosofía de la identidad) por la mediación realizada en el movimiento dialéctico que realiza la ciencia. El camino de la mediación de la ciencia es ya ciencia en virtud de su necesidad y por su contenido: *la ciencia de la experiencia de la conciencia*. La experiencia de desigualdad de la que partía entre su saber y su objeto la impulsa a cambiar en cada momento su saber para adecuarlo a su objeto, para superar la escisión hasta que efectivamente realice la identidad. Sólo entonces habrá alcanzado la ciencia en sentido estricto: el conocimiento efectivamente real de lo que es en verdad.

El movimiento en el que la conciencia trata de superar la escisión la lleva a transformar su saber con lo que enriquece el conocimiento, pero también su objeto (con lo que enriquece el ser), es decir, el camino que la *Fenomenología* describe es el camino por el cual el conocimiento se caracteriza por una actividad nunca acabada y subsistente. Precisamente en esto consiste lo fundamental: *ofrecer este concepto*, en la realización, el cumplimiento del ser, en el camino-proceso por el cual el ser se sabe a sí mismo o en otras palabras, el saberse a sí misma la autoconciencia como saber absoluto. Comprender el conocimiento como autoconocimiento, con esto termina la Introducción a la *Fenomenología*,

La experiencia que la conciencia hace sobre sí no puede comprender dentro de sí, según su mismo concepto, nada menos que el sistema total de la conciencia o la totalidad del reino de la verdad del espíritu; de tal modo que los momentos de la verdad se presenten bajo la peculiar determinabilidad de que no son momentos abstractos, puros, sino tal y como son para la conciencia o como esta conciencia misma aparece en su relación con ellos, a través de lo cual los momentos del todo son figuras de la conciencia. Impulsándose a sí misma hacia su existencia verdadera, la conciencia llegará entonces a un punto en que se despojará de su apariencia de llevar en ello algo extraño, que es solamente para ella y es como un otro, y alcanzará, por consiguiente, el punto en que la manifestación se hace igual a la esencia y en el que, consiguientemente, su exposición coincide precisamente con este punto de la auténtica ciencia del espíritu y, por último, al captar por sí misma esta esencia suya, la conciencia indicará la naturaleza del saber absoluto mismo [PhG, pág., 60].

La relación entre la conciencia y el saber absoluto está dado en términos de la experiencia que la conciencia hace de sí misma y de su objeto. Este proceso por el cual alcanza la totalidad de sus momentos es lo que Hegel llama *Espíritu*. Mientras subsista la inadecuación la conciencia no se detendrá en su movimiento, ya que, en virtud de su concepto ella es la identidad entre su saber y su objeto. Por esto su camino consiste en la realización de la totalidad de los momentos de esta inadecuación. Una vez que alcanzada la identidad, el sistema total de la experiencia de la conciencia habrá realizado totalmente su esencia al conocer el proceso por el cual ha llegado a ser lo que es. En términos propiamente hegelianos, llegará el *punto* donde ya no comprenderemos la relación entre ser y *conocer como* -e.i. fenómeno y cosa en sí- sino que lo que se manifiesta es lo absoluto mismo, donde lo absoluto que es verdadero o lo verdadero que es absoluto se mostrará como el autoconocimiento efectivo. Y esta verdad es el Espíritu, es el sistema total que posee una *conexión intrínseca y necesaria* donde cada momento o figura es un momento de esa totalidad. Pero los momentos de este sistema total aparecen aquí bajo la determinación particular de la conciencia o dicho de otro modo, estos momentos aparecen tal como la conciencia aparece en su relación con ellos. Lo que quiere decir que estos momentos no aparecen como abstractos sino como figuras o formas concretas de la conciencia. Así en la realización de la identidad se expresará el saber absoluto mismo, es decir, *el punto en que la manifestación se hace igual a la esencia*: el saber absoluto.

En este capítulo hemos intentado aclarar por qué la noción hegeliana de experiencia es importante para remontar el dualismo que le da forma al proyecto epistémico moderno y que posibilita el problema escéptico. Como vimos, el camino hacia la ciencia es ya ciencia porque el movimiento por el que la conciencia hace experiencia es necesario. Si aceptamos que la experiencia es la actividad por la cual la conciencia conoce, nos percatamos de que no es necesario asegurar ni fundamentar la relación que establece el sujeto con el objeto porque éstos no se hayan definitivamente separados por lo que su relación es ya segura. No existe el hito o la barrera que infunda la desconfianza sobre esta relación. Si aceptamos que el movimiento de esta experiencia es dialéctico tampoco nos preocuparemos por fijar o asegurar aquello que en principio es dinámico, el conocimiento implica movimiento, cambio, es decir, experiencia.

V. Error y Verdad.

[La distinción o ambigüedad entre un verdadero absoluto y “otra” verdad, la cual se circunscribe a un conocimiento que no conoce el ser en sí, y que pese a ello, es verdadero. En este capítulo nos dedicaremos a mostrar cómo esta postura implica una concepción doble de la verdad. Nos detendremos particularmente en la exposición de la tesis hegeliana fundamental para caracterizar la verdad del conocimiento: *sólo lo absoluto es verdadero o solamente lo verdadero es lo absoluto*]

Como vimos en el capítulo II cualquier filosofía que esté motivada por evitar el error sólo se hallará justificada si el saber y el objeto no coinciden, en cuanto parten de una distinción entre ser y conocer. Así, a partir de esta distinción propia de las filosofías a las que hemos denominado proyecto epistémico moderno, hemos descubierto otras tesis problemáticas que revelan el mismo miedo al error: 1) la primera de ellas sostenía la diferencia entre nosotros como sujetos cognoscentes y el conocimiento que tenemos del objeto; 2) la segunda aseguraba la distinción y separación entre nuestro conocimiento del objeto y lo absoluto comprendido como lo en sí, lo real; y 3) la tercera, como veremos inmediatamente,

mantiene la distinción o ambigüedad entre un verdadero absoluto y “otra” verdad, la cual se circunscribe a un conocimiento que no conoce el ser en sí, y que pese a ello, es verdadero.

Ahora bien, recordemos un poco los pasos anteriores con el fin de alcanzar a comprender una de las dos tesis que Hegel busca demostrar con el fin de poder establecer la tesis principal de este trabajo: mostrar que el *temor a errar* en realidad se da más bien como *temor a la verdad*. Para alcanzar dicho objetivo, en este apartado, nos dedicaremos a pensar el problema de la verdad, con el fin de mostrar que la tesis de que *sólo lo absoluto es verdadero o solamente lo verdadero es lo absoluto* es esencial para mostrar cómo el miedo al error, como motivación principal del proyecto epistémico moderno, se halla infundado y con ello cualquier duda sobre si conocemos lo absoluto, a saber, el escepticismo como problema.

El problema planteado en el capítulo IV establecía que si el conocimiento por su naturaleza no conoce lo en sí, entonces se requiere de la cautela expresada por el miedo al error, pues hace falta la prueba que nos demuestre que lo absoluto mismo nos proporciona conocimiento sin que entre éstos (el conocimiento y objeto (él en sí)) se levante una barrera que requeriría de un medio o instrumento para asegurar el conocimiento. Los capítulos II, III y IV estuvieron destinados a esclarecer y mostrar cómo los prejuicios apuntados en el capítulo I (1.2) implican el compromiso con supuestos injustificables, razón por la cual no pueden comenzar justificadamente la construcción de una teoría que nos explique cómo conocemos, o bien, que nos diga qué es el conocimiento.

Desde el primer párrafo advertimos que esta tesis estaría dedicada a desarrollar los principales argumentos que en la Introducción a la *Fenomenología del espíritu* funcionan como una crítica al proyecto moderno (Descartes-Kant) que deriva en el escepticismo. El problema se ha planteado en términos principalmente epistémicos ya que partimos de una caracterización de la filosofía como teoría del conocimiento que se distingue por la pregunta que cuestiona la relación entre el ser y la conciencia en términos de conocimiento. Por esta razón, gran parte de este trabajo ha consistido en pensar en qué consiste esta relación entre la conciencia y su objeto. El diagnóstico hegeliano no se ha hecho esperar y desde los primeros argumentos se nos ha mostrado el problema: el escepticismo, la imposibilidad de asegurar el conocimiento porque entre la conciencia y la cosa en sí misma

se alza una barrera infranqueable. Sin embargo, el problema no termina en este diagnóstico, el proyecto epistémico moderno no sólo se origina en el temor a errar, su origen es más problemático e insostenible: *el temor a la verdad*. En este capítulo nos dedicaremos a ahondar en el problema de la verdad con el fin de concluir el análisis y examen del conocimiento, según la reconstrucción que Hegel hace del proyecto moderno, con el fin de mostrar cómo su fracaso posibilita el paso al proyecto fenomenológico hegeliano.

Como vemos el temor a errar se nos dará a conocer más bien como temor a la verdad y

Esta consecuencia se desprende del hecho de que solamente lo absoluto es verdadero o solamente lo verdadero es absoluto. Se la puede refutar alegando la distinción de que un conocimiento puede ser verdadero aun no conociendo lo absoluto, como la ciencia pretende, y de que el conocimiento en general, aunque no sea capaz de aprehender lo absoluto, puede ser capaz de otra verdad. Pero, a la vista de esto, nos damos cuenta de que este hablar sin ton ni son conduce a una turbia distinción entre un verdadero absoluto y un otro verdadero, y de que lo absoluto, el conocimiento, etc., son palabras que presuponen un significado que hay que empezar por encontrar [PhG, pág., 52].

Hegel contrapone dos concepciones del conocimiento de la verdad. La propia, según la cual, ser y verdad coinciden, es decir, el conocimiento siempre es del ser; y la de la filosofía crítica, según la cual, el conocimiento por su propia naturaleza no conoce el ser, lo que en verdad es, es decir, lo en sí, y sin embargo, afirma que su conocimiento es verdadero. En esta concepción la verdad y lo absoluto, la verdad y el ser, no coinciden por lo que el conocimiento no es necesariamente conocimiento de lo efectivamente real, de lo que en verdad es. Concepción que sostiene que el conocimiento nunca puede conocer el ser y, sin embargo, puede ser verdadero. En este caso la verdad ya no depende del objeto (del ser) ni está definida por el éxito de la relación entre el conocer y el ser (objeto) sino que se *confina al conocer mismo*. Kant sostiene que nuestro conocimiento en tanto fenoménico se da en la medida en que puede darse la intuición, lo que niega el conocimiento de un objeto en sí. Tesis de la que resulta que no puede haber objeto sin conciencia ni conciencia sin objeto. El problema de esta tesis se da al nivel del estatus ontológico de esos objetos, es decir, la cuestión sobre si existen por sí mismos o dependen de otro para ser, no se trata ni queda clara. Postular una cosa en sí que trasciende al objeto de conocimiento en cuanto fenómeno y, sin embargo, sostener que esta cosa en sí funciona como su soporte ontológico en cuanto ésta es real por sí misma, resulta problemático. Hegel evitará este problema

eliminando la cosa en sí que trasciende a lo que aparece (como vimos en capítulo IV sobre la experiencia). Hegel identifica el objeto de nuestra experiencia con el en sí de las cosas, la experiencia siempre es de lo absoluto. Por ello sostiene que nuestro conocimiento es de lo en sí, de lo absoluto, y en cuanto tal es verdadero. La verdad ya no se circunscribe al aspecto formal de un examen trascendental que nos proporciona un criterio sino que se trata de una tesis ontológica sobre cómo se establece esta relación. Hegel busca dar respuesta a la encrucijada que resulta de los dos grandes proyectos de la metafísica: el clásico, que postula la sustancia separada del sujeto, y el moderno, que postula la preeminencia de un sujeto separado de la sustancia. A partir de estos dos modelos, Hegel busca mantener la exigencia ontológica del conocimiento de lo absoluto y el primado moderno de la autoconciencia en la tesis: la *verdad como sustancia y sujeto*. Es decir, busca recuperar la noción de verdad que definía a ésta como la relación entre conocer y ser, así como la noción de verdad como lo efectivamente real (el ser mismo). Nos encargaremos de aclarar esta tesis a lo largo de este capítulo.

Para la filosofía crítica el problema de la noción de verdad ya no depende de nuestro acceso a lo absoluto porque en principio éste está más allá de los límites de toda experiencia posible. El conocimiento y la verdad no dependen de que se logre una relación exitosa entre la conciencia y lo en sí. Si logramos comprender por qué para Hegel *solamente lo absoluto es verdadero o solamente lo verdadero es absoluto*, comprenderemos por qué toda relación que establezca la conciencia con el objeto será conocimiento de lo absoluto y en cuanto tal, será verdadera. Noción de verdad que no implica una sustancialidad inmóvil, sino un elaborado sistema de relaciones que se realizan a partir de la relación entre ser y conciencia. Es decir, pasa de ser un problema propio del ámbito puramente epistémico para describir la forma en que se realiza el cambio, en que se desarrolla lo real.

Ahora bien, antes de exponer el problema de la verdad en la fenomenología hegeliana y sus distintos matices es necesario establecer el contexto problemático a partir del cual surge el cuestionamiento por la verdad. Rastrear históricamente el problema de la verdad sería imposible, baste con decir que para Hegel el objeto de la filosofía es la verdad, es decir, el propósito de la filosofía consiste en pensar la verdad. ¿Cuáles son

requerimientos fundamentales para comprender qué quiere decir Hegel cuando habla de la verdad y el conocimiento? ¿Cuáles son las posibles formas de la verdad y cuáles son las mejores? ¿Cómo podemos conocer la verdad?

La verdad se presenta como un problema ante la tesis que sostiene que no hay tal, o bien, que no podemos conocerla, esta es la tesis del escepticismo. La filosofía crítica, al distinguir la verdad de lo absoluto, según el análisis hegeliano, presupone la significación de los términos que usa sin haberlos adquirido, es decir, sin llevar a cabo el trabajo necesario por el cual se elaboran los significados, es decir, no se ha ofrecido el camino por el cual se llega a ese concepto. Esta investigación no es otra que la *Fenomenología*, en cuanto ella describe cómo se hicieron efectivas las significaciones, ya que el sistema concreto y diferenciado de tales significaciones en el camino hacia el saber constituye el saber absoluto. Es con base en este modelo (crítico) de concebir la relación entre conocimiento y objeto, como fuera de la verdad que Hegel puede afirmar “que lo que se llama temor a errar se da a conocer más bien como temor a la verdad” [PhG, pág., 52]. No podemos conocer la verdad porque en principio no podemos conocer lo efectivamente real, lo absoluto. Si una filosofía como la crítica afirma que no podemos conocer la verdad surge la necesidad apremiante por entender el sentido de esta tesis y de la noción de verdad que sostiene. Para Hegel la verdad se presenta como un problema porque no podemos presuponer su significación, lo fundamental en cualquier análisis filosófico consiste en ofrecer el concepto, es decir, hacer un análisis de lo que ese concepto significa, se trata de rastrear su historia y su desarrollo.

Partiendo de la distinción crítica entre *conocer* y *absoluto*, podemos preguntarnos ¿cuál es la noción de verdad que esta distinción posibilita? Una teoría que parte de esta distinción entre conciencia y objeto concibe el conocimiento como medio o instrumento, pues como vimos, este hito requiere asegurar el enlace entre el saber del objeto y el objeto mismo. Una teoría que busca la adecuación entre el saber que tenemos del objeto y el objeto mismo, es aquella que en la explicación de nuestro conocimiento de objetos particulares busca justificar cómo nuestra experiencia “corresponde” a las cosas en sí mismas. Explicación a la que podemos llamar teoría de la verdad como correspondencia. El problema de esta teoría radica en que nunca podemos justificar que de hecho nuestra

experiencia se corresponde con la realidad en sí. Si partimos de la tesis de que lo único que conocemos son nuestras experiencias, la cosa en sí queda fuera de los límites de la experiencia posible y no constituye conocimiento. Es a partir de estos límites que la filosofía crítica se impone, que ya no se pregunta por la verdad en cuanto su contenido; si se pregunta por la ella, lo hace en su sentido lógico, formal, en lo que se refiere a la mera forma del conocimiento, es decir, en cuanto a las condiciones formales del mismo. Si se pregunta por las reglas generales y necesarias del entendimiento lo hace en términos de un criterio de verdad con respecto a estas reglas del entendimiento. Así “lo que se opone a ellas es falso ya que el entendimiento se halla entonces en contradicción con sus reglas generales de pensamiento, es decir, consigo mismo”.³⁰ La verdad, comprendida de este modo, no depende ni corresponde a la cosa en sí misma, sino que depende de la adecuación entre nuestro conocimiento de la cosa y las reglas generales del pensamiento. El problema de esta caracterización surge cuando el escéptico exige que le expliquemos ¿cómo podemos asegurar dicha correspondencia, o bien en términos hegelianos, cómo podemos asegurar la conciliación entre nuestra experiencia-saber y la realidad-las cosas en sí mismas? Hegel no busca corregir la noción anterior, es decir, no busca una forma de asegurar la relación entre mi conocimiento de la cosa y la cosa en sí misma. Por el contrario, rechaza cualquier explicación de la verdad como correspondencia por varias razones: 1) primero, considerando que Hegel no niega la importancia de que cualquier teoría sobre el conocimiento explique el conocimiento de hechos y de objetos particulares, para él, ni los hechos ni los objetos particulares son el objeto de estudio de la filosofía. Por esta razón en el Prólogo a la *Fenomenología* bajo el epígrafe de conocimiento filosófico nos dice:

El dogmatismo, como modo de pensar en el saber y en el estudio de la filosofía, no es otra cosa que el creer que lo verdadero consiste en una proposición que es un resultado fijo o que es sabida de un modo inmediato. A preguntas tales como cuándo nació Julio César, cuántas toesas tiene un estadio, etc., hay que dar una respuesta neta, del mismo modo que es una verdad determinada el que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los otros dos lados del triángulo rectángulo. Pero la naturaleza de esta llamada verdad difiere de la naturaleza de las verdades filosóficas [PhG, pág., 28].

³⁰ Kant, *Critica de la razón pura*, p. 98.

Caracterizar a la verdad como una proposición que es un resultado fijo o es sabida de un modo inmediato difiere de la verdad comprendida filosóficamente. Esta distinción entre verdad comprendida como la predicación de un juicio que describe la relación de adecuación entre un objeto o hecho y nuestro saber de ese objeto, y la verdad filosófica es esencial para comprender la verdad en términos hegelianos.³¹

Lo verdadero y lo falso figuran entre esos pensamientos determinados, que, inmóviles, se consideran como esencias propias, situadas una de cada lado, sin relación alguna entre sí, fijas y aisladas la una de la otra. Por el contrario, debe afirmarse que la verdad no es una moneda acuñada, que pueda entregarse y recibirse sin más, tal y como es [PhG, pág., 27].

Hegel distingue dos contextos en los cuales podemos hablar sobre la verdad, uno es el contexto ordinario de la vida cotidiana en cual afirmamos que determinado enunciado es verdadero (e.i. Julio César nació el 14 de Julio de 100 a. C. es verdadera si y sólo si Julio César nació ese día). El otro es el contexto filosófico en el cual buscamos llegar a una noción general que nos diga qué es la verdad, no con respecto a sus condiciones formales sino en cuanto a su contenido. ¿Qué ese *eso* que hace a una afirmación filosófica –o un sistema de afirmaciones- sea verdadero? La verdad del enunciado filosófico no depende en este segundo caso de la correspondencia entre los hechos y la declaración sobre ellos. Cuando Hegel nos dice que la verdad no es una *moneda acuñada* que se entrega o se recibe tal y como es, nos quiere decir que la verdad no: 1) depende de la relación entre un juicio y un hecho sin más, es decir, no es el mero *resultado* de nuestro conocimiento de objetos particulares, 2) la verdad no es una esencia “dada” que se oponga a otra esencia contraria a la cual llamamos falsedad, es decir,

La cosa no se reduce a su fin, sino que se halla en su desarrollo, ni el resultado es el todo real, sino que lo es en unión con su devenir; el fin para sí es lo universal carente de vida, del mismo modo que la tendencia es el simple impulso privado todavía de su realidad, y el resultado escueto simplemente el cadáver que la tendencia deja tras sí [PhG, pág., 8].

³¹ Cabe mencionar que esta distinción no es propiamente hegeliana, ésta se originó en la *Metafísica* de Aristóteles en libro IX capítulo 10 (1051b-1052a), en este capítulo Aristóteles se dedica a pensar la potencia y el acto, es en el último apartado de este capítulo donde se detiene a pensar *La verdad y el error*. En éste Aristóteles distingue tres formas en que podemos comprender la verdad y el error: 1) se ocupa de la verdad y la falsedad relativas a las realidades compuestas, para luego, 2) analizar su sentido respecto de los términos y realidades simples y finalmente, 3) se hace referencia a las realidades inmóviles.

La verdad consiste, para Hegel, en el desarrollo progresivo de la cosa. Cabe aclarar que cuando Hegel habla de la “cosa”, no está hablando de un objeto dado espacio temporalmente, sino que quiere decir algo así como *el objeto en cuestión, el objeto de estudio*; en este caso lo que quiere decir es que la verdad es el desarrollo progresivo de sí misma. Con el fin de que esta caracterización no resulte trivial ni vana cabe recordar la caracterización fundamental de la verdad en términos hegelianos: *sólo lo absoluto es verdadero o solamente lo verdadero es lo absoluto*. La verdad es el desarrollo progresivo de lo real en cuanto es para sí misma, es decir, en tanto la conciencia se percata de su devenir. ¿Qué quiere decir esto? Que la verdad no puede ser una esencia porque su ser radica en el desarrollo progresivo de lo real, tampoco puede ser una teoría que sea el resultado de la adecuación entre un hecho y juicio, ya que ésta consiste en el camino por el cual todos los momentos que forman un indefinido número de puntos de vista filosóficos que se oponen pueden al mismo tiempo formar parte de una unidad mayor en la que lejos de contradecirse se muestran como momentos necesarios en cuanto constituyen la totalidad de lo absoluto.³²

La falsedad, del mismo modo, no consiste en la inadecuación entre nuestra representación del objeto y el objeto en sí mismo. Para Hegel no hay lo falso como no hay lo malo, lo falso sería lo otro, lo negativo de la sustancia, en cuanto se lo opone; esta caracterización depende de la concepción que Hegel tiene de la sustancia. La sustancia en cuanto forma una totalidad tiene también un aspecto negativo como diferenciación y determinación del contenido, así toda falsedad en cuanto constituye una parte del contenido del saber, es decir, en cuanto contenido de la sustancia es verdadero. Hegel no niega que se pueda saber algo de manera falsa, decir que se sabe algo falsamente a partir de esta caracterización, *equivale a decir que el saber está en desigualdad con su sustancia* [PhG, pág., 27]. Esta desigualdad o diferencia constituye la escisión de la conciencia en objeto y sujeto. De esta diferenciación surge la igualdad y esta igualdad es lo que Hegel llama verdad. Es importante aclarar que la igualdad por la que se alcanza la verdad no se deshace

³² Por esta razón Hegel distingue en su análisis filosófico sobre la verdad entre *das Wahre* and *die Wahrheit* respectivamente. Más tarde Hegel consolidará esta distinción en la *Ciencia de la lógica* distinguiendo la *verdad* de la mera *corrección* (*Richtigkeit*).

de la diferencia propia del contenido, Hegel enfatiza que esta diferenciación no se elimina a la manera como se elimina la escoria del metal puro, la desigualdad permanece como lo negativo de la sustancia. Que la desigualdad permanezca como parte de la sustancia no quiere decir que lo falso sea un momento o parte integrante de lo verdadero, en lo falso no hay algo verdadero, lo falso constituye el momento por el cual se da la diferenciación, la desigualdad, la escisión en la sustancia. La falsedad entendida como el ser otro, como oposición, afirma una tesis ontológica sobre la sustancia, no sostiene una tesis semántica o epistémica sobre el valor de verdad en el enunciado; ni sostiene ninguna tesis sobre la verdad o falsedad como predicados metalógicos sobre lo que queremos decir cuando usamos los términos verdadero o falso. Hegel entiende por falsedad, más bien, un modo de representarse la totalidad de lo real que no logra completarse en cuanto no se puede dar una descripción definitiva de lo real.

Si Hegel distingue entre dos contextos comunes en los cuales estamos acostumbrados hablar de verdad y falsedad lo hace con el fin de explicar la ambigüedad que surge de concebir dos tipos de verdad. Su anotación no es meramente descriptiva y explicativa, a Hegel le interesa mostrar por qué la noción de verdad proposicional es insuficiente con el fin de mostrar que sólo la filosofía ha de ocuparse de la verdad en cuanto desarrollo de lo real, es decir,

La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia -a la meta en que pueda dejar de llamarse amor por el saber para llegar a ser saber real: he ahí lo que yo me propongo. La necesidad interna de que el saber sea ciencia radica en su naturaleza, y la explicación satisfactoria acerca de esto sólo puede ser la exposición de la filosofía misma [PhG, pág., 9].

Si bien es cierto que Hegel considera la verdad proposicional sobre nuestro conocimiento de objetos en cuanto *conocemos que* el mundo es de tal modo y de tal otro, no es este el concepto de verdad que a él le interesa. La verdad filosófica es aquella que introduce aquella noción de conocimiento como experiencia de la conciencia, como un conocimiento práctico en cuanto *conocemos cómo*, es decir, la reflexión de la conciencia sobre sí misma y sobre sus significaciones. La filosofía, de este modo, consiste en el esfuerzo, en la actividad por el cual se desarrolla y se alcanza la verdad, y no un resultado como una teoría acabada.

Ahora bien, el problema que encuentra Hegel en la primera caracterización de la verdad como proposicional es que ésta determina y e inmoviliza los pensamientos que enuncia hasta considerarlos como esencias propias, aisladas. ¿Qué quiere decir esto? Hegel se encargará de mostrarnos que el contenido del enunciado en cuanto predicado, es decir, aquello que se afirma del sujeto en una proposición no puede permanecer inmóvil y asilado, sino que deja de ser un mero accidente para formar parte del sujeto concebido como sustancia.

5.1 Verdad filosófica y verdad proposicional.

Bajo el epíteto de *El pensamiento especulativo*, en el Prólogo, Hegel caracteriza y distingue dos tipos de pensamiento: el comportamiento razonador y el pensamiento conceptual. 1) El primero es aquel que se comporta negativamente con respecto al contenido aprehendido, es decir, es aquel pensamiento que refuta y reduce todo contenido a la nada, así para encontrar otro contenido no tiene más remedio que tomar otro. Este proceso por el cual el pensamiento adquiere y se deshace de contenidos Hegel lo llama *la reflexión en el yo vacío*. El problema de este tipo de razonamiento radica en dos niveles: el primero, en cuanto a su contenido, éste consiste en un puro pensamiento que determina los contenidos y los establece inmovilizándolos, es pura negatividad que no ve en su actividad la positividad que entraña, es decir, es pura *negatividad indeterminada*. El problema de este tipo de pensamiento consiste en que el tipo de negatividad que genera no le pertenece al contenido, a la cosa misma, la negatividad permanece como una actividad extrínseca del pensamiento que sólo determina los contenidos. Por el contrario, en el pensamiento conceptual, lo negativo pertenece al contenido mismo, es decir, es la negación de un contenido determinado. Es también positiva como actividad del pensamiento en cuanto es un movimiento inmanente a la totalidad del pensamiento y a su contenido, es decir, es lo *negativo determinado*. El segundo aspecto recae en el sujeto de pensamiento. El pensamiento razonador es aquel que cuenta con un sujeto fijo que se relaciona como accidente y predicado con el contenido. Este sujeto constituye la base a la que se enlaza el contenido y sobre la que el movimiento discurre en una y otra dirección. En el pensamiento conceptual ocurre de otro modo, aquí el sujeto no es un sujeto quieto que soporte inmóvil

los accidentes, sino que se mueve y recobra en sí mismo sus determinaciones, es decir, aquí el sujeto es el principio mismo de movimiento del objeto, de su devenir. A este sujeto Hegel llama *concepto*; este sujeto, es lo que en la *Fenomenología* es la conciencia, la autoconciencia, la razón, el espíritu, es decir, es la presentación del desarrollo de las formas/figuras de la experiencia de esta subjetividad-sustancia. Concebido de este modo, el sujeto pasa a formar parte de las diferencias y del contenido y se concibe más bien como el movimiento del contenido diferenciado, como el movimiento del mismo. Por otra parte, el contenido al permanecer en movimiento deja de ser un mero predicado de aquel sujeto inmóvil, así por cuanto es contenido de un sujeto en movimiento *es* la sustancia, la esencia y el concepto mismo. Hegel sostiene que el elemento de la verdad es el concepto y por esto también le llama a la verdad el desarrollo del concepto. ¿Qué quiere decir esto? Que la verdad, el desarrollo de lo real, está mediado o conceptualizado, es decir, en contra de aquellos que sostienen que la verdad debe ser captada inmediatamente ya sea por una intuición o un sentimiento, Hegel insiste en la reflexión del sujeto-sustancia hecha sobre sí misma.³³

El pensamiento razonador o representador –como también le llama Hegel- sufre un contragolpe, es decir, nos muestra su contrariedad, sus problemas cuando nos percatamos de que,

Partiendo del sujeto, como si éste siguiese siendo el fundamento, se encuentra, en tanto que el predicado es más bien la sustancia, con que el sujeto ha pasado a ser predicado, y es por ello superado así; y, de este modo, al devenir lo que parece ser predicado en la masa total e independiente, el pensamiento no puede ya vagar libremente sino que se ve retenido por esta gravitación [PhG, pág., 41].

El obstáculo para pensar la verdad de esta caracterización se nos muestra cuando nos percatamos de que el predicado no puede permanecer como mero accidente de un sujeto sino que es la sustancia misma en movimiento. En palabras de Hegel,

En términos formales, puede expresarse lo dicho enunciando que la naturaleza del juicio o de la proposición en general, que lleva en sí la diferencia del sujeto y el predicado aparece destruida por

³³ En el último capítulo VI, veremos cómo funciona esta mediación por la cual la sustancia se mueve a sí misma: el movimiento negativo por el cual llega a ser sí misma.

la proposición especulativa y que la proposición idéntica, en que la primera se convierte, contiene el contragolpe frente a aquella relación [PhG, pág., 41].

Que Hegel niegue la identidad que el pensamiento razonador postula en el enunciado constituido por sujeto y predicado no quiere decir que la identidad de sujeto y predicado que propone la proposición filosófica – o especulativa- destruya la diferencia entre ellos, sino que la unidad de ésta proposición debe brotar como una armonía.

Lo universal no debe tener tan sólo la significación del predicado, como si la proposición enunciara que lo real es lo universal, sino que lo universal debe expresar la esencia de lo real. Por tanto, el pensamiento pierde el terreno fijo objetivo que tenía en el sujeto al ser repelido de nuevo en el predicado y al retrotraerse, en éste, no a sí mismo, sino al sujeto del contenido [PhG, pág., 42].

Lo que quiere decir que la actividad filosófica consiste en experimentar que las cosas no son tal como las habíamos creído, por lo que nos vemos obligados a rectificar su conocimiento, es decir, a volver de nuevo sobre la proposición y captarla, acceder a ella de otro modo.

La proposición debe expresar lo que es lo verdadero, pero ello es, esencialmente, sujeto; y, en cuanto tal, es sólo el movimiento dialéctico, este proceso que se engendra a sí mismo, que se desarrolla y retorna a sí. En cualquier otro conocimiento, es este lado de lo interior expresado lo que sirve de demostración [PhG, pág., 43].

La verdad filosófica ateniéndose a la forma de la exposición conceptual deberá mantener la forma dialéctica y no incluir en ella nada que no haya sido concebido de este modo ni sea concepto. La verdad filosófica presupone que lo real es un proceso en marcha, el cual no puede expresarse plenamente en un enunciado fijo ya que si el lugar de la verdad fuera el juicio la contradicción sería insoslayable, cada afirmación se vería negada por una contraria lo que la haría falsa en cada caso. Pero si ubicamos la verdad en el proceso dinámico en que se desarrolla lo real, no queda lugar para estas oposiciones del entendimiento. Hegel no niega la verdad/falsedad en el juicio, lo que niega es su carácter absoluto para determinar la naturaleza de la verdad.

¿Cuál es la forma de la proposición especulativa, es decir, de la verdad? ¿Qué quiere decir que la proposición debe expresar lo verdadero como esencialmente sujeto? Para

responder a estas preguntas es necesario hacer explícitos algunos de las tesis ontológicas que Hegel comparte con el proyecto epistémico moderno.

Si el objeto de la filosofía es la verdad filosófica ¿por qué la mayor parte de la argumentación de Hegel en la *Fenomenología*- la cual comienza con la certeza sensible y termina con el saber absoluto-trata prioritariamente sobre el conocimiento (comprendido como la experiencia de la conciencia)? Esta aparente distinción entre la verdad y el conocimiento se origina precisamente en los supuestos sostenidos por, lo que aquí hemos llamado, el proyecto epistémico moderno (II, III, IV). Partiendo de la distinción entre la verdad del juicio y la verdad considerada como lo en sí, lo absoluto, el problema de la verdad y del conocimiento también se separan. Si el conocimiento tiene que ver con los objetos en tanto constituidos como experiencia y la verdad, por otra parte, consiste en lo en sí, en lo absoluto, el cual no puede ser conocido; la verdad deja de ser un problema para el conocimiento en términos de contenido, en cuanto permanece fuera del ámbito de la experiencia posible y por tanto del conocimiento. Así, esta caracterización nos lleva a la conclusión de que la verdad y el conocimiento no sólo son dos problemas distintos sino que se que resuelven en dos ámbitos distintos: el entendimiento y el pensamiento. Para Hegel, la verdad y el conocimiento deben comprenderse como un mismo problema en cuanto ambas preguntas se resuelven en el mismo ámbito: el pensamiento. Podemos decir que para Hegel *la verdad es lo que conocemos y el conocimiento es nuestro reconocimiento de la verdad*.³⁴ Por esto Hegel nos dice en el Prólogo a la *Fenomenología* bajo el epíteto de la Formación del presente,

Sé que el poner la verdadera figura de la verdad en esta cientificidad -lo que vale tanto como afirmar que la verdad sólo tiene en el concepto el elemento de su existencia-, parece hallarse en contradicción con un cierto modo de representarse la cosa y sus consecuencias, representación tan pretenciosa como difundida en la convicción de nuestro tiempo [PhG, pág., 9].

La verdad sólo tiene en el concepto el elemento de su existencia es la tesis que da respuesta a la pregunta ¿Cuál es la forma de la proposición especulativa? La forma de la proposición especulativa es aquella que *reconcilia el concepto con la realidad*. Que la verdad tenga sólo en el concepto el elemento de su existencia determina el carácter racional de la verdad.

³⁴ Solomon, *In the Spirit of Hegel*, p. 182.

Caracterización de la verdad que se niega a la intuición como forma de captación simple e inmediata de aquella, ya que –para Hegel- la verdad está siempre mediada por el trabajo del concepto, el cual no se lleva a cabo al nivel del entendimiento abstracto sino de la razón concreta. Por ello su noción de concepto no sólo se refiere a la primera captación intelectual que unifica la experiencia, como en la caracterización del conocimiento kantiana, sino al proceso mismo en el cual la verdad es el movimiento de ella, en ella y por ella misma.

La inmediatez (*Unmittelbarkeit*) y la mediación (*Vermittlung*) tradicionalmente se han usado como metáforas espaciales, la primera significa algo así como “directo”, “en contacto con”; la segunda “a cierta distancia de” o “a través de”. En la teoría cartesiana o en la empirista las impresiones sensoriales eran inmediatamente aprehendidas por la mente, mientras que los objetos que causaban esas impresiones sensoriales eran mediados a través de los sentidos. La mediación también incluía procesos cognitivos conceptuales sobre los contenidos sensoriales. Hegel recupera la noción de mediación pero sólo en cuanto proceso cognitivo y no en su sentido “espacial”, lo que aclara por qué Hegel concibe la experiencia como mediada por un proceso conceptual. Kant también sostiene que la experiencia está constituida, es decir, mediada por las categorías. La diferencia entre Hegel y Kant ante esta tesis no radica en la naturaleza de la mediación conceptual sino en las consecuencias que se derivan de esta tesis. Kant concluye que tal mediación nos separa de lo absoluto en cuanto ésta distorsiona nuestra captación de lo absoluto. Hegel no sólo niega esta consecuencia, sino que sostiene justamente lo contrario, es justamente *a través* del concepto o de la mediación que podemos alcanzar lo absoluto.

A continuación veremos por qué Hegel afirma que la caracterización de la verdad que propone parece hallarse en contradicción con el proyecto epistémico moderno aun cuando recupera, por lo menos, dos tesis que caracterizan las filosofías de la época. 1) La primera es aquella que sostiene que todo conocimiento comienza con la experiencia, que nuestro contacto con lo real se establece en el ámbito de la conciencia. 2) La segunda es aquella tesis que sostiene que el escepticismo es un problema inadmisibles. Hegel al igual que la mayoría de sus contemporáneos buscaba evitar este problema. Incluso Kant, quien se había dedicado a dar una refutación a la tesis escéptica, deja intacta la noción de cosa en sí misma, tesis que posibilita de nuevo la duda escéptica. Hegel niega la tesis del escéptico

que dice que no podemos conocer el mundo y/o la cosa en sí misma. Su estrategia no consiste en demostrar que de hecho sí conocemos la cosa en sí, por ejemplo *a través* de un instrumento o un medio, postura que refutaría la duda escéptica, sino, como hemos visto a lo largo de los apartados I, II, III y IV, su argumentación busca mostrar que nuestra experiencia *es* de lo en sí, es decir, de lo real, del absoluto con lo que diluye los presupuestos o compromisos que posibilitan la formulación de la duda escéptica. De este modo, aquella pregunta que daba origen a la teoría de la correspondencia (¿cuándo nuestro conocimiento se adecua a la cosa en sí misma?) se decanta en la pregunta por el conocimiento en términos de la verdad. Hegel recupera la pregunta por la verdad en la pregunta por el conocimiento: ¿cómo podemos conocer la verdad? La respuesta no la encontraremos en el conocimiento de objetos particulares, es decir, no en una noción de la verdad proposicional sino en la noción que se pregunta por la naturaleza de la verdad y en la caracterización de ésta como la reflexión sobre lo real.

¿Qué quiere decir que nuestro conocimiento debe expresar la verdad como esencialmente sujeto? Es momento de que exponamos qué quiere decir aquella tesis que en este capítulo hemos adoptado como la tesis fundamental para caracterizar la verdad del conocimiento: *sólo lo absoluto es verdadero o solamente lo verdadero es lo absoluto*. La estrategia que hemos estado siguiendo en los apartados I, II, III y IV estuvo dedicada a mostrar que tenemos conocimiento de lo absoluto (de lo en sí); en este último apartado de este capítulo buscaremos establecer la tesis que hace imposible el razonamiento escéptico: el concepto de lo absoluto como el concepto del sujeto. Una vez aceptado que: 1) el conocimiento no necesita ni de un método para probarlo ni de un principio que funcione como fundamento para asegurar su verdad y; 2) que el miedo al error como motivación del proyecto epistémico moderno se halla infundado; mostraremos cómo más bien éste se da como temor a la verdad con lo que veremos cómo la crítica hegeliana logra la primera disolución del problema escéptico a partir de una nueva noción de la verdad comprendida como sustancia y sujeto [PhG, pág., 15].

¿Qué quiere decir que lo verdadero no se aprehenda y se exprese sólo como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto? Hegel concibe la sustancia como aquello que *inmediatamente* puede ser afirmado como el soporte ontológico de todos

sus predicados, es decir, como aquello que existe en sí mismo. El sujeto, en cambio, refiere a la autoconciencia *mediada* por el concepto. Kant en cuanto concebía a la filosofía como teoría del conocimiento la comprende como un saber del sujeto de sí mismo, así de este saber se excluía la sustancia, de lo que resultaba la incognoscibilidad de la cosa en sí o de lo en sí. Hegel denuncia el fracaso de este proyecto y muestra la necesidad de concebir a la filosofía como un saberse el sujeto a sí mismo, pero como un sujeto que es también sustancia. Lo que implica que el sujeto alcance el peso ontológico de la sustancia y la sustancia gane para sí la negatividad y autotransparencia del sujeto, es decir, derribar la barrera entre el ser y conocer, alcanzar la identidad entre ser y pensar a partir de la negatividad de la experiencia. En este sentido la filosófica para Hegel, no es conocimiento de algo que está ahí, frente al sujeto, sino conocimiento subjetivo: autoconciencia. Lo que no implica en este caso un subjetivismo como saber que está autodelimitado, como autocerteza por el cual los conocimientos pueden ser identificados y validados independientemente del absoluto, de lo en sí o de la relación entre la autoconciencia y lo en sí. La verdad no es un simple modo de decir que el absoluto es lo real, sino una tesis ontológica sobre *el modo de ser* de lo real. Es una tesis que sostiene que la realidad o lo absoluto es autoconciencia y no sólo un universo físico. A este modo Hegel lo llama sustancia viva,

La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad sujeto o, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma. Es, en cuanto sujeto, la pura y simple negatividad y es, cabalmente por ello, el desdoblamiento de lo simple o la duplicación que contrapone, que es de nuevo la negación de esta indiferente diversidad y de su contraposición: lo verdadero es solamente esta igualdad que se restaura o la reflexión en el ser otro en sí mismo, y no una unidad originaria en cuanto tal o una unidad inmediata en cuanto tal. Es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que sólo es real por medio de su desarrollo y de su fin [PhG, pág., 15-16].

A través del movimiento de reflexión sobre sí misma, a saber, a través del movimiento dialéctico por el cual la conciencia hace experiencia de su saber, la conciencia alcanza el conocimiento. Este movimiento de la conciencia es la verdad. La metáfora de la verdad comprendida como círculo intenta mostrar que la verdad en cuanto movimiento dialéctico

no tiene un principio ni fin como tal, sino que consiste en el desarrollo por el cual se restaura la totalidad de lo real como unidad en el saber absoluto. Por esta razón Hegel afirma que la verdad no es sólo el resultado sino el resultado con su devenir:

Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo [PhG, pág., 16].

En este caso la sustancialidad y con ella la objetividad pertenecen al sujeto que se sabe en la exposición del sistema, es decir, en el desarrollo de la ciencia. La verdad es el todo desarrollado como ciencia. La verdad sólo es lo que es al final del proceso dialéctico de la autoconciencia: *lo verdadero es solamente esta igualdad que se restaura o la reflexión en el ser otro en sí mismo*. Es el círculo que presupone al comienzo como meta su propio fin y que sólo es real por su desarrollo. Lo que quiere decir, que la verdad no se reduce a su fin, ni el resultado constituye todo lo real sino que se halla en su desarrollo.

El proceso o formación (*Bildung*) que caracteriza a la verdad puede ilustrarse en el ejemplo que Hegel ofrece en el Prólogo a la *Fenomenología*,

El capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquél es refutado por ésta; del mismo modo que el fruto hace aparecer la flor como un falso ser allí de la planta, mostrándose como la verdad de ésta en vez de aquélla. Estas formas no sólo se distinguen entre sí, sino que se eliminan las unas a las otras como incompatibles. Pero, en su fluir, constituyen al mismo tiempo otros tantos momentos de una unidad orgánica, en la que, lejos de contradecirse, son todos igualmente necesarios, y esta igual necesidad es cabalmente la que constituye la vida del todo [PhG, pág., 8].

Así como el capullo desaparece al abrirse la flor en el proceso por el cual se llega al fruto, así la sustancia viva o el sujeto comprendido como sustancia es esencialmente un proceso, un movimiento, que constituye la vida del todo en cuanto llega a ser a partir de un proceso de pérdida de sí mismo y de retorno. La verdad del proceso sólo puede presentarse a sí misma en su verdadera forma como resultado de un proceso de desarrollo, es decir, en un sistema. “El saber sólo es real y sólo puede exponerse como ciencia o como sistema; y esta otra: la de que un llamado fundamento o principio de la filosofía, aun siendo verdadero, es ya falso en cuanto es solamente fundamento o principio” [PhG, pág., 18].

Tratar de expresar esta filosofía en un solo principio o proposición es incompatible de suyo con esta noción de verdad. Pues la naturaleza de la verdad concebida como sujeto no se halla ni el comienzo, ni el fin, ni la parte, sino que es la totalidad desarrollada y organizada. La verdad concebida de este modo responde a un esquema orgánico donde ésta sólo puede captarse en el desarrollo como *despliegue* de la vida. Es sistemática, en cuanto, es el desarrollo de la experiencia de la conciencia como momentos que se suceden mutuamente, como momentos interdependientes de una totalidad. Una exposición sistemática, 1) debe poder mostrar las interconexiones de los momentos y enunciados en los distintos ámbitos de lo real, 2) un sistema científico debe poder organizar discursiva y argumentativamente sus conclusiones por medio del concepto, es decir, demanda una argumentación ofreciendo razones. 3) Que sea científica (*Wissenschaft*) no significa que sea una ciencia natural (química, física, biología, etc.), sino un sistema de relaciones de los momentos por los cuales la conciencia llega a la verdad. La verdad debe ser expuesta sistemáticamente y ha de desarrollarse como un proceso de autoconciencia, no puede ser expuesta al modo de una fundamentación o a partir de un principio ya que éste se vería refutado por el cambio en cuanto nada permanece fuera de este proceso. Que la verdad no sea el principio fundamentador para el conocimiento supone el mismo razonamiento por el cual un examen previo o una propedéutica para determinar la naturaleza del conocimiento resultaba absurda, ya que

La filosofía carece de la ventaja, que favorece a las otras ciencias, de poder *suponer* sus *objetos* como inmediatamente ofrecidos por la representación y [de poder suponer] como ya se ha aceptado el *método* de conocimiento para empezar y proseguir [su discurso]... Ahora bien, a la contemplación pensante pronto se le hace manifiesto que ella comporta la exigencia de mostrar la *necesidad* de su contenido y también de *demostrar* tanto el ser como las determinaciones de sus objetos. Aquella familiaridad con esos objetos aparece entonces como insuficiente; y aparece también como impropio hacer *suposiciones* o *aseveraciones*, o simplemente dejarlas pasar. Se presenta así, a la vez, la dificultad en establecer un *comienzo*, ya que un comienzo en cuanto *inmediato* hace una suposición o, más bien, es el mismo un supuesto [Enciclopedia de las ciencias filosóficas, pág., 99-100].

La verdad en su primera aparición es tan sólo su inmediatez o su concepto no desarrollado.

Lo verdadero como principio no quiere decir que ésta se establezca como un supuesto del cual parte el desarrollo de lo real. A la ciencia se le hace manifiesta la exigencia de mostrar su contenido y de mostrar las determinaciones de sus objetos, se le impone la dificultad de establecer un comienzo, en cuanto que todo comienzo hace una suposición. Por esta razón,

la verdad no se establece como principio fundamentador ni como criterio de verificación sino como una descripción de la relación entre la conciencia y su objeto de conocimiento.

Hasta aquí y con lo previamente examinado podemos destacar las siguientes características de la noción de verdad: 1) La verdad sólo es real y sólo puede exponer como ciencia o sistema. 2) Cualquier principio o fundamento, aun siendo verdadero, es ya falso en cuanto es solo principio o fundamento. El desarrollo positivo del comienzo es también negativo, en cuanto, es unilateral, es decir, en cuanto consiste en ser un modo inmediato de la verdad; es en este sentido que sólo es *comienzo*. 3) El devenir de la verdad consiste en el saber de su movimiento, es decir, de su desarrollo. Este saber entendido como el *devenir de la ciencia o del saber* es la trayectoria del recorrido que hace la conciencia para convertirse en auténtico saber. *La meta es la penetración del espíritu en lo que es el saber* [PhG, pág., 24].

El que lo verdadero sólo es real como sistema o el que la sustancia es esencialmente sujeto se expresa en la representación que enuncia, lo absoluto como espíritu, el concepto más elevado de todos y que pertenece a la época moderna y a su religión[...]El espíritu que se sabe desarrollado así como espíritu es la ciencia. Esta es la realidad de ese espíritu y el reino que el espíritu se construye en su propio elemento [PhG, pág., 19].

En esta cita se reúnen los elementos constitutivos, el conocimiento y el método (capítulo I), el objeto (capítulo II), la conciencia y su pauta (capítulo III), la relación entre sujeto y objeto: experiencia (capítulo IV) y la tesis sobre la verdad (capítulo V), de la filosofía hegeliana. El concepto de *Espíritu* se presenta aquí como el concepto que recoge lo verdadero como sustancia y sujeto, lo que significa que Hegel quiere mantener en lo absoluto la autoconciencia pero sin abstenerse por ello de considerarlo ontológicamente como sustancia absoluta. Hegel toma el concepto de espíritu del lenguaje de la religión pero le da un nuevo sentido, decir *espíritu* quiere decir *sustancia-sujeto*. El espíritu, el concepto más sublime –nos dice Hegel- caracteriza la naturaleza de la de la realidad. La religión de la época moderna, a la que alude Hegel, es el cristianismo el cual identifica a la sustancia primera (Dios) como espíritu: “Dios es espíritu y los verdaderos adoradores lo adorarán en espíritu” (Juan 4:24). Cabe subrayar que lo absoluto hegeliano no es una entidad separada y enteramente otra respecto del ser humano y su mundo, según la dialéctica fenomenológica

éstas concepciones, como la cristiana, son momentos del devenir del espíritu comprendido como el desarrollo de la sustancia-sujeto. El espíritu o la sustancia-sujeto es el ser que es ya en sí pero que precisa del devenir de la conciencia (como mundo e historia) para llegar a ser para sí, es decir, saber absoluto. El espíritu es el concepto que recoge todas las características del modo del ser de lo real, es decir, la totalidad de la experiencia humana. Según las características que hemos visto de la verdad podemos afirmar que el espíritu es esencialmente conceptual, articulado y sólo *es* a través de la acción o desarrollo de sí mismo.

Ahora bien, ¿en qué consiste este desarrollo del Espíritu como *despliegue* de la verdad? ¿Cómo se realiza la verdad del todo en cuanto llega a ser a partir de un *proceso de pérdida* de sí mismo y de retorno? En el Prólogo de la *Fenomenología* bajo el epíteto de la Formación del individuo, Hegel nos revela la propiedad característica de la noción de verdad que él propone.

El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello. Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser. Es lo mismo que más arriba se llamaba el sujeto, el cual, al dar un ser allí a la determinabilidad en su elemento, supera la inmediatez abstracta, es decir, la que sólo es en general; y ese sujeto es, por tanto, la sustancia verdadera, el ser o la inmediatez que no tiene la mediación fuera de sí, sino que es esta mediación misma [PhG, pág., 24].

La verdad se realiza en la actividad por la que el espíritu o la sustancia-sujeto, en cuanto absoluto, se concibe integrando el momento dialéctico de *lo negativo* que acompaña y posibilita el proceso de conocimiento de la conciencia. Hegel piensa lo absoluto según el modelo de la conciencia finita, para la que el retorno a sí misma, en el movimiento de la reflexión pasa necesariamente por la *oposición* al otro. Hegel hace lo que ningún filósofo había hecho antes, introduce la diferencia y la negatividad en el seno de lo absoluto, de la verdad y del conocimiento. Por eso nos dice, *el espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento*, pensar de otra forma el modo de ser de la sustancia-sujeto, sería concebir lo absoluto como una sustancia muerta,

inmutable e inmóvil y no como un sujeto vivo, cambiante, en desarrollo, en devenir. Es el despliegue por el que el Espíritu se expresa como en sí y en la misma medida como siendo para sí; o en otras palabras, es el proceso por el cual alcanza su verdad: comprender el conocimiento como autoconocimiento. De ahí que Hegel ponga el énfasis en el momento de la negación, del ser otro de la sustancia, de la falsedad y el error. Cabe aclarar que Hegel al introducir la negatividad o mediación en la sustancia, no busca atentar contra la unidad de la totalidad de lo real; en cuanto al aspecto gnoseológico, la negatividad actúa como momento del conocimiento por el cual alcanzamos la verdad.

Ahora sí podemos responder la pregunta anteriormente planteada: ¿Por qué concebir el conocimiento en términos de la verdad parece hallarse en contradicción con el proyecto epistémico moderno si en principio comparten por lo menos dos tesis básicas? Hegel no sólo niega varias tesis del proyecto epistémico moderno, sino que ofrece otra forma de concebir la verdad y el conocimiento. Las tesis que niega la propuesta del conocimiento y la verdad fenomenológica son las siguientes: 1) El conocimiento no es proposicional. 2) Si bien el conocimiento se concibe como experiencia, la experiencia no se comprende *sólo* como experiencia de objeto particulares dados espacio temporalmente. 3) Según la noción de experiencia que revisamos en el capítulo IV y según la noción de verdad aquí revisada podemos afirmar que el conocimiento para Hegel no consiste en un cuerpo de proposiciones sino en una *actividad* que se aprende en la realización misma. 4) La verdad no puede ser caracterizada como esencia porque su ser radica en el desarrollo progresivo de lo real. 5) La verdad no es un simple modo de decir que el absoluto es lo real sino una tesis ontológica sobre el modo de ser de lo real. Es decir, la verdad es el todo desarrollado como sustancia-sujeto. 6) Porque introduce el concepto de negatividad y falsedad como parte del desarrollo de la verdad y del conocimiento.

Ahora bien, una vez que hemos revisado la caracterización de la verdad hegeliana podemos resumir los rasgos que, según ésta teoría de la verdad, toda teoría debe poder proporcionarnos: 1) Una explicación de la estructura de la realidad y de nuestro conocimiento de ella como una totalidad. 2) Una explicación de la naturaleza de verdad filosófica. 3) Una concepción práctica de la verdad. 4) Cualquier noción de la verdad debe integrar la historia del concepto, es decir, considerarla según su contenido por lo cual se

niega cualquier examen de la misma en términos formales, la verdad debe comprenderse en términos históricos y del desarrollo filosófico. Es decir, debe exponerse fenomenológicamente, como lo hace la *Fenomenología*, como la exposición sistemática de la experiencia de la conciencia. 5) No debe presuponer ninguna significación de los términos involucrados.

En resumen, la verdad no es la correspondencia entre nuestro conocimiento del objeto y el objeto en sí mismo. La verdad es el desarrollo conceptual que comprende la totalidad de lo real, es decir, es el modo por el que concebimos el mundo como una totalidad absolutamente mediada, porque no hay algo así como lo real en sí o la cosa en sí más allá de nuestra experiencia: el conocimiento siempre es de la esencia. La verdad del conocimiento es la experiencia en el concepto, es decir, la mediación conceptual por la cual se determina el modo en que los objetos son. Si conocemos lo absoluto en cuanto verdadero no cabe posibilidad para dudar genuinamente ni de nuestra relación con lo en sí, ni de nuestro conocimiento de éste porque no podemos negar nuestra experiencia.

VI. Saber absoluto: *sistema* hegeliano como escéptico.

[A partir de la noción de saber absoluto y recogiendo la caracterización que Hegel hace del camino de la duda y la desesperación, propondremos una lectura del proyecto fenomenológico y recuperaremos la forma en que Hegel rescata la faceta crítico-destructiva del escepticismo en la incorporación de la negatividad en su ontología]

Ningún capítulo de la *Fenomenología* es tan hosco como el que le pone fin, tal dificultad se debe a múltiples causas, la dificultad del tema, los diversos objetivos de Hegel, lo abreviado del texto, incluso la precipitada redacción que las circunstancias de la publicación de la obra explican. La densidad del texto hace difícil su interpretación. Sobre los objetivos que Hegel plantea en este último capítulo se ha dicho mucho, según la lectura de Hyppolite en *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel* este capítulo trata de introducir a la *Ciencia de la Lógica* o a la filosofía especulativa; para Taylor en *Hegel*, este último capítulo, expone el resultado de la unidad del yo y la esencia;

para Solomon en *In the Spirit of Hegel* este capítulo es el resultado del proceso, una recapitulación del desarrollo la *Fenomenología*. Si bien estos objetivos no entran en conflicto, cada uno de estos lectores de la *Fenomenología* le ha dado prioridad y mayor énfasis a alguno de ellos con lo que al final ofrecen una interpretación distinta. Por esta razón, no nos adentraremos ni a hacer una reconstrucción del texto y mucho menos buscaremos explicar sus objetivos. Este último capítulo puede comprenderse y así se ha leído, como el contenido total de la *Fenomenología*, es decir, como sólo la recapitulación del resto del texto. Esto es en parte cierto, pero sólo lo es en parte. Otro modo, ha sido, leerle como el “ascenso a la unidad final en la diferencia, no como la lucha de diferentes formas de conciencia sino como una derivación en términos de aquellos conceptos categoriales básicos (ser, sujetos, sustancia, pensamiento, y otros) con los cuales intentamos expresar ésta unidad última”³⁵. Es decir, para Taylor este último capítulo constituye el examen final por medio del cual puede comprenderse los conceptos fundamentales en relación con los otros, de tal modo que han de ser verificables en el saber absoluto. Según esta lectura en la *Lógica*, Hegel completará este examen categorial, es en este sentido que la *Fenomenología* se ha comprendido como una introducción a la *Lógica*. Otros han hallado su sentido fundamental en cuanto estudio preparatorio para el planteamiento hegeliano de un idealismo absoluto. Según la lectura de Hyppolite, “para Hegel se trata de introducir la *Ciencia de la Lógica* o filosofía especulativa, [...] no sirve para nada decir que un filósofo es idealista absoluto si no se ve el sentido exacto de ese idealismo”³⁶. Otro modo de comprender este último capítulo es aquel que no le da un sentido cerrado al saber absoluto y que considera que el final de la *Fenomenología* representa más que el final de la obra, el planteamiento de nuevas preguntas. “Whatever Hegel’s intentions regarding absolute knowing, his finale is philosophically unsatisfying. It chimes with enthusiasm but, unlike Beethoven’s use of similar themes from Schiller, it ends in a discord”³⁷. Como vemos, las interpretaciones son dispares y no constituyen una interpretación uniforme sobre los objetivos y logros de Hegel en este último capítulo. Por ello y a partir de los límites que

³⁵ Charles Taylor, *Hegel*, p. 183.

³⁶ Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, p. 520.

³⁷ Robert Solomon, *In the Spirit of Hegel*, p. 635-636.

esta situación nos impone no tomaremos una postura con respecto a esta cuestión, nos limitaremos a considerar la ciencia (en cuanto se supera la escisión sujeto objeto) a la luz del saber absoluto.

El saber absoluto es la coronación de toda la dialéctica fenomenológica. Ésta consiste en la experiencia por la que se llega a la identidad entre el ser y el conocer. Identidad que se ha puesto de manifiesto de una forma concreta a partir de la experiencia que ha hecho la conciencia a través de sus diferentes figuras. Este proceso nos ha llevado a una concepción de la ciencia que es esencialmente en la forma del concepto. En palabras de Hegel, lo leemos en el *Saber Absoluto*

Esta última figura del espíritu, el espíritu que da a su completo y verdadero contenido, al mismo tiempo, la forma del sí mismo y que, con ello, realiza [*realisiert*] su concepto a la par que en esta realización [*Realisierung*] permanece en su concepto, es el saber absoluto; es el espíritu que se sabe en la figura del espíritu o el saber conceptual [PhG, pág., 467].

Tal como existe inmediatamente el espíritu es conciencia. En esta inmediatez la conciencia se presenta como dualidad, esta distinción es característica de toda la *Fenomenología*, es la distinción sobre la que se basa el proyecto epistémico moderno y en particular la filosofía trascendental de Kant. La distinción entre el sujeto y el objeto se da, como hemos visto en los capítulos II, III y IV y V entre el ser y el conocer (o los términos aquí utilizados entre el conocimiento y el absoluto), entre la certeza (*Gewissheit*) y la verdad (*Wahreit*). Para la conciencia que analizamos en este trabajo, la conciencia cognoscente es conciencia de un objeto que constituye su verdad y que se le aparece como ajeno, como otro distinto de ella, por una parte; por otra, la conciencia es consciente de su propio saber de esta verdad y con ello distingue entre dos tipos de verdad. Su conocimiento se duplica con un saber de su saber, con una reflexión subjetiva que es la de sí mismo y que lo distingue respecto del ser o del absoluto. La desigualdad entre estos dos momentos ha sido el motor del desarrollo fenomenológico de la experiencia de la conciencia. Esta distinción entre el sujeto y objeto (saber y su verdad) es la oposición interna a la conciencia y desaparecerá al final de la *Fenomenología*.

En este trabajo nos hemos centrado en el análisis de esta oposición así como en sus consecuencias según el primer proyecto que Hegel tenía contemplado para la

Fenomenología: la dialéctica de la conciencia inmediata. Por esta razón nos hemos centrado en una forma particular de esta oposición o escisión de la conciencia entre la conciencia y lo real, y con ello hemos llegado al principal problema que tiene que enfrentar esta escisión: el escepticismo -el saber (en este caso el sujeto cognoscente) que se opone al ser (objeto), se opone a la sustancia, al ser, es decir, al absoluto o en sí; de modo que el absoluto o él en sí aparece a la conciencia como algo extraño a sí misma, concluyéndose que es incognoscible-. Con esto, el absoluto permanece como impenetrable para el saber o bien no conoce lo real en cuanto lo determinamos como lo en sí estableciendo una barrera entre ellos. El saber permanece como un saber subjetivo donde el entendimiento seguiría estableciendo el límite a nuestro conocimiento, de modo que al quedar el absoluto fuera de las determinaciones del entendimiento, se concibe como lo incognoscible. Como hemos intentado mostrar a lo largo de este trabajo, este es el caso del proyecto epistémico moderno el cual no logra superar un subjetivismo que degenera en un escepticismo.

Aquí no nos encargamos de revisar los momentos por los cuales la conciencia alcanza la autoconciencia, la razón al espíritu, sin embargo, nuestra revisión de las tesis fundamentales y los conceptos básicos (conocimiento, objeto, conciencia, experiencia, verdad) de la filosofía fenomenológica nos permiten comprender el desarrollo por el cual la conciencia logra el conocimiento de sí misma como de su objeto. La *Fenomenología* trata el camino o procedimiento por el cual el objeto del saber se muestra como la sustancia espiritual. La *Fenomenología*, en cuanto, totalidad muestra cómo el espíritu se conoce a sí mismo en el mundo. Tal es lo que la *Fenomenología* debe revelar progresivamente en el transcurso concreto de este *itinerario sinuoso* [PhG, pág., 13] y variado por el que se caracteriza. El saber del objeto (ser) se ha mostrado como un saber de sí misma y a la inversa, el saber de sí misma ha vuelto a llevar el saber al objeto (ser). Esta oposición interna que constituye la conciencia muestra lo característico de lo absoluto, el sí mismo o lo en sí *sólo es oponiéndose*. El espíritu es el movimiento, el devenir en sí mismo otro, esto quiere decir, devenir objeto de su propio sí mismo y suprimir luego a ese otro. En el Prólogo a la *Fenomenología* Hegel caracteriza el camino de la experiencia por la cual la conciencia se conoce hasta llegar al saber absoluto,

La desigualdad que se produce en la conciencia entre el yo y la sustancia, que es su objeto, es su diferencia, lo negativo en general. Puede considerarse como el defecto de ambos, pero es su alma o lo que los mueve a los dos; he ahí por qué algunos antiguos concebían el vacío, como el motor, ciertamente, como lo negativo, pero sin captar todavía lo negativo como el sí mismo. Ahora bien, si este algo negativo aparece ante todo como la desigualdad del yo con respecto al objeto, es también y en la misma medida la desigualdad de la sustancia con respecto a sí misma. Lo que parece acaecer fuera de ella y ser una actividad dirigida en contra suya es su propia acción, y ella muestra ser esencialmente sujeto. Al mostrar la sustancia perfectamente esto, el espíritu hace que su ser allí se iguale a su esencia; es objeto de sí mismo tal y como es, y se sobrepasa con ello el elemento abstracto de la inmediatez y la separación entre el saber y la verdad. El ser es absolutamente mediado -es contenido sustancial, que de un modo no menos inmediato es patrimonio del yo, es sí mismo o el concepto. Al llegar aquí, termina la Fenomenología del Espíritu. Lo que el espíritu se prepara en ella es el elemento del saber. En este elemento se despliegan ahora los momentos del espíritu en la forma de la simplicidad, que sabe su objeto como sí mismo. Dichos momentos ya no se desdoblán en la contraposición del ser y el saber, sino que permanecen en la simplicidad del saber, son lo verdadero bajo la forma de lo verdadero, y su diversidad es ya solamente una diversidad en cuanto al contenido. Su movimiento, que se organiza en este elemento como un todo, es la Lógica o Filosofía especulativa [PhG, pág., 26].

Con esta cita resumimos todo lo hasta aquí dicho, la desigualdad que se produce entre el yo y la sustancia puede considerarse como *el defecto* por parte de ambas partes en cuanto escindidas, de ahí que se considere un problema al cual hay que encontrarle solución. Lo que nos quiere decir Hegel, es que la escisión, desigualdad, inadecuación entre la conciencia y su objeto no implica o no nos lleva –como sí lo consideraron las filosofías que aquí hemos llamado proyecto epistémico moderno- a dudar de la efectividad de la relación entre éstos, es decir, no implica una barrera entre estos dos términos. Si bien explica la desconfianza que este proyecto anida, no justifica el temor a equivocarse como una duda genuina. Por esta razón, Hegel nos invita a desconfiar de este proyecto, *no sea que este temor a errar sea ya el error mismo*, con esta sospecha justificamos el análisis realizado en los apartados II, III y IV y V a partir de los cuales se nos ha mostrado: 1) que este temor al error se da más bien como temor a la verdad, en cuanto se excluye lo en sí como incognoscible. 2) Cómo la inadecuación o contradicción que anida en el corazón de este proyecto: en su búsqueda por asegurar/garantizar (en una fundamentación o propedéutica al conocimiento) la relación efectiva entre el sujeto y el objeto se encuentra con que no hay tal

garantía y con ello se sume en el escepticismo (en la duda que cuestiona la relación entre el conciencia y objeto).

Hegel partiendo de esta escisión entre conciencia y objeto llega a otras conclusiones. En este trabajo nos hemos encargado de hacer explícito en qué sentido Hegel se distingue del proyecto epistémico moderno en cuanto a las tesis que le dan forma a su proyecto, por una parte y, por otra, de reconstruir los argumentos (el conocimiento y el método, la conciencia y su pauta de conocimiento, la experiencia, la verdad del conocimiento) por los que Hegel plantea una forma alternativa de caracterizar el conocimiento sin caer en los mismos problemas. Para Hegel, el sistema consiste en la totalidad de las figuras por las que el espíritu se conoce, sólo es absoluto en este movimiento por medio del cual se pone él mismo oponiéndose a sí mismo. ¿Qué quiere decir esto? Que el absoluto es únicamente este sí mismo por medio de *la negatividad*, es decir, es negación de la negación. El corazón de su dialéctica es esta sustancia que se encuentra así misma en el seno del más profundo *desgarramiento*. La conciencia expresa dicha escisión en la oposición interna del concepto entre el sujeto y el objeto (el sí mismo y el ser). Ahora bien, este algo negativo que aparece ante todo como desigualdad no sólo es la desigualdad entre el sujeto cognoscente y el objeto de conocimiento, sino también la desigualdad de la esencia con respecto a ella misma. “La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad sujeto o, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma” [PhG, pág., 15], es decir, es la desigualdad de la conciencia con ella misma, en cuanto la escisión se encuentra en ella. Lo que parece producirse fuera de ella es su propia operación porque no hay nada fuera. En el caso del conocimiento, lo que parecía acaecer fuera de la conciencia como la cosa en sí o lo absoluto, se ha mostrado como una actividad dirigida en contra de su propia acción, es decir, al hacer que el objeto coincida con su actividad, se nos ha mostrado insuficiente su forma de proceder, en cuanto no alcanza el conocimiento del absoluto.

El saber absoluto consiste en la acción por la que la sustancia hace que su ser se vuelva su objeto con lo cual sobrepasa la separación entre el saber y la verdad. El movimiento por el cual rebasa esta diferencia es lo que Hegel llama *experiencia*,

nada es sabido que no esté en la experiencia [...] pues la experiencia consiste precisamente en que el contenido –que es el espíritu- sea en sí, sustancia y, por tanto, objeto de la conciencia. Pero esta sustancia que es el espíritu en su devenir hacia lo que él en sí es; y solamente como este devenir que se refleja dentro de sí es, en sí, en verdad el espíritu” [PhG, pág., 468].

La experiencia por la que el contenido en sí pasa a ser objeto de la conciencia se vincula a toda la experiencia humana sea teórica, práctica, estética o religiosa. Los momentos del ser (objeto) y verdad (conciencia) ya no se contraponen sino que permanecen en el mismo elemento (la conciencia), es la conciencia que sabe su objeto como ella misma. A este momento Hegel lo llama *lo verdadero bajo la forma de lo verdadero*, es el momento donde el sujeto y el objeto ya no se distinguen formalmente, su diversidad es ya sólo diversidad en cuanto al contenido. “Al llegar aquí, termina la Fenomenología del Espíritu. Lo que el espíritu se prepara en ella es el elemento del saber [...] Su movimiento, que se organiza en este elemento como un todo, es la *Lógica o Filosofía especulativa*” [PhG, pág., 26].

El propósito de este capítulo consiste en considerar el problema del conocimiento a la luz del saber absoluto. Una vez que hemos explicitado los límites de esta reflexión, podemos considerar los aspectos relevantes de este capítulo con respecto al problema que atañe a este trabajo: *el conocimiento*. Primero revisaremos la noción de conocimiento como autoconocimiento y, luego expondremos *el modo* del proceso por el que la conciencia se conoce -el camino de la duda y la desesperación-; y propondremos el carácter de esta experiencia: el sistema hegeliano como escéptico.

6.1 El conocimiento como autoconocimiento.

Ahora bien, con el fin de comprender mejor la caracterización de Hegel del conocimiento como automovimiento a la luz de este último capítulo, recordemos sus características principales.

Para Hegel el conocimiento es de la *cosa misma*, es decir, la filosofía consiste en conocer lo en sí. Conocer no sólo lo que es en apariencia, no sólo lo que es para nosotros, sino lo que es en sí, por sí y para sí, es decir, conocer lo absoluto. Para mostrar que sí podemos conocerlo, Hegel no supone que la relación entre conocimiento y ser sea una

relación inmediata y cumplida desde el comienzo. Por el contrario, *el conocimiento efectivamente real de lo que es en verdad* requiere de un trabajo que consiste en recorrer el camino que separa y comunica el conocer y el ser. Hegel no niega la separación entre ser y conocer sino su carácter definitivo, insuperable. Para Hegel el conocimiento no requiere de un instrumento o medio para asegurar la relación entre el sujeto y el objeto, ya que no distingue entre nosotros como sujetos cognoscentes y el conocimiento que tenemos del objeto ni sostiene la distinción y separación definitiva entre nuestro conocimiento del objeto y lo absoluto comprendido como lo en sí, lo real. Así, el conocimiento no es el simple producir una relación inmediata entre el cognoscente y lo conocido; el conocimiento no es la duplicación por medio de una imagen de los objetos, es decir, no es representacional. En el saber absoluto, verdad y saber serán idénticos pero esta identidad no será inmediata sino mediata. Así la concepción hegeliana del conocimiento se caracteriza en afirmar y sostener [en su recorrido en la *Fenomenología*] que concepto y objeto son lo mismo en cuanto, ambos momentos [saber y verdad] cualquiera que sea la relación en la que éstos se encuentren siempre caen dentro del saber que investigamos, esto es: en la conciencia no real, en la conciencia que en cada momento se está dando su pauta. La conciencia en su camino hacia el saber caracteriza al conocimiento como *automovimiento*, es decir, la conciencia fenomenológica reconoce que es conciencia del objeto, es decir, que establece una relación con él, pero no lo determina como siendo un objeto en sí fuera de su relación con ella.

El conocimiento como autoconocimiento consiste en el desarrollo conceptual que comprende la totalidad de lo real, es decir, es el modo por el que conocemos el mundo como una totalidad absolutamente mediada. Nuestro conocimiento es verdadero porque es la experiencia realizada por la conciencia, es la mediación conceptual por la cual se determina el modo en que los objetos son. Comprender el conocimiento como autoconocimiento busca restablecer una caracterización del conocimiento que no parta ni determine sus objetivos a partir del problema del escepticismo sin por ello eliminar la duda, la falsedad, el error y la negatividad. El *saber absoluto* consiste en una exigencia más que en un resultado, es decir, si pensamos el saber absoluto como la tesis que afirma el conocimiento del absoluto, el proyecto fenomenológico de Hegel resulta una búsqueda en

cuanto, consideramos que el conocimiento del absoluto como un tipo especial de conocimiento: el conocimiento filosófico o científico consiste en la búsqueda por alcanzar una visión de la vida como una totalidad. Es el intento por restablecer la intuición ordinaria de que cuando conocemos establecemos una relación con lo real. Al final de la *Fenomenología*, lo que sabemos, que no significa que lo sepamos todo, implica el reconocimiento de que el conocimiento es un proceso, es una acción por la cual nos conocemos conociendo el mundo o conocemos lo real como autoconocimiento. El saber absoluto es la meta-conciencia sobre la totalidad de la experiencia de lo real.

6.2 El camino de la duda y la desesperación.

Ahora bien, una vez que hemos recuperado la noción de conocimiento como autoconocimiento en la filosofía hegeliana y que hemos visto su relación con lo que Hegel denomina el saber absoluto, ahondaremos en el modo del proceso por el que la conciencia se conoce - *el camino de la duda y la desesperación*- para mostrar cómo los elementos distintivos de este movimiento son la *duda, el error y la desesperación* con el fin de apoyar la tesis que sostenemos en este trabajo: el sistema hegeliano como otro tipo de escepticismo.

Después de haber precisado la postura de Hegel frente a la filosofía comprendida como teoría del conocimiento y con ello frente al escepticismo, revisaremos en este capítulo la noción de duda, error y escepticismo según la recuperación que Hegel hace de ellas en la *Fenomenología*, específicamente en la Introducción. Una vez que hemos completado la última caracterización del saber –relevante para nuestro propósito- en la *Fenomenología*, en este capítulo nos interesa pensar este carácter negativo que distingue el camino por el cual la conciencia hace experiencia de sí misma como de su objeto.

Para comprender cómo Hegel recupera estas categorías fue necesario primero caracterizar una primera noción de escepticismo que está asociada a la pregunta por el conocimiento y con ello a un proyecto particular del conocimiento al que hemos llamado proyecto epistémico moderno. Según esta caracterización, hay un escepticismo que es *el lado negativo* del conocimiento de lo absoluto, aquél que sostiene que es imposible conocer

lo absoluto porque permanece más allá de los límites del entendimiento, de la experiencia posible porque no es un objeto determinado espacio-temporalmente, de modo que escapa a toda aprehensión sensible. Con ello propone un tipo de conocimiento ya sea de fenómenos (diferenciado de la cosa en sí), de los datos sensibles, o bien de sólo aquello que sea verificable a través de los principios que la razón –previamente haya establecidos como ciertos e indubitables-. Para Hegel, por otra parte, el escepticismo conlleva un *lado positivo* para el conocimiento, a la vez que trasciende el ámbito de la pregunta por el conocimiento. Para entender mejor esto, revisemos la caracterización fenomenológica de Hegel sobre la duda, con el fin de comprender cómo actúa *la negatividad* en el conocimiento y con ello cómo va más allá del campo gnoseológico.

En el presente capítulo buscamos ahondar en la noción de escepticismo, de duda y de error en la *Fenomenología del Espíritu*. A la luz de la propuesta hegeliana del conocimiento comprenderemos cómo Hegel recupera *el escepticismo y la duda* en su propio sistema, es decir, ahondaremos en la función del escepticismo y de la duda en el sistema hegeliano con el fin de mostrar cómo el escepticismo que había sido un problema para otros proyectos (como el cartesiano y kantiano) y la duda como aquello que había que evitar con el fin de alcanzar la certeza en el conocimiento, ya no representan un problema en la *sistematicidad* del proyecto hegeliano.

Así una vez reconstruidas las críticas que hace Hegel al proyecto epistémico moderno del conocimiento, y una vez incorporadas estas nociones (duda, error y escepticismo) a la alternativa de conocimiento que nos propone Hegel, mostraremos por qué consideramos relevante comprender el proyecto hegeliano como esencialmente escéptico. Esto a partir de la noción del *camino de la duda o de la desesperación* como la experiencia fundamental de la conciencia y en la recuperación que hace Hegel de la negatividad del escéptico como forma en que se desarrolla lo real.

En el capítulo V tratamos el problema y la caracterización de Hegel sobre la verdad, ahí apuntamos cómo lo absoluto (o la sustancia) alcanza su *identidad* a través de su movimiento de reflexión sobre sí misma. La verdad, en este sentido, es la esencia que se alcanza a sí misma a través del proceso dialéctico de autoconciencia. Un absoluto concebido como sujeto reflexivo no puede concebirse sin el momento dialéctico de la

negación en cuanto posibilita el movimiento. Hegel piensa lo absoluto según el modelo de la conciencia finita, por ello nos dice en el Prólogo: “la vida de Dios y el conocimiento divino pueden, pueden pues expresarse tal vez como un juego del amor consigo mismo; y esta idea desciende al plano de lo edificante e incluso de lo insulso si faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo” [PhG, pág., 16]. Para él constituye un equívoco pensar que el conocimiento puede contenerse en lo en sí o en la pura esencia prescindiendo de la ejecución del conocimiento o del desarrollo del en sí. De aquí que resulte necesario tomarnos seriamente el momento dialéctico de la negación, del ser otro. Cabe aclarar que si bien Hegel introduce *la negatividad* en el seno de lo absoluto, se encarga también de caracterizarlo de tal modo que no atente contra la unidad.

En el capítulo IV tratamos el concepto de experiencia y el de dialéctica como la explicitación del movimiento por el que la conciencia hace experiencia; hicimos hincapié en *la contradicción o inadecuación* como el momento por el cual la conciencia hace la *experiencia de la negatividad* al aprender que lo que creía saber real no lo era. Así también, vimos cómo la conciencia está destinada a padecer a todo lo largo de su marcha de un repetido y necesario desengaño, experiencia que *desespera*. El motor del movimiento por el que la conciencia hace experiencia es *la negación*. Pero ¿qué queremos decir con esto? Que el camino del conocimiento puede definirse como *el camino de la duda o de la desesperación*. Para comprender esto debemos recordar que en este camino no nos encontramos con lo que se suele entender por duda, como veremos a continuación.

Lo que para la realización positiva de este *concepto* (saber absoluto), es decir, la experiencia por la cual la conciencia contiene en sí las mediaciones de las que es resultado, es un camino positivo para el saber real, verdadero; es en cambio para la conciencia finita *el camino de la duda*. Su experiencia le resulta negativa al aprender que lo que creía saber real no lo era, es decir, está destinada a verse involucrada en una duda que implica lo que en cada caso es para ella motivo de que desespere. Una duda que se caracteriza como desesperación requiere que la distingamos frente a otro tipo de dudas. Podemos distinguir

tres criterios³⁸ para esclarecer la caracterización que Hegel hace de la experiencia de la duda.

1. *En cuanto a su alcance.* Hegel caracteriza la duda común, ordinaria como “una vacilación respecto a tal o cual supuesta verdad, seguida de la correspondiente eliminación de la duda y de un retorno a aquella verdad, de tal modo que a la postre la cosa es tomada como al principio” [PhG, pág., 54]. La duda en este caso es la conmoción, levantamiento de una supuesta verdad, de una verdad parcial, entendiendo aquí por verdad los contenidos representacionales; a la que le sigue, después de un proceso de verificación la recuperación, retorno de aquella verdad que se había puesto en duda. Esta duda es parcial porque su objeto reside en los contenidos de las representaciones y porque en el acto mismo de dudar no logra alterar el objeto. Con esta cita creemos que Hegel se está refiriéndose no sólo a la duda ordinaria sino también a la duda cartesiana. En la primera de sus *Meditaciones* Descartes insiste en la importancia de poner en duda la totalidad de las creencias previamente adquiridas con el fin de fundar justificadamente el conocimiento. Por esta razón, pone especial atención en no cometer ningún *error* en el análisis que hace de los fundamentos del conocimiento con el fin de no aceptar nada que no haya sido previamente probado como verdadero. Entonces recurre a dudar metódicamente de todo lo que antes había tenido por verdadero, asumiéndolo como falso hasta no probar lo contrario. Así una vez que ha logrado minar la certeza de lo que inmediatamente tenemos por verdadero, Descartes busca mostrarnos que la duda no puede alcanzar la condición interna del acto de dudar (el yo) así como la idea de Dios. De este modo, a partir de tal limitación de la duda se prueba la existencia y veracidad de Dios, ya que la certeza de la evidencia con que cuentan las ideas claras y distintas posibilita la recuperación de un objeto sin que este se haya alterado en el proceso. En este caso, es la idea de Dios la que facilita la recuperación de la realidad objetiva. La duda hegeliana o fenomenológica –como aquí le llamaremos– “es, aquí, más bien la penetración consciente en la no verdad del saber que se manifiesta, para el cual lo más real [*reellste*] de todo es lo que solamente es en verdad el concepto no realizado” [PhG, pág., 54]. Esta duda, la fenomenológica, se caracteriza por ser total en cuanto abarca todo el saber que se manifiesta y en tanto desespera de estas

³⁸ A. Podetti, *Comentario a la “Introducción a la Fenomenología del Espíritu”*, capítulo II.

representaciones, es decir, no se desvanece para dar lugar a su recuperación sin alteración del objeto de la duda sino que consiste en alcanzar, realizar la no verdad de todo saber parcial y determinado por el cual reconoce que el objeto del saber que se le manifiesta es no verdadero.

2. *En cuanto al modo en que se efectúa.* La duda ordinaria en este caso se realiza como “un severo celo por la verdad y la ciencia cree haber aprestado y pertrechado para ellas, a saber, el propósito de no rendirse, en la ciencia, a la autoridad de los pensamientos de otro, sino de examinarlo todo por sí mismo y ajustarse solamente a la propia convicción; o, mejor aún, producirlo todo por sí mismo y considerar como verdadero tan sólo lo que uno ha hecho” [PhG, pág., 54]. La duda que se presenta como un momento o método previo a la ciencia se lleva a cabo bajo la forma de *una resolución de dudar*, de no aceptar criterio alguno que se imponga por cualquier tipo de autoridad, sino de someter todo al propio examen ateniéndose sólo a la propia convicción. Este criterio se caracteriza como una propedéutica a la ciencia y como resolución. La duda cartesiana, según lo anterior y bajo este nuevo aspecto, instancia estos nuevos caracteres. En la *Investigación de la verdad*, Descartes expresa esta actitud frente a la investigación filosófica cuando puntualiza: “En esta obra me he propuesto [...] poner en evidencia las verdaderas riquezas de nuestras almas, mostrando a cada cual los medios para encontrar en sí mismo, y sin tomar nada de otro, toda la ciencia que le es necesaria [...], para adquirir por su estudio todos los demás curiosos conocimientos que la razón de los hombres es capaz de conocer”³⁹. La duda no sólo se mantiene exterior a los contenidos que son caracterizados como dudosos o falsos, también se lleva a cabo como una resolución que se toma de modo *inmediato y acabado*.

La duda fenomenológica frente a esta metodología/propedéutica que pretende fundar la ciencia “constituye, más bien, la historia desarrollada de la formación de la conciencia misma hacia la ciencia” [PhG, pág., 54]. La duda ordinaria o cartesiana no penetra o no se lleva a cabo en el movimiento natural de la conciencia, es externa a la conciencia en cuanto se lleva a cabo por la resolución del filósofo, lo que lo obliga a

³⁹ Descartes, *Investigación de la verdad*, p. 90.

imponerse este ejercicio con el fin de mantener la norma que asegura que no caigamos en el error.

No haré mal si, dirigiendo mi voluntad en sentido contrario, me engaño a mí mismo, y finjo durante algún tiempo que todas aquellas opiniones son completamente falsas e imaginarias, hasta que finalmente, igualado el peso de unos y otros prejuicios, ninguna mala costumbre desvíe mi juicio de la percepción correcta de la cosas.⁴⁰

Esta resolución no sólo hace de la duda un ejercicio propedéutico y acabado, lo hace *artificial*, en cuanto, es una resolución de nuestra voluntad, es tan parcial que no altera ni su objeto ni a sí misma. La duda fenomenológica en cuanto constituye el camino por el cual la conciencia recorre la serie de sus configuraciones *mediatamente* formado y realizado es, frente a la no verdad de la acción de la duda ordinaria, el *desarrollo real*. Esta duda *es formadora* en cuanto realizadora del saber, mientras la duda cartesiana sólo *es una propedéutica* hacia el saber pero no el saber mismo porque no altera los contenidos de ese saber, ni está implicada ella misma en ese proceso sino que sólo dota a las representaciones de un criterio de certeza que antes no tenían.

La diferencia entre la duda ordinaria (incluyendo la cartesiana) y la duda fenomenológica, en cuanto, a la conciencia que duda consiste en que: la primera radica en una resolución inmediata y acabada en un caso; la segunda constituye el proceso de formación del desarrollo de la conciencia hacia la ciencia. En cuanto al objeto que es sometido a duda, en el primer caso éste no sufre cambios, en el segundo, el objeto cambia generando saber sobre sí misma y sobre su objeto.

3. Pasemos al tercer aspecto, *en cuanto a su eficacia*.

Ajustarse a la propia convicción es, ciertamente, más que rendirse a la autoridad; pero el trocar una opinión basada en la autoridad en una opinión basada en el propio convencimiento no quiere decir necesariamente que cambie su contenido y que el error deje el puesto a la verdad. El mantenerse dentro del sistema de las opiniones y los prejuicios siguiendo la autoridad de otros o por propia convicción sólo se distingue por la vanidad que la segunda manera entraña [PhG, pág., 54].

La consecuencia a la que llega Hegel es radical, sólo hay una diferencia entre asumir opiniones por autoridad de otros y asumirlas por convicción propia, la vanidad que el

⁴⁰ Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, p. 20.

último caso entraña. Hegel reconoce que es mejor seguir la propia convicción, el punto que le interesa destacar es que en este ejercicio de adquirir creencias sin más, la diferencia que la duda pretendía establecer, desaparece en cuanto en ambas no se hace otra cosa más que aceptar opiniones. Con esto, vemos la incapacidad de esta duda para alcanzar el propósito de su origen, alcanzar la ciencia; en cambio la *duda fenomenológica* o el *escepticismo proyectado* (como también Hegel le llama)

al proyectarse sobre toda la extensión de la conciencia tal como se manifiesta es lo único que pone al espíritu en condiciones de poder examinar lo que es verdad, en cuanto desespera de las llamadas representaciones, pensamientos y opiniones naturales, llámense propias o ajenas, pues esto le es indiferente, y que son las que siguen llenando y recargando la conciencia cuando ésta se dispone precisamente a realizar su examen, lo que la incapacita en realidad para lo que trata de emprender [PhG, pág., 54].

Es decir, al desesperar, dudar de las representaciones naturales sin previamente proponérselo un filósofo, la conciencia realiza lo que aquella resolución se proponía; se forma el camino que le posibilitará alcanzar la verdad, sin evitar el error ya que éste forma parte importante para que la conciencia se percate de la no verdad de su saber, es decir, el error es parte fundamental de la experiencia.

La labor de la conciencia en la *Fenomenología del espíritu* es la realización de la *experiencia* de la conciencia en sus dos aspectos negativos: en cuanto desespera y duda. El concepto de saber no verdadero busca realizarse; el saber no real en este proceso se pierde constantemente en la negación de las representaciones de la conciencia natural y es en la desesperación donde lleva acabo el camino hacia la ciencia. Con este análisis podemos ver cómo la crítica al análisis previo y justificatorio del conocimiento, a la necesidad de determinar la naturaleza del conocimiento, se justifica pero no por las razones que el proyecto epistémico moderno ofrece. Al mostrar que la *Fenomenología* se presenta como la realización efectiva de lo que el proyecto epistémico moderno no puede realizar, esto es, la superación del escepticismo en la unidad entre conciencia y objeto (ser y pensar) por la categoría de experiencia; se muestra que la unidad entre éstos no podía ser inmediata en cuanto implica el desarrollo de la totalidad de las figuras, es decir, se trata de ofrecer el concepto. Unidad que es imposible lograr si se partía de una separación definitiva entre ser y

pensar, ya que dicha unidad implica el desarrollo real del saber verdadero que es *experiencia* de la conciencia.

Del mismo modo la duda se justifica pero no para sustituir la autoridad por la propia convicción, sino primero, porque el verdadero saber no es inmediato y en segunda porque sólo ésta (la duda) posibilita el camino hacia la ciencia, es decir, la duda es condición necesaria de desarrollo de la ciencia o de la experiencia de la conciencia. La *Fenomenología* es *el camino de la duda* por el cual la realización del concepto o bien la conquista del saber absoluto es para la conciencia natural la pérdida de su saber y de sí misma, por estas razones, Hegel no duda en calificar este camino como intrínsecamente *negativo*.

6.3 Negatividad fenomenológica

En este último apartado del capítulo nos encargaremos de establecer el alcance de la acción de la negatividad, para esto intentaremos responder las siguientes preguntas: ¿Qué tipo de posición negativa desarrolla el escepticismo en la *Fenomenología* o en el sistema hegeliano? ¿Por qué podemos pensar el sistema hegeliano como escéptico? ¿Cuáles son los límites de esta tesis? En la exposición de las distintas funciones de la negatividad veremos la relevancia del análisis hegeliano para mostrar que lo que resulta negativo desde la experiencia de la conciencia es positivo para la ciencia, o en otros términos, lo que parecía ser un problema para el proyecto epistémico, a saber, la duda, el error, el cambio en el conocimiento, son rasgos necesarios para poder explicar el conocimiento a partir de la experiencia concreta y no desde las determinaciones del entendimiento o de una teoría pura o trascendental.

La negatividad funciona en la experiencia de la conciencia de los siguientes modos:

1. Condición del movimiento de una figura a otra.
2. En cuanto visión unilateral de la conciencia natural constituye la esencia de una de las figuras de la *Fenomenología*: el escepticismo antiguo.
3. Comprendida como escepticismo moderno, constituye la desigualdad entre el yo y la sustancia (escepticismo abstracto, no realizado).

4. Comprendida como escepticismo fenomenológico constituye el camino por el que la conciencia se conoce, condición del autoconocimiento.

¿En qué consiste esta negatividad? El carácter negativo que tiene para la conciencia ese camino radica en la experiencia que hace la conciencia de la duda, del error y la desesperación. Sin embargo, el movimiento que la *Fenomenología* describe no es meramente negativo como cree la conciencia natural, Hegel profundiza en la negatividad con el fin de mostrar que lo que resulta negativo desde el punto de vista de la conciencia natural es positivo desde el punto de vista de la ciencia.

La negatividad –comprendida como inadecuación- ya se mostró como el motor que hace surgir cada figura de una previa (1). En este camino la conciencia recorrerá la totalidad de las formas no reales [*reales*], en virtud, del proceso de la cohesión entre las mismas, es decir, a partir de las relaciones internas que las figuras establecen entre ellas. La fuerza por la que una figura deviene en otra es parte intrínseca del proceso y de la relación entre las figuras, es decir, ésta no radica en una fuerza externa que las determine sino en la pérdida de su verdad, es decir, en la inadecuación entre su saber y su objeto.

La figura de la conciencia natural cuyo

punto de vista unilateral [...] tiene en general de sí misma; y el saber que convierte esta unilateralidad en su esencia constituye una de las figuras de la conciencia incompleta, que corresponde al transcurso del camino mismo y se presentará en él. Se trata, en efecto, del *escepticismo* que ve siempre en el resultado solamente la pura nada, haciendo abstracción de que esta nada determina la nada de aquello de lo que es resultado [PhG, pág., 55].

En este momento del recorrido la conciencia se percata de la no verdad de la figuras anteriores y de la no verdad de todo el conjunto de no verdades. El *escepticismo* caracterizado de este modo es aquel que aparece en la historia de la filosofía, el escepticismo antiguo (2), el cual considera Hegel semejante al escepticismo fenomenológico (4) en cuanto ambos desesperan en la duda y se distinguen de la duda ordinaria y/o cartesiana.⁴¹ Sin embargo, en la Introducción a la *Fenomenología* Hegel los distingue a partir de su comprensión de la nada.

⁴¹ Hegel piensa este tema en un escrito publicado en 1802, la “*Relación del escepticismo con la filosofía*”. En

La nada, considerada como la nada de aquello de que proviene, sólo es, en realidad, el resultado verdadero, es en ella misma algo determinado y tiene un contenido, esta es la nada que Hegel llama *determinada*. El escepticismo que culmina en la abstracción de la nada o del vacío no puede, partiendo de aquí ir más adelante, sino que tiene que esperar hasta ver si se presenta un nuevo contenido para arrojarlo al mismo abismo vacío, a esta caracterización de la nada Hegel la llama *indeterminada*. En cambio, cuando el resultado se aprehende como lo que en verdad es, como *negación determinada*, ello hace surgir inmediatamente una nueva forma y en la negación se opera el tránsito que hace que el proceso se efectúe por sí mismo, a través de la serie completa de las figuras [PhG, pág., 55].

El escepticismo antiguo por ser unilateral se caracteriza sólo por el aspecto negativo de la experiencia. Es abstracto en cuanto abstrae la negatividad, separándola y haciendo así abstracción del proceso del cual es resultado, la determina como una pura nada vacía.⁴² “El escepticismo [antiguo] *penetra* en todas las determinaciones de la experiencia y de la vida, les muestra la nada y las disuelve en la autoconciencia”.⁴³ Sin embargo, éste no logra comprender que en la no verdad de la que se percata anida una nueva verdad por lo que sólo puede interpretar el movimiento de la experiencia como contingente, y consecuentemente, la conexión entre los distintos momentos como puramente extrínseca, razón por la cual encuentra su libertad en el ser para sí del pensamiento, es decir, en las puras determinaciones del pensamiento.

El escepticismo como figura, tampoco resulta una caracterización adecuada de la negatividad intrínseca del movimiento o experiencia de la conciencia. Veamos por qué. Como escepticismo, “dicho movimiento es un momento de la autoconciencia, a quien no acaece que desaparezca ante ella, sin que sepa cómo, lo que para ella es lo verdadero y lo real, sino que, en la certeza de su libertad, hace que desaparezca este otro mismo que se presenta como real” [PhG, pág., 125]. Lo que desaparece es lo determinado o la diferencia

éste Hegel se encarga de pensar en qué medida puede la crítica escéptica puede articularse para la construcción del conocimiento especulativo, esto a partir de la crítica a la lectura de Kant de Schulze y de pensar la relación entre el escepticismo antiguo y el moderno. Por cuestiones de espacio, no trataremos este escrito en este trabajo.

⁴² En el escepticismo –como figura de la conciencia- las determinaciones de la vida devienen para la conciencia la total inessentialidad y falta de independencia con respecto a este otro.

⁴³ Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, p. 167.

que se establece como firme e inmutable, semejante diferencia no tiene nada de permanente y tiene que desaparecer ante el pensamiento, ya que, lo que se diferencia consiste en no ser en sí mismo, en cuanto, su esencialidad radica en otro. “El pensamiento, en cambio, es la penetración en esta naturaleza de lo diferente, es la esencia negativa como simple” [PhG, pág., 126]. La función que cumple aquí el escepticismo, en cuanto figura de la experiencia dialéctica de la conciencia, consiste en disolver esta permanencia y mostrar la nulidad de las determinaciones, de las diferencias. Esta certeza no brota como algo ajeno, como un resultado, “sino que la conciencia misma es la *inquietud dialéctica absoluta*, esa mezcla de representaciones sensibles y pensadas cuyas diferencias coinciden y cuya *igualdad* se disuelve también de nuevo, ya que es ella misma la *determinabilidad* con respecto a la lo *desigual*” [PhG, pág., 126].

El escepticismo como figura de la conciencia no es más que la dialéctica *puramente negativa*; es decir, el aspecto puramente negativo de la duda. En este caso, resulta que la conciencia escéptica sólo logra darse autocerteza a través de la negación de lo otro, así pues, ella está vinculada a la alteridad y con ello a una dualidad.

El escepticismo opone a la desigualdad de las diferencias la igualdad del yo; pero a su vez, esta desigualdad es una diferencia frente a la cual hay la desigualdad. Justamente por eso la ironía escéptica se agita contra sí misma. La absoluta certeza de sí se opone a lo que no es ella misma y así ella misma se encuentra como opuesta, es decir, como conciencia particular.⁴⁴

La contradicción de la conciencia consiste por una parte, en que se mantiene como una conciencia contingente y singular, una conciencia que es empírica, que se oriente hacia lo que para ella no tiene ninguna realidad y, por otra parte, se posiciona como autoconciencia universal e igual a sí misma, en cuanto, es la negatividad de todo lo singular y de toda diferencia.

Su acción y sus palabras se contradicen siempre y, de este modo, ella misma entraña la conciencia doble y contradictoria de lo inmutable y lo igual y de lo totalmente contingente y desigual consigo misma. Pero mantiene disociada esta contradicción de sí misma y se comporta hacia ella como en su movimiento puramente negativo en general [PhG, pág., 127].

⁴⁴Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, p. 170.

Su inmutable certeza permanece en contacto con la determinación de la vida que cambia, así se experimenta como una conciencia contradictoria en sí misma: se deshace de las determinaciones particulares y, sin embargo, queda apresada en estas diferencias determinadas que no son más que contingencias.

Proclama la nulidad del ver, del oír, etc., y *ella misma ve, oye*, etc.; proclama la nulidad de la esencialidades éticas y ella misma las erige en potencia de su conducta [...] Si se le indica la *igualdad*, ella indica la *desigualdad*; y cuando se le pone delante la *desigualdad*, que acaba de proclamarse, ella pasa a la indicación de la *igualdad*, su charla es en realidad una disputa entre muchachos testarudos, uno de los cuales dice A cuando el otro dice B y B si aquél dice A y que, contradiciéndose cada uno de ellos *consigo mismo*, se dan la satisfacción de permanecer en *contradicción el uno con el otro* [PhG, pág., 127].

El escepticismo histórico es la experiencia de esta contradicción pero no logra ser conciencia explícita de la contradicción interna ante la cual le es imposible conciliar esta dualidad, no logra reunir los dos polos de esta contradicción. Sus actos y sus palabras se contradicen, tiene en sí la doble conciencia contradictoria de su propia e inmutable constancia y de su total inconstancia y contingencia. El problema radica en que mantiene disociada dicha contradicción y se comporta hacia ella como en su movimiento puramente negativo.

La negatividad no es, por consiguiente, una forma que se opone a todo contenido; es inmanente al contenido y permite comprender su necesario desarrollo. Desde su punto de partida la conciencia ingenua apunta al contenido integro del saber en toda su riqueza, pero no lo alcanza; debe probar su negatividad, que es lo único que permite al contenido desarrollarse en sucesivas afirmaciones, en posiciones particulares, ligadas unas a otras por el movimiento de la negación.⁴⁵

Para Hegel la negación como un momento en el que se halla sumida la conciencia no puede permanecer inmóvil, es decir, no puede aislarse del desarrollo por el que la conciencia hace experiencia. En otras palabras, la negación en la *Fenomenología* no es la duda sistemática del escéptico que aísla el momento de la negatividad haciéndola indeterminada, o la negación indeterminada de la vida, ni tampoco la duda metódica del cartesiano que parte de ella pero que vuelve a establecer como cierto aquello de lo que había dudado. La negación siempre es negación de un contenido determinado.

⁴⁵ Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, p. 17.

El *escepticismo proyectado o fenomenológico* -como aquí le hemos llamado- considera el resultado de su pérdida como determinado en cuanto se percata que lo que se niega es su origen y con ello sólo el contenido de que es resultado. *La penetración consciente en la no verdad del saber que se manifiesta*, es decir, el aprehender el resultado en su verdad, en su finitud y como momento de un proceso; origina otra figura, en cuanto es la negación determinada de la anterior que contiene a ésta aunque superada. Es una negación que tiene un resultado positivo, el descubrimiento de la no verdad de un saber que posibilita un nuevo saber y una nueva verdad. Por esto podemos afirmar que la dialéctica de Hegel rescata la negatividad en cuanto duda y error, se detiene en ello y lo convierte en un aspecto positivo. Cabe aclarar que este aspecto positivo no entraña una valoración moral, por aspecto positivo debemos entender que esta negatividad determinada no se queda atorada ni en una contradicción interna, no es pura negación de la diferencia ni se concibe como un problema o defecto que paralice la investigación filosófica o que la ponga en duda.

El punto de vista del *escepticismo consumado o fenomenológico* no es de la conciencia natural que hace la experiencia sino el del saber absoluto, que al ver y describir el proceso por el que se sabe, concluye que el camino negativo de la conciencia es en realidad la realización del saber y que cada figura es el resultado de una anterior. El punto de vista de la conciencia natural es la conciencia que *desespera* en el camino de la duda, es el camino de la pérdida de sí misma en cuanto pierde su verdad.

Hegel parte de la conciencia común, no podía plantear como principio primero una duda universal que sólo es propia de la reflexión filosófica. Precisamente por eso es por lo que opone a una duda sistemática y universal la evolución concreta de la conciencia que progresivamente aprende a dudar de lo que anteriormente consideraba verdadero. (...) El camino de la duda es el camino efectivamente real que sigue la conciencia, su propio itinerario, y no el del filósofo que toma la resolución de dudar”.⁴⁶

Con esto, vemos cómo es que Hegel va más allá de las exigencias de la actitud escéptica antigua y pone de manifiesto cómo es que su noción de escepticismo se separa por completo del significado que se daba al mismo en su época –de lo que aquí hemos llamado

⁴⁶ Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, p. 15.

proyecto moderno-, con lo que trasciende las exigencias de un proyecto estrictamente circunscrito a un ámbito cognitivo. Ya que si la duda se entiende como falta de certeza ésta no produce una auténtica transformación de la relación entre la conciencia y su objeto, sino únicamente produce la indecisión con respecto a una supuesta verdad determinada, la cual, una vez subsanada esa falta de certeza vuelve a ser recuperada tal como se presentó en un primer momento. La duda y el error adquieren otro estatus no sólo en la reflexión filosófica sino también en el desarrollo de la experiencia humana porque producen una auténtica transformación de la relación entre sujeto y objeto, y porque funcionan como el motor del movimiento en el proceso por el cual la conciencia se conoce. La duda y el error dejan de ser principios propedéuticos o fallas en los mecanismos por lo que conocemos para ser comprendidos como rasgos necesarios que explican el cambio y el devenir de lo real, con ello trascienden el ámbito meramente cognitivo para describir el camino por el cual nos determinamos conociéndonos. Para Hegel, el escepticismo no sólo es una figura de la conciencia y una filosofía, sino la experiencia privilegiada del movimiento dialéctico por el cual la conciencia deviene.

Ahora bien, una vez que hemos revisado las nociones de duda y camino de la desesperación y que hemos visto cómo Hegel las reincorpora en su filosofía, cabe preguntarnos ¿Qué tipo de posición negativa desarrolla el escepticismo en la *Fenomenología* o en el sistema hegeliano? Para responder esta pregunta es necesario que establezcamos el alcance de la tesis de la acción de la negatividad en el sistema hegeliano. En otras palabras, para ellos es necesario que veamos cuál es el alcance de la acción de la negatividad en el Espíritu. En el Prólogo, Hegel trata el concepto de lo absoluto como el concepto del sujeto, Hegel nos dice que la vida del espíritu se caracteriza porque no

[...] se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello. Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser. Es lo mismo que más arriba se llamaba el sujeto, el cual, al dar un ser allí a la determinabilidad en su elemento, supera la inmediatez abstracta, es decir, la que sólo es en general; y ese sujeto es, por

tanto, la sustancia verdadera, el ser o la inmediatez que no tiene la mediación fuera de sí, sino que es esta mediación misma [PhG, pág., 24].

El conflicto, el absoluto desgarramiento, son las condiciones de existencia de la sustancia sujeto. El sujeto ha de sufrir la oposición interna para poder superarla y regresar a la unidad. Si le concedemos a Hegel, la caracterización del absoluto como sujeto, todo lo que *es* puede solamente ser al relacionarse en este sujeto. Todo queda atrapado en la interacción de la oposición e identidad que hace de la vida o del absoluto sujeto. Así, el absoluto que en última instancia es lo real también es sujeto, y en cuanto tal es un proceso, un movimiento de mediación entre una figura y su desarrollo en algo diferente. Por esta razón es que nos dice Hegel que el espíritu no puede existir inmediatamente sino superando a su opuesto; el espíritu llega a ser a partir de un proceso de pérdida de sí mismo y retorno. En la relación partes-totalidad Hegel considera inadecuado pensar las partes existiendo inmediatamente, es decir, sin relación con otro. En cuanto lo real se considera en movimiento, Hegel piensa las partes en relación con otras y en relación con la totalidad. Toda relación implica mediación ya que no puede existir aislado por sí mismo, así para Hegel toda relación implica contradicción en cuanto se halla en movimiento. Expliquemos esto, Hegel piensa en la contradicción como fuente del movimiento porque cualquier cosa que esté contradicción debe superarse. La contradicción, como Hegel usa el término, no es incompatible con la existencia, con esto Hegel quiere retener la fuerza del choque entre la identidad y la oposición, es decir, nada puede existir sino es en conflicto o en otras palabras, el ser existe desarrollándose a sí mismo a partir de su opuesto.

La sustancia es ella misma esencialmente lo negativo en parte como diferenciación y determinación del contenido y en parte como una simple diferenciación, es decir, como sí mismo y saber en general. No cabe duda de que se puede saber algo de una manera falsa. Decir que se sabe algo falsamente equivale a decir que el saber está en desigualdad con su sustancia [PhG, pág., 27].

La contradicción es problemática y desesperante para las realidades parciales, para la conciencia natural que hace la experiencia de la pérdida de sí misma en cuanto pierde su verdad o su saber. Para la totalidad o desde el punto de vista del *escepticismo consumado o fenomenológico*, no es una experiencia *desesperante* porque la totalidad escape a la contradicción sino más bien, porque el todo vive en contradicción; porque la vida logra reincorporarla en el proceso por el cual se alcanza la identidad. Así el absoluto es

concebido como la vida en cambio y movimiento; es la reconciliación de la identidad y la negación manteniéndose así mismo en un proceso que se alimenta del conflicto. *El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento.* Hegel tiene una imagen que ilustra este proceso,

La manifestación es el nacer y el perecer, que por sí mismo no nace ni perece, sino que es en sí y constituye la realidad y el movimiento de la vida de la verdad. Lo verdadero es, de este modo, el delirio báquico, en el que ningún miembro escapa a la embriaguez, y como cada miembro, al disociarse, se disuelve inmediatamente por ello mismo, este delirio es, al mismo tiempo, la quietud translúcida y simple [PhG, pág., 32].

Hegel extiende el uso de la palabra contradicción mas allá de la esfera puramente lógica, la contradicción para la mayoría de los lógicos es una afirmación que se anula así misma: quien dice A y después dice en el mismo sentido dice no A, realmente no dice nada. Hegel no piensa la contradicción al nivel del lenguaje proposicional sino que la utiliza para describir la forma en que se desarrolla lo real, para explicar el movimiento, es una tesis ontológica. Con este término Hegel busca caracterizar cómo la sustancia no se postula como idéntica a sí misma, sino que se expresa en la oposición, Hegel sitúa la contradicción en la realidad misma. *Negatividad* es el término más general y al que Hegel recurre mayormente en la *Fenomenología* para describir la tensión y la acción por la oposición. Hegel asocia la negatividad con el sujeto (el yo como la potencia de lo negativo) cuya naturaleza es regresar a sí mismo (autoconciencia) mediante su opuesto. Es decir, comprende la negatividad como la sustancia que no tiene la mediación fuera de sí sino que es la mediación misma. En la Introducción a la *Fenomenología* Hegel nos describe la acción de la conciencia en los siguientes términos,

La conciencia se ve impuesta por sí misma esta violencia que echa a perder en ella la satisfacción limitada. En el sentimiento de esta violencia puede ser que la angustia retroceda ante la verdad, tendiendo a conservar aquello cuya pérdida la amenaza. Y no encontrará quietud a menos que quiera mantenerse en un estado de inercia carente de pensamiento, pero el pensamiento quebrantará la usencia del pensar y la inquietud trastornará la inercia [PhG, pág., 56].

Esta angustia que empuja a la conciencia al cambio, que traspasa el entendimiento hasta la razón, no se reduce a la angustia que sufre la conciencia por llegar al conocimiento sino que llega hasta la existencia. El trabajo de la negatividad consiste en el proceso por el cual

aquello otro que se postula como algo independiente desaparece pasando a ser otro hasta que la autoconciencia se encuentra con que ella lo es todo. En esto consiste el devenir, Hegel lo expone del siguiente modo en el Prólogo, “En efecto, la mediación no es sino la igualdad consigo misma en movimiento o la reflexión en sí misma, el momento del yo que es para sí, la pura negatividad o, reducida a su abstracción pura, el simple devenir” [PhG, pág., 17].

Este término (devenir) le permite a Hegel unir dos tesis que ya hemos tratado en este apartado, 1) todo lo que existe se halla en contradicción, entendiendo la contradicción como oposición; 2) todo lo que existe puede solamente describirse conceptualmente, y esto en cuanto determinado, implica negación. Con esto, vemos cómo Hegel asume la tesis espinozista *omnis determinatio est negatio*, cualquier afirmación implica una negación y toda negación determinada es una cierta posición; el uso de determinados conceptos implica la negación de otros y una cierta posición. No existe ninguna cosa aislada, ya que cada cosa es en sí y en relación con otro. La realidad es una trama de relaciones, es la relación de tensiones, de oposiciones: de negatividad. El poder dividir que constituye la finitud de todas las determinaciones no queda excluido de lo absoluto, el absoluto se determinada y se opone a sí mismo. No hay algo como una cosa en sí separada de la totalidad de la relaciones. El uso hegeliano del término concepto conectado con el tema que aquí estamos tratando, implica la realidad en desarrollo, para Hegel esta realidad es el concepto, con esto Hegel busca determinar el carácter racional de lo real. El concepto se opone a cualquier forma de captación intelectual que pretenda ser simple e inmediata. El concepto es mediación, éste no se da al nivel del entendimiento sino de la razón, esta noción explica no sólo la captación intelectual que unifica la experiencia, cómo en Kant, sino que incluye el movimiento completo de la reflexión, es en este sentido que el conocimiento se puede entender como el desarrollo del concepto, en cuanto, autoconocimiento.

La acción de la negatividad, que consiste en la pura inquietud de la vida y de la absoluta diferencia [PhG, pág., 17] en la reflexión sobre sí misma alcanza la totalidad; la vida misma se juega en esta desigualdad, en la oposición que se produce entre el yo y la sustancia (conciencia y objeto); entre lo finito y lo infinito; entre el individuo y la sociedad,

etc. Considerar esto como *un defecto* nos llevaría a buscar anular la diferencia, a buscar la igualdad indiferenciada; pero si partimos –como nos dice Hegel en el Prólogo, de la tesis que sostiene *lo negativo como él sí mismo* [PhG, pág., 26], la verdad de esta realidad, considerada como lo negativo, sólo puede presentarse en un proceso de desarrollo conceptual, es decir, *sistemáticamente*. La verdad existe sólo en el sistema, esto quiere decir, no en el comienzo ni en la parte, sino en la totalidad desarrollada y organizada. El pensamiento de Hegel responde a un esquema orgánico, el absoluto es algo vivo y sólo puede captarse como despliegue, ningún momento puede concebirse aisladamente. Que el conocimiento verdadero sólo pueda ser expuesto como sistema o ciencia no consiste en un mero ordenar las distintas esferas de investigación sino en una investigación que dé cuenta adecuada de las relaciones que son esenciales al todo y de su cambio. Estas relaciones las logra explicar Hegel a través de la negatividad, de la contradicción y de la duda, es con base en esto, que podemos pensar la sistematicidad hegeliana como intrínsecamente negativa (en cuanto constituye el modo esencial en que se desarrolla lo real -en la oposición y la identidad-).

El pensamiento de Hegel no se sitúa en el entendimiento sino en la razón dialéctica, no es el pensamiento el que suprime desde fuera sino la “cosa” que como finita se suprime y pasa a ser otra. Si el lugar de la verdad estuviera en el juicio, es cierto que una proposición que fuera la negación de otra implicaría su contradictoria y su falsedad, pero si como vimos en el capítulo V, la verdad se comprende como el proceso total del pensar, no hay lugar para estas rígidas oposiciones del entendimiento. La oposición no se da entonces entre dos proposiciones aisladas y acabadas, sino entre dos momentos de un mismo proceso que lejos de anularse mutuamente las empuja a resolverse en otra figura. Con esta forma de pensar la negatividad Hegel trata de alcanzar lo real, lo real para Hegel es el ser y el no ser en cuanto las cosas cambian, llegan a ser o dejan de ser, el movimiento es la contradicción misma manifestándose. Por ello Hegel nos invita a pensar la contradicción porque pensar lo real es pensar la contradicción, la negación. La contradicción ya no será un principio lógico ni el principio de coherencia del pensamiento, sino la verdad del modo en que se realiza lo real. La contradicción de la que habla Hegel no afirma la contradicción formal, sino la contradicción en el ámbito de la realidad. Lo que no significa la negación de algo en el

mismo sentido en que es afirmado, sino la oposición existente en el ámbito de lo real concreto entre los diferentes momentos de su despliegue. Decir que toda cosa es contradictoria quiere decir que las cosas están en tensión con ellas mismas, por ello se ven empujadas a transgredir su estado actual para pasar a otro. Sostener que todo se contradice, para Hegel, es decir que todo se mueve.

Una vez que hemos establecido el alcance de la acción de la negatividad, es momento de que respondamos –y con ello concluyamos este trabajo– la pregunta arriba planteada: ¿Qué tipo de posición negativa desarrolla el escepticismo en la *Fenomenología* o en el sistema hegeliano? ¿Por qué podemos pensar el sistema hegeliano como escéptico? ¿Cuáles son los límites de esta tesis?

Como vimos, Hegel se detiene en caracterizar la negatividad para mostrar que lo que resulta negativo desde la experiencia de la conciencia es positivo para la ciencia, la negatividad funciona de los siguientes modos:

1. Condición del movimiento de una figura a otra.
2. En cuanto visión unilateral de la conciencia natural constituye la esencia de una de las figuras de la *Fenomenología*: el escepticismo antiguo.
3. Comprendida como escepticismo moderno, constituye la desigualdad entre el yo y la sustancia (escepticismo abstracto, no realizado).
4. Comprendida como escepticismo fenomenológico constituye el camino por el que la conciencia se conoce, condición del autoconocimiento.

A partir de la noción de negatividad, la categoría del escepticismo resulta relevante porque en ella la conciencia se percata de la no verdad de las figuras anteriores y de la no verdad de todo en sí, de modo que alcanza la totalidad del ser para sí: el saber o la ciencia. Por medio de esta categoría Hegel logra explicar el movimiento y el cambio por el cual la conciencia alcanza el conocimiento como autoconocimiento.

Conviene tener en cuenta las pautas de Hegel para reconstruir el escepticismo, pues a partir de estas es que lo critica. La posición escéptica que hemos comentado es un rechazo por parte de Hegel de la actitud de la duda como indecisión del espíritu, la cual corresponde al escepticismo moderno pero no al antiguo. El escepticismo fenomenológico,

contrariamente, no vacila sino que niega la parcialidad de la pretensión cognoscitiva del entendimiento. Para Hegel el escepticismo moderno es aquel que puede afirmar la certeza de sus percepciones y, sin embargo, duda de la pretensión cognoscitiva de la razón. Se trata para Hegel de una posición subjetivista que no sobrepasa las determinaciones de ésta (entendida como facultad) y, por tanto, no puede constituir justificadamente las bases para el conocimiento, o en otras palabras, es una caracterización inadecuada para el conocimiento de la realidad. El escéptico es incapaz de dar el paso hacia adelante hacia el conocimiento de la razón o de lo en sí. Ahora bien, si este fuera el resultado definitivo, cabría preguntarnos ¿por qué Hegel incorpora al escepticismo como elemento de su filosofía, si por otra parte se trata de una de las figuras de la conciencia?

El camino de la duda o de la desesperación radicaliza la duda y la angustia de la que parte el escéptico moderno y con ello se separa de la significación de su época. Hegel incorpora la duda no como una falta de certeza sino como una experiencia que produce una auténtica transformación de la relación entre la conciencia y su objeto. El escepticismo para Hegel deja de ser una mera metodología o un momento histórico de la filosofía para convertirse en un tipo de experiencia que se integra en el movimiento dialéctico. El escepticismo moderno que resultaba negativo en cuanto desembocaba en la separación definitiva entre sujeto y objeto, es transformado en un proceso de auto-fundación mediante el cual la pura nada -en que caía el escepticismo como figura de la conciencia- se transforma en una nada determinada. Hegel transforma el significado de la negación, en vez de ser la oposición entre dos elementos externos constituye la experiencia por la que la conciencia se niega. Es decir, es el movimiento por el cual la oposición se desarrolla en la conciencia comprendida como totalidad. Del mismo modo, la contradicción se consume a sí misma desde dentro de la conciencia (es lo que aquí hemos llamado inadecuación con respecto a su propia pauta). En este sentido el escepticismo fenomenológico consiste en un desarrollo sistemático del principio de la posición escéptica: la duda y la desesperación. Este desarrollo sistemático es la experiencia concreta de la conciencia se que se conoce.

Para concluir, podemos pensar el sistema hegeliano como escéptico porque no sólo recupera las nociones básicas del escepticismo (la duda y el error), sino que las supera y lo conserva. Es decir, al mostrar la inadecuación entre el saber y la pauta del proyecto

epistémico moderno (en cuanto absolutiza la separación entre el sujeto cognoscente y el objeto de conocimiento) Hegel radicaliza su postura poniendo en duda tanto los contenidos del saber así como las distintas figuras que intentan caracterizar el conocimiento y a la conciencia, con ello obtiene una noción de conocimiento como autoconocimiento que no le posibilita establecer ninguna postura que privilegie ningún aspecto: ni empirista, ni racionalista, ni a priori, ni a posteriori, etc. El único énfasis se pone en el cambio, en el devenir, en la oposición, en resumen, en la categoría de negatividad. Hegel se apropia de la duda como experiencia para explicar la forma en que se desarrolla lo real. Es la faceta crítico-destructiva del escepticismo lo que le interesa a Hegel recuperar en el desarrollo de su filosofía, con esto, busca mostrar cómo no sólo la realidad carece de la rigidez y estabilidad de nuestros conceptos, sino también cómo éstos no son tan rígidos y establecidos como a veces creemos que son.

¿Cuáles son los límites de esta tesis? Plantémonoslo en una pregunta: ¿Cómo rescatar la negatividad a partir del escepticismo (como duda) sin reducirla (la negatividad) sólo a la realización positiva de cada figura o del saber absoluto (en la identidad)? ¿Cómo pensar el camino de la duda o de la desesperación sin determinar la negatividad, 1) sólo como un momento de la experiencia de la conciencia, o 2) sólo como una condición de posibilidad del movimiento? Si, como hemos dicho antes, la negatividad es la cuestión por pensar en la filosofía hegeliana, cualquier respuesta a estas preguntas sería aquí apresurada. Concédaseme, pues, el planteamiento y mejor detengámonos a pensar esta negatividad en profundidad. Por último, dejemos una pregunta por pensar. Si bien es cierto que Hegel se encuentra con la negatividad, la identidad que alcanza el sistema parece desmentir la fuerza que inicialmente le había dado. ¿Por qué? Porque la contradicción termina sometándose a la identidad, misma que, según Hegel, exige justamente su superación. ¿Niega sólo para afirmar; suprime sólo para conservar?

VII. Conclusiones: fracaso del proyecto epistémico moderno, paso al proyecto fenomenológico.

La oposición que bosquejamos en el primer capítulo constituye uno de los más grandes problemas en el contexto de la filosofía de siglo XIX. De la distinción entre el hombre y la naturaleza o el mundo, por la cual éste se dividía entre sujeto cognoscente y agente, entre individuo y comunidad y entre espíritu finito e infinito, resultaban muchos cuestionamientos. Entre ellos, la brecha epistemológica entre el hombre y la naturaleza o el mundo. Esta se expresa, como hemos visto, en su forma más conocida con la distinción kantiana entre fenómeno y cosa en sí. La cosa en sí en principio es incognoscible, lo que inevitablemente nos conducía al escepticismo. Por esto, Hegel dirige su crítica contra la tesis que niega el conocimiento de lo en sí o de lo real, o en otros términos, busca mostrar que tenemos conocimiento del absoluto. ¿Cómo puede haber una cosa más allá del conocimiento si el absoluto es idéntico con la realidad? Hegel supera esta distinción -o como le hemos llamado: inadecuación- en la demostración de que nuestro conocimiento del en sí o del mundo que supuestamente está más allá de la conciencia, en realidad forma parte de la experiencia de la conciencia. En la caracterización del conocimiento como autoconocimiento el mundo pierde su alteridad respecto de la conciencia. Superamos el dualismo entre sujeto y mundo, entre conciencia y objeto, entre sujeto cognoscente y naturaleza. Al ver *al mundo como la expresión de la experiencia de la conciencia* dejamos de verlo como *la mera cosa* determinada por el entendimiento, para comprenderlo como *nuestra obra* (experiencia).

El diagnóstico y la respuesta de Hegel al proyecto epistémico moderno consiste en mostrar lo inadecuado de los presupuestos a partir de los cuales toma forma su caracterización del conocimiento y su conclusión escéptica. Con ello se hace explícito su problema y consecuencia más problemática: el escepticismo. El éxito o fracaso de cualquier teoría del conocimiento consiste en ofrecer una explicación adecuada o inadecuada de cómo nuestro conocimiento (comprendido como proposiciones, enunciados, experiencia) puede coincidir con los objetos de los que trata. El proyecto epistémico fracasa porque éste no logra ofrecernos la pauta que nos asegure la efectividad de esa relación, fracaso que se convierte en una exigencia que parece ineludible para la filosofía.

Al comienzo de este trabajo nos propusimos cumplir con los siguientes objetivos: dijimos que a través del análisis de los 4 presupuesto básicos (apuntados en 1.2) que sostiene el proyecto epistémico moderno, mostraríamos cómo lo que Hegel llamó *temor a errar* –temor a partir del cual este proyecto formula su motivación de una teoría del conocimiento- en realidad se da como *temor a la verdad*. El procedimiento que seguimos a partir de la Introducción a la *Fenomenología del Espíritu* partía de tres objetivos:

Mostrar que si aceptamos la tesis de que *solamente lo verdadero es lo absoluto* (por medio de la exposición de las tesis básicas que caracterizan el proyecto hegeliano como la *ciencia hacia el saber*), podremos confirmar la segunda tesis: el miedo al error como motivación del proyecto moderno se haya infundado. Esto lo llevamos a cabo a partir del análisis de los presupuestos expuestos en el capítulo I. En el examen de cada uno de ellos nos encargamos de mostrar lo inadecuado que resultan éstos para caracterizar el conocimiento. El tercer objetivo, y que se sigue a partir de 1 y 2, consistió en mostrar cómo es que el desafío escéptico se halla injustificado; y finalmente mostrar cómo Hegel recupera el escepticismo en su sistema.

En el capítulo II, en el examen de la caracterización de conocimiento mostramos que el conocimiento no necesita ni de un método para probarlo ni de un principio que funcione como fundamento para asegurar su verdad, es decir, no necesitamos de ninguna propedéutica que establezca el conocimiento como instrumento o como medio. Esta crítica no sólo ataca un particular método filosófico sino a cualquier proyecto de fundamentación del conocimiento.

En el capítulo III mostramos que no hay diferencia entre nosotros como conciencia cognoscentes y nuestro conocimiento del objeto, ya que si aceptamos la tesis de la diferencia entre estos dos términos, nos comprometeríamos con una duplicación del objeto, lo que dificulta la explicación entre los términos involucrados: 1) la conciencia, 2) su saber del objeto y 3) el objeto en sí mismo. Esto lo logramos situando la pauta del conocimiento en la conciencia y no como un criterio externo que determina las condiciones de esta relación.

En el capítulo IV tratamos la diferenciación entre lo absoluto y el conocimiento. El problema de este presupuesto se halla en que el conocimiento –concebido de este modo- se separa de lo absoluto o de lo en sí y, sin embargo, se le sigue considerando como algo para sí y real. En este caso la noción de experiencia es la que nos permitió remontar esta separación ya que transforma la relación entre conciencia y objeto, constituyéndolos en elementos de un mismo proceso.

En el capítulo V analizamos el presupuesto que sostiene que el conocimiento en cuanto separado de lo absoluto o de lo en sí es, sin embargo, conocimiento verdadero. En este examen nos dedicamos a mostrar cómo esta postura implica una concepción doble de la verdad. Nos detuvimos particularmente en la exposición de la tesis hegeliana fundamental para caracterizar la verdad del conocimiento: *sólo lo absoluto es verdadero o solamente lo verdadero es lo absoluto*.

La argumentación que seguimos en los capítulos I, II, III y IV estuvo dedicada a mostrar que tenemos conocimiento de lo absoluto; con lo cual, en el capítulo V, buscamos esclarecer la tesis que hace imposible el razonamiento escéptico: el concepto de lo absoluto como el concepto del sujeto.

Una vez aceptadas las siguientes tesis: 1) que el miedo al error como motivación del proyecto epistémico moderno se halla infundado y que más bien se da como miedo a la verdad; 2) que el conocimiento no necesita ni de un método para probarlo ni de un principio que funcione como fundamento para asegurar su verdad; 3) que no hay diferencia entre nosotros como conciencia cognoscentes y nuestro conocimiento del objeto; 4) que la separación entre sujeto y objeto no es absoluta; y 5) que la verdad del conocimiento consiste en el proceso por el cual la conciencia se conoce a sí misma, es decir, como autoconocimiento; nos encargamos finalmente de mostrar cómo Hegel representa la primera disolución del problema escéptico a partir de una nueva noción de la verdad comprendida como sustancia y sujeto [PhG, pág., 15]. Si le concedemos a Hegel que lo absoluto es lo verdadero y que tenemos conocimiento de lo absoluto, con base en la alternativa fenomenológica que éste nos propone, entonces, no podemos dudar genuinamente de nuestro conocimiento sobre la realidad, sobre el mundo.

Para que el reto escéptico logre producir el miedo al error que origina el tipo de proyecto epistémico moderno -el tipo de proyecto fundacionista- primero tuvimos que aceptar los presupuestos ontológicos presentados en 1.2. El conocimiento comprendido como el proceso por el cual la conciencia se conoce a sí misma, es decir, como autoconocimiento; es el tipo de estrategia que no acepta los presupuestos problemáticos y que intenta mostrar que no es el caso que estos presupuestos sean los más convincentes y naturales para explicar el conocimiento. Hegel presenta la primera disolución porque en el análisis de estos presupuestos muestra su inadecuación, con lo imposibilita la formulación del problema o escenarios escépticos, por una parte; y por otra, propone una alternativa no fundacionista que ofrece una explicación adecuada del conocimiento sin abandonar el proyecto dominante de la época: la construcción de la ciencia.

Así, si aceptamos 1, 2, 3 y 4 podemos sostener justificadamente que Hegel logra una primera disolución del problema escéptico, en cuanto argumenta en contra de los presupuestos que posibilitan y le dan forma el desafío escéptico, por una parte; y por otra si sostenemos la caracterización hegeliana del conocimiento como autoconocimiento y de la verdad como una tesis que describe la forma en que se desarrollo lo real; entonces podemos sostener que esta propuesta es inmune al razonamiento escéptico, y más aún, lo hace imposible. Ahora sí podemos comprender por qué para Hegel la tesis de que una *teoría o examen* debe anteceder al *conocimiento mismo* es absurda -en cuanto busca fundamentar el conocimiento o dar respuesta al escepticismo-: porque no es necesario asegurar la relación entre conciencia y objeto, con lo que concluimos que el desafío escéptico se halla injustificado.

Por último, en el capítulo VI, nos aventuramos a darle un sentido específico al proyecto fenomenológico. A partir de la noción de saber absoluto y recogiendo la caracterización que Hegel hace del camino de la desesperación y de la duda, expusimos la forma en que Hegel rescata la faceta critico-destructiva del escepticismo y cómo incorpora la negatividad en su ontología a la luz del problema del escepticismo. Para Hegel el escepticismo y la negatividad dejan de ser rasgos perjudiciales, perniciosos, nocivos para el conocimiento; por el contrario constituyen aspectos ineludibles para explicar el devenir y el cambio así como para superar la dualidad insoluble de la que partimos entre ser y conocer.

Ahora bien, en lo siguiente me encargaré de concluir cada uno de los apartados anteriores y de mostrar la relevancia y necesidad de la *Fenomenología* hegeliana. En este trabajo nos hemos encargado del problema de uno de los dualismos ontológicos, el que respecta a la problemática gnoseológica. En cuanto problema del conocimiento, como vimos, el tema de la *Fenomenología* es el de la relación de la conciencia con su objeto. Nuestro trabajo ha consistido en mostrar cómo esta relación no es meramente teórica sino que es activa y transformadora. El camino de la ciencia se da en términos de la experiencia que hace de sí misma la conciencia como de su objeto. En la medida en que se conoce, conoce también al objeto. Al transformarse a sí misma transforma el objeto. Para llegar a esta caracterización del conocimiento, la estrategia hegeliana consistió en derribar la barrera entre la conciencia y lo real, y con ello minar la fuerza de los presupuestos que posibilitan las dudas o escenarios escépticos. Para Hegel resulta absurdo sostener una distinción definitiva entre el ser y el conocer; lo que no implica una unidad indiferenciada, es decir, no revoca la diferencia entre estos dos términos. No sólo la unidad es ganada con esfuerzo a partir de la diferencia sino que la unidad, el saber absoluto, retiene la diferencia en ella, retiene la negatividad.

El absoluto debe entenderse conceptualmente y no por el sentimiento o la intuición, la división de la cual partíamos se supera por la dialéctica de la experiencia. Hegel no abandona las distinciones sino que las impulsa hasta su propio límite: la identidad. Esta idea de dualidad que se supera sin ser abolida se encuentra en dos experiencias: la primera es la *Aufhebung*, es el término utilizado para explicar la transición dialéctica y con ello el movimiento; el segundo es la *reconciliación* que implica la resolución de los dos términos donde la oposición es superada. En lo que concierne a la oposición teórica, entre ser y conocer, la dualidad entre el ser humano y el mundo, ésta es superada en la noción de conocimiento como autoconocimiento, en la experiencia concreta que hace del mundo el mundo de la experiencia de la conciencia.

Para Hegel, como vimos en los capítulos II, III, IV y V, el reto escéptico resulta injustificado porque sostiene presupuestos inadecuados y porque parte de una motivación infundada (el miedo a error). Hegel parte de la base de que hay conocimiento y de que este es un logro, tesis que no implica una posición dogmática, por el contrario; Hegel se peca

de que lo que lo único que tenemos para determinar la naturaleza de nuestro conocimiento son propiedades muy esquematizadas, por lo que se presenta como una exigencia que revisemos nuestra caracterización del conocimiento, es decir, que ofrezcamos el concepto de conocimiento. Hegel no se preocupa por demostrar que de hecho conocemos, sino por comprender *cómo conocemos*.

Una vez que la tarea de asegurar la relación entre sujeto y objeto se explicita como ilegítima se presenta como ineludible mostrar su consecuencia más problemática con el fin de: 1) mostrar por qué Hegel considera el proyecto epistémico de suyo como escéptico y 2) mostrar la relevancia y necesidad de la *Fenomenología* hegeliana, de la realización del camino hacia el saber a partir de la incorporación de la negatividad como el camino de duda o la desesperación.

¿Por qué Hegel considera este proyecto como esencialmente escéptico? La respuesta en principio para este momento de esta tesis, ya es clara: porque niega el conocimiento del absoluto o de lo en sí. Las nociones características del proyecto epistémico moderno quedan reducidas a meros intentos ante la presencia de un conocimiento efectivo de lo absoluto; alegar otro conocimiento verdadero que no sea conocimiento de lo absoluto es sostener un escepticismo por vía negativa. Es decir, no se llega a una conclusión escéptica a partir de un argumento que busque demostrar que no podemos conocerlo, más bien, es la conclusión que resulta de la insuficiencia de este proyecto para llevar a cabo la exigencia dominante de la época: asegurar y fundar el conocimiento del mundo, de lo real. Éste no alcanza a ofrecer una explicación adecuada de cómo nuestro conocimiento coincide con los objetos reales porque: 1) siempre queda abierta la pregunta de si nuestros enunciados, afirmaciones o proposiciones logran coincidir con los objetos *reales*. 2) Una vez aceptada que esta duda es el problema al que toda teoría del conocimiento debe enfrentarse, resulta de ello una nueva exigencia: cómo asegurar esta relación. Si suponemos que hay algún tipo de intermediario (ya sea un mecanismo, una idea, representación, fenómeno) entre nuestra conciencia y el mundo, el problema entonces resulta en un nuevo tipo de duda: ¿cómo podemos saber que ese intermediario no nos está dando, arrojando una representación ilusoria o distorsionada del objeto? De este problema surge la exigencia de encontrar algún tipo de autocerteza, alguna idea (o creencia) que sea ella misma su propia justificación y

que posea propiedades como infabilidad, certeza o necesidad. Los candidatos serán las distintas teorías que busquen responder cuál de estas propiedades o mecanismos de la subjetividad fungirán como la base o fundamento del conocimiento. La teoría de esa justificación, de ese fundamento será la ciencia (*Wissenschaft*) entendida como un tipo de estructura teórica del conocimiento circunscrito a cierto dominio de conceptos.

El proyecto epistémico moderno es escéptico por dos razones: 1) porque su motivación para fundamentar o explicar el conocimiento parte del miedo al error que presupone una diferenciación y una barrera entre el sujeto y su objeto; con ello se impone la tarea de asegurar esta relación, ya sea explicando cómo es que sujeto y objeto coinciden, o bien, justificando la fiabilidad del intermediario entre sujeto y objeto. 2) Ante la insuficiencia para resolver la brecha epistemológica entre el hombre y el mundo. Algunas de estas teorías, por ejemplo, la teoría trascendental kantiana con su distinción entre fenómeno y cosa en sí, niega el conocimiento de lo en sí con lo que inevitablemente nos conduce al escepticismo.

En el capítulo II advertimos cómo cualquier filosofía que esté motivada por evitar el error sólo se hallará justificada si el saber y el objeto (ser) no coinciden. Así, a partir de esta distinción propia de las filosofías a las que hemos denominado proyecto epistémico moderno, hemos descubierto otras tesis problemáticas que revelan el mismo miedo al error:

1) La primera de ellas caracterizaba al conocimiento como un instrumento o medio por el cual buscamos apoderarnos de lo absoluto o del en sí de la cosa, su contrasentido se revela, en cuanto nos percatamos de que la aplicación de un instrumento o medio no deja a ésta tal y como es para sí (en sí misma), sino que la modela y la altera. Por esta razón, Hegel rechaza cualquier método o propedéutica al conocimiento, en cuanto busca asegurar una relación que en principio no está amenazada. Se puede argumentar que la dialéctica fenomenológica es el método hegeliano, sin embargo, no creemos que sea la mejor forma de entenderlo, si bien la fenomenología expone argumentos y sigue un tipo de estrategia argumentativa, Hegel es muy puntual cuando niega cualquier tipo de examen previo o principio que fundamente el discurso filosófico. La dialéctica hegeliana es una estrategia argumentativa, según la hemos tratado aquí, pero también un proceso de la experiencia de la conciencia que implica el desarrollo de acuerdo a su propia pauta. Hegel se opone a

cualquier proyecto de fundamentación, es decir, Hegel sostiene que no necesitamos de un principio que sea epistemológicamente seguro, verdadero o autoevidente –como el principio cartesiano del ego-. Lo que no implica que la filosofía no tiene o deba carecer de presupuestos, es decir, condiciones previas para su desarrollo, se trata de que nos percatemos de que los tenemos y, a partir de ello, de mostrar en el desarrollo la justificación que nos proporciona la experiencia misma, con el fin de evitar que la verdad de la totalidad dependa de un principio inicial indemostrable. Para Hegel la filosofía no se puede justificar solamente con la deducción a partir de un principio, el comienzo no puede contener implícitamente lo que sólo el desarrollo logra. El desarrollo y el resultado es lo que justifica todo el proceso por esto es necesaria la exposición sistemática.

2) La segunda tesis sostenía la diferencia entre nosotros como sujetos cognoscentes y el conocimiento que tenemos del objeto, es decir, la distinción entre el saber y verdad, entre el conocimiento que tenemos del objeto (saber) y el objeto de conocimiento en sí mismo. Con lo cual el conocimiento parece ser sólo *la reflexión de la conciencia en sí misma, una representación no de un objeto, sino sólo de su saber de aquel primero*. La modificación que Hegel realiza sobre este esquema consiste en la eliminación de un cosa que trascienda esta relación, como cosa en sí; de tal modo que la pauta por la cual la conciencia se prueba así misma, ya no es un elemento externo a la conciencia sino parte de ella. El problema del comienzo de la filosofía y la cuestión de si el comienzo debe adoptar la forma de una proposición fundamental, se recoge en la noción de sistema. Si caracterizamos la noción de sistema como la organización del conocimiento bajo una idea o principio, estamos tratando con una organización subjetiva, y es justo este tipo de sistematicidad la que Hegel busca evitar. La cuestión de cómo una filosofía puede constituir un sistema y cuál ha de ser el principio único que articule tal sistematicidad se presenta como una cuestión por resolver en la filosofía hegeliana. Para Hegel será la razón y no el entendimiento la que proporcione la justificación interna. Ahora bien, la tarea de la filosofía como búsqueda del auténtico conocimiento, significa para Hegel realizar el trabajo por el cual se llegue a un sistema de saber que cumpla con el requisito del fundamento y el de la interrelación de los elementos en el todo. Como vimos en el capítulo III Hegel desarrolla la idea de un sistema como autoexposición de la experiencia de la conciencia en una totalidad objetiva (el espíritu); como un todo apoyado en sí mismo que no tiene fundamento alguno fuera de sí sino que se

da su propia pauta a partir de la cual hace experiencia de sí. Esta noción de sistema contiene la exigencia de que el aparato conceptual con el que se está pensando coincida con el objeto del pensamiento, de no ser así se cumpliría la exigencia del comienzo pero no con la del desarrollo. Por esta razón, Hegel se opone a cualquier proyecto que aisle su aparato conceptual limitando con ello el desarrollo de sus determinaciones.

3) La tercera tesis aseguraba la distinción y separación entre nuestro conocimiento del objeto y lo absoluto comprendido como lo en sí, lo real. Como vimos en el apartado IV, pensar el conocimiento como separado de lo absoluto y a la vez como real, es decir, pensar el objeto como cualitativamente distinto de lo absoluto resulta equívoco porque de ello se desprende la tesis que afirma que nuestro conocimiento sin ser de lo absoluto es, sin embargo, real. En este caso la realidad del objeto que conocemos ya no depende del objeto en sí mismo (ser) ni está definido por el éxito de la relación entre nuestra conciencia (conocer) y el ser (objeto), es decir, la realidad del conocimiento que obtenemos se convierte en un problema, en cuanto entre la conciencia y el objeto se alza una barrera que posibilita la duda sobre la relación efectiva entre éstos dos (escepticismo), por esta razón, podemos afirmar que la relación entre conciencia y objeto no garantiza que conozcamos el objeto como es en sí mismo. Hegel concluye que el conocimiento caracterizado de este modo al establecer el conocimiento como fuera del absoluto, lo deja también fuera del ámbito de lo real. La concepción de lo real que brindan estas nociones deja al sujeto idealmente desvinculado de lo real efectivo. Hegel sostiene la inadecuación de este proyecto y muestra, en su fracaso, la necesidad de pensar una nueva concepción de las condiciones indispensables para que se dé la experiencia de lo real. Por esta razón, fue necesario detenernos en la categoría de experiencia, como vimos, Hegel niega la separación entre nuestra experiencia y la realidad. Hegel no está pensando las condiciones necesarias y suficientes para toda experiencia posible, él hace fenomenología, y en la *Fenomenología* nos ofrece una descripción sistemática de la experiencia que hace la conciencia. La noción de experiencia que Hegel utiliza no describe el procedimiento por el cual recibimos datos sensibles, ni por el cual recibimos impresiones de los sentidos así como tampoco es una descripción de la acción del entendimiento por la cual determina sus objetos. Para él la experiencia es de la conciencia, dejamos de ser *observadores* para ser *autores*, se trata de

un desarrollo donde la conciencia y el objeto se codeterminan. La experiencia de la conciencia siempre es de lo real, no se circunscribe a la subjetividad. Para Hegel carece de sentido hablar de realidad absoluta al margen de la conciencia, así como establecer la realidad absoluta como el límite de nuestra experiencia. En vez de oponer radicalmente realidad y apariencia, Hegel recurre a una nueva forma de comprender la experiencia como fenomenológica. La noción de experiencia que Hegel sostiene es una noción general sobre el modo en que la conciencia se realiza, vive, no se limita a una caracterización a partir de la preocupación por el conocimiento, la experiencia implica otros ámbitos: el práctico, el moral, el religioso, el estético.

4) La cuarta tesis mantenía la distinción o ambigüedad entre un verdadero absoluto y “otra” verdad, la cual se circunscribe a un conocimiento que no conoce el ser en sí, y que pese a ello, es verdadero. La concepción crítica sostiene que el conocimiento nunca puede conocer el absoluto y, sin embargo, puede ser verdadero. Como vimos en el capítulo V, en este caso, la verdad ya no depende del objeto, ni de si está definida por el éxito de la relación entre el conocer y el ser (objeto) sino que se *confina al conocer mismo*. Este tipo de investigación se ocupa de la validez de las pretensiones de conocimiento, de investigar qué convierte a las pretensiones de conocimiento en válidas y de determinar el grado de validez última al que pueden aspirar. Lo interesante de este presupuesto es una de sus conclusiones más importantes: que posibilita una concepción del conocimiento como representacional. Esta sostiene que el conocimiento ha de considerarse como la correcta representación (ya sea un fenómeno, idea, impresión) de una realidad independiente que sólo es posible aprehenderla por medio de un instrumento o medio. El objeto de mi representación coincide con aquello independiente de mi saber, es decir, la relación depende de la congruencia entre ambas partes a partir de un método fiable que genera una confianza bien fundada. El supuesto que subyace a la totalidad de esta operación es que la certeza es algo que podemos generar nosotros mismos en tanto que este proyecto se confina a evaluar el conocimiento independientemente de las condiciones que nos vinculan con el ser o él en sí, ya que en principio éste permanece como incognoscible. Para Hegel el conocimiento siempre es del ser y la verdad no es ni un criterio ni propiamente una teoría, para Hegel el conocimiento es verdadero porque es del ser. Si bien es cierto que Hegel

considera la verdad proposicional sobre nuestro conocimiento de objetos en cuanto *conocemos que* el mundo es de tal modo y de tal otro, la verdad que a él le interesa es la verdad filosófica. Aquella que introduce la noción del conocimiento como experiencia de la conciencia, como un conocimiento práctico en cuanto *conocemos cómo*, es decir, la reflexión de la conciencia sobre sí misma y sobre sus significaciones. La filosofía, de este modo, consiste en el esfuerzo, en la actividad por la cual se desarrolla y se alcanza la verdad y no un resultado como una teoría acabada. La verdad filosófica para Hegel, no es conocimiento de algo que está ahí, frente al sujeto, sino conocimiento como autoconciencia. Lo que no implica en este caso, un subjetivismo como saber que está autodelimitado, por el cual los conocimientos (en cuanto representaciones) pueden ser identificados y validados independientemente del absoluto o del en sí. La verdad no es un simple modo de decir que el absoluto es lo real, sino una tesis ontológica sobre el modo de ser de lo real. Es una tesis que sostiene que la realidad o lo absoluto es autoconciencia. La verdad no es la correspondencia entre nuestro conocimiento (representación) del objeto y el objeto en sí mismo. La verdad es el desarrollo conceptual que comprende la totalidad de lo real, es decir, es el modo por el que concebimos el mundo como una totalidad absolutamente mediada; porque no hay algo así como lo real en sí o la cosa en sí más allá de nuestra experiencia, en cuanto nuestra experiencia es siempre de lo en sí, del absoluto.

Ahora bien una vez que hemos concluido cada uno de los capítulos de esta tesis. Expondremos por qué el examen fenomenológico de la filosofía hegeliana resulta relevante y necesario para pensar el conocimiento. Esto a partir de su crítica al proyecto moderno y a partir de su incorporación de la negatividad como carácter decisivo del desarrollo de su sistematicidad.

Como vimos a lo largo de este trabajo, la investigación filosófica de la modernidad dedicó gran parte de sus esfuerzos a enfrentarse al problema del escepticismo. La exigencia de una ciencia (*Wissenschaft*) que fundamentara y asegurara la relación por la cual conocemos se imponía como una necesidad. Los candidatos que se comprometieron a resolver este problema fueron muchos (Descartes, Loche, Hume, Kant, etc.), todos ellos formularon alguna explicación sobre cómo se lleva a cabo esta relación. En la lectura hegeliana de este proyecto, todas estas explicaciones son formas (figuras) de la conciencia,

Hegel también les llama manifestaciones, apariciones, o el saber que *aparece* (*Erscheinung*). ¿Qué quiere decir esto? Que todas ellas son sólo momentos de la experiencia por la que la conciencia se reconoce como autoconciencia, razón y espíritu. Todas ellas son momentos de este recorrido porque no logran responder a esta exigencia, en cuanto, parten de presupuestos problemáticos. Sobre la posibilidad de llevar a cabo esta exigencia de una ciencia, Hegel nos dice en la Introducción que “la ciencia no puede rechazar un saber no verdadero sin más que considerarlo como un punto de vista vulgar de las cosas y asegurando que ella es un conocimiento completamente distinto y que aquel saber no es para ella absolutamente nada, ni puede tampoco remitirse al barrunto de un saber mejor en él mismo” [PhG, pág., 53].

Si nos tomamos en serio esta exigencia se presenta como necesario revisar estas explicaciones como posibles explicaciones, es decir, se nos impone cuestionarlas, analizar sus presupuestos e indagar en sus conclusiones. Un auténtico escepticismo debe poder ser escéptico acerca de sí mismo, debe considerarse como una figura, como una apariencia más⁴⁷. En esto consiste la estrategia hegeliana y la grandeza de su proyecto; una teoría que pueda afirmarse como una auténtica *Wissenschaft*, será aquella teoría que nos ofrezca una explicación adecuada sobre el conocimiento ya no más como una reafirmación o refinamiento de otras teorías, sino aquella que pueda producir algún tipo de evaluación sobre qué tipos de razones debemos aceptar (para creer o para actuar), en este caso, para comprender qué sea el conocimiento. Además de saberse ella misma como una figura más que demanda una permanente atención crítica sobre los presupuestos y los procesos formativos a partir de los que tal conocimiento puede surgir. La *Fenomenología* es la realización de este proyecto, ella es el recorrido de estas figuras consideradas como apariencias de conocimiento o en otros términos como saber no real. Como vimos, Hegel lleva a cabo el examen del conocimiento no a partir de la crítica de una teoría específica sino de los presupuestos y condiciones de toda teoría sobre el conocimiento (en este sentido su estrategia crítica es del tipo teórica). Por esta razón, para Hegel resulta absurdo partir de un método o principio que haga abstracción de estos presupuestos y condiciones. Para Hegel el examen debe partir de las explicaciones que encontramos en el momento en que

⁴⁷ Pinkard, *Hegel's Phenomenology. The sociality of Reason*, capítulo I.

hacemos la investigación, debe tener algún *comienzo*. La dialéctica hegeliana según la describimos en el apartado IV, como una lógica de la inadecuación, funciona como el tipo de evaluación que requerimos para satisfacer la exigencia de *la ciencia*. Ésta al poner en cuestión no sólo las figuras de la conciencia sino la pauta del examen a partir de la cuales nos percatamos de esta inadecuación se nos mostró como el camino de la duda o de la desesperación.

Hegel recurre a este tipo de argumentación –lógica de la inadecuación– porque no está tratando de ofrecer o demostrar cuáles son las condiciones necesarias o innegables de la experiencia, del conocimiento, etc.; sino que busca desarrollar una teoría adecuada sobre el conocimiento que nos permita justificar apropiadamente estas condiciones o propiedades que en un primer momento parecen innegables. La dialéctica de la experiencia de la conciencia busca explicar el cambio de una teoría a otra, el cambio de valor de unas condiciones para el conocimiento a otras. Por ello, propone alternativas figuras de la conciencia y diferentes pautas que requieren distintos conjuntos de condiciones al parecer innegables; es decir, pone en cuestión la necesidad de cualquier característica *a priori* para determinar qué sea el conocimiento. Toda condición está sujeta a cambio por lo que no puede permanecer fuera del proceso por el que la conciencia hace experiencia. Por esta razón, toda teoría sobre el conocimiento debe poder explicar cómo determinadas propiedades, elementos, rasgos, características, mecanismos realizan la meta que se propone, en este caso el conocimiento. La explicación hegeliana es escéptica en cuanto niega el carácter absoluto de una pauta, de un criterio para determinar las condiciones del conocimiento y la realización del mismo; y en cuanto, pone en movimiento este desarrollo y elimina el rasgo problemático que implica el fracaso de una teoría para poder explicar el fenómeno del conocimiento. La duda y el error son condiciones del conocimiento.

El problema de fondo del proyecto epistémico moderno sobre el conocimiento radica en la oposición e inadecuación entre las dos tesis fundamentales que este proyecto pretende sostener; por una parte sostiene que a) el conocer o saber está autodelimitado en tanto que los conocimientos pueden ser identificados y validados independientemente del absoluto (comprendido como lo real) y por otra; que b) este saber o conocer representa un mundo externo o lo efectivamente real. El problema es que partiendo de la distinción

definitiva entre el saber y el objeto (ser), el saber (b) no puede explicar su adecuación o inadecuación en tanto que (a) (en tanto que el conocimiento se concibe como independiente de lo absoluto, de lo real). Este modelo nos muestra que si aceptamos la pauta del proyecto epistémico moderno: (a) pronto nos encontramos con que tal pauta no se ajusta o se aplica a (b), por lo que entra contradicción consigo mismo. El problema de la forma de conocimiento que propone el proyecto epistémico moderno radica en la inadecuación a su propia pauta. Es por esta razón que para Hegel carece de sentido considerar algo como conocimiento verdadero sin relacionarlo con los procedimientos por los cuales la conciencia puede establecerlo como tal (la experiencia). En la medida en que haya alguna inadecuación entre el conocimiento y el objeto (ser) cabe distinguir ese objeto tal como es para nosotros de su modo de ser en sí (duplicación del objeto). Pero cuando todas estas inadecuaciones han sido superadas, aquella distinción deja de tener sentido (saber absoluto). Por ello se presenta como necesario adentrarnos en el conocimiento, en la ciencia de la experiencia de la conciencia (la realización del camino hacia el saber), en la investigación sobre el modo en que se establece esta relación y sus manifestaciones concretas; en el cómo conocemos y no en el intento de justificar de que de hecho conocemos.

La crítica a este proyecto se dirige no tanto a su análisis de las facultades para conocer sino al proyecto que sólo se ocupa de la validez de las pretensiones del conocimiento. Hegel haya en el corazón de este proyecto al fundacionismo, el cual sostiene que la ciencia/filosofía necesita de una disciplina rigurosa que controle las credenciales de todas las pretensiones de verdad. De modo que toda pretensión de ciencia será válida si y sólo si sus hallazgos superan este examen previo. Sólo la filosofía comprendida como teoría del conocimiento puede justificar qué convierte a nuestras pretensiones de conocimiento en válidas y a qué grado de validez última podemos aspirar. Hegel sostiene que este análisis previo no es necesario porque no acepta que existan verdades o hipótesis (casos escépticos, e.i. sueño) que trasciendan a toda evidencia posible, para Hegel no existe una realidad o mundo ulterior que estaría por detrás del mundo que sí podemos conocer y que podría ser distinto a nuestro mundo. Para él, nuestro mundo, el mundo que podemos conocer es el único mundo. Al desaparecer las propiedades trascendentes a toda evidencia (experiencia)

se elimina la exigencia que trataba de explicar el abismo entre evidencia y verdad; por esto para Hegel resulta necesario que abandonemos la exigencia que la epistemología tradicional se imponía, ya no es necesario asegurar una relación que en principio no se ve amenazada.

Para Hegel *superar* este proyecto significa dos cosas, en primer lugar, nos invita a abandonar cualquier tipo de fundacionismo. Es decir, no necesitamos justificar ni fundamentar por medio de un principio o un mecanismo nuestra relación con lo en sí, con el mundo. En segundo lugar, busca ir más allá de cualquier teoría que caracterice el conocimiento como la correcta representación de una realidad independiente (externa). Esta caracterización del conocimiento impone una concepción mecanicista del conocimiento, es decir, impone una explicación de tipo mecánica al concebir el conocimiento como una capacidad. De modo que el conocimiento depende de una cierta relación entre lo que está afuera (lo en sí, lo real) y ciertos estados internos (conciencia) causados en nosotros por esa realidad externa. Hegel cava más profundo y nos muestra cómo esta concepción se deriva de absolutizar la escisión entre ser y pensar, entre conciencia y objeto. Así, una vez que aparece en escena la duda que cuestiona esta relación (escepticismo) se nos impone la exigencia de caracterizar al conocimiento como medio o instrumento con el fin de asegurar esta relación. Consecuentemente, el verdadero conocimiento no consiste en la simple congruencia entre la conciencia y el objeto, donde la congruencia tiene que llegar a través de un método fiable generando una confianza bien fundada. Por esta razón, sostenemos que Hegel no tiene propiamente un método, en cuanto no parte de esta concepción del conocimiento. Es decir, no tiene por qué asegurar esta relación ya que, una vez, incorporada la duda y el error como parte del proceso del conocimiento, éste no tiene que generar una confianza ni ningún tipo de mecanismo fiable que asegure esta relación porque en principio ésta no se ve amenazada. El proyecto epistémico moderno busca por medio de diversas operaciones de la subjetividad generar la certeza que el escepticismo había puesto en duda. Pero si Hegel tiene razón, el camino hacia la certeza no podría estar sólo en la subjetividad sino en la experiencia por la que la conciencia hace suyo su objeto, en el ámbito del absoluto.

Como hemos visto a lo largo de este trabajo, la crítica de Hegel estuvo motivada por una cierta aversión a las consecuencias de este proyecto, en especial, al escepticismo, y por otra, por una fuerte afinidad a no desechar las nociones propias de su época sino a transformarlas en una nueva alternativa, ello explica la incorporación del escepticismo en su propio sistema. La cuestión de cómo caracterizar esta realidad ya vimos que representa un problema. Hegel en su preocupación por ir más allá de las formulaciones subjetivistas acaba por hablar de experiencia de la conciencia. Lo importante del examen hegeliano consiste en el significativo cambio del centro de gravedad de lo que hay que tomar como punto de partida, ni del sujeto ni del objeto, sino en la relación de ambos (experiencia). Para Hegel el fenómeno central del conocimiento: la experiencia, resulta ininteligible bajo la interpretación del proyecto moderno. El análisis hegeliano que aquí presentamos en cuanto examen de los presupuestos que le dan forma a este proyecto es fundamental y necesario porque cuestiona fuertemente las motivaciones de este proyecto y posibilita la aparición de otro proyecto que pone el énfasis en la praxis. Así una vez que hemos mostrado las contradicciones del proyecto epistémico moderno se presenta como una exigencia buscar otro modelo más adecuado para caracterizar el conocimiento. Además de que se muestra como el único lugar para una ofensiva crítica contra el escepticismo, en la perspectiva de un análisis satisfactorio del conocimiento que tuviera el efecto de desvelar los errores del razonamiento escéptico. Una vez introducida la idea del conocimiento como autoconocimiento (en cuanto, experiencia) el fundacionismo resulta innecesario si partimos de la tesis de que nuestra relación con lo real está justificada por la forma en que hacemos experiencia y no en un principio que justifique la validez de nuestro mecanismo representacional de lo real. Nuestra relación con el mundo ya no depende de un mecanismo, hemos dejado de ser *observadores* para ser *agentes* del mundo.

A pesar de su ruptura radical con la tradición moderna, podemos sostener que Hegel todavía está en continuidad con ella, en cuanto, conserva la exigencia de pensarnos como agentes conocedores. En lugar de buscar una imposible justificación fundacional del conocimiento o de seguir indagando sobre una total claridad reflexiva de las bases de nuestras creencias, Hegel se apropia de estos rasgos negativos y nos muestra su aspecto positivo para el conocimiento. Con lo cual nos ha llevado más allá del terreno de la mera

pregunta por el conocimiento al mostrarnos que el conocimiento no es exclusivo de la subjetividad particular humana sino el proceso por el cual se desarrolla la realidad como autoconciencia, es una cuestión ontológica. Así una vez superadas las ilusiones de desvinculación entre ser y conocer, Hegel nos ha propuesto una concepción del conocimiento que nos hace agentes y que no niega aspectos de la realidad como la duda, el error y la negatividad sino que los incorpora. Por estas razones, sostenemos que la pregunta por el conocimiento, desde la lectura hegeliana, resulta tener más interés que el meramente histórico.

Bibliografía

A. Textos de Hegel

Hegel G. W., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, ed. y notas Valls Plana, Madrid, Alianza, 1999.

Hegel, G. W., *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, México, FCE, 2006.

Hegel, G. W., *Fenomenología del espíritu*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Valencia, Pretextos, 2006.

Hegel G. W., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tomo III, trad. Wenceslao Roces, México, FCE, 2002.

Hegel, G. W., *Relación del escepticismo con la filosofía*, trad. María del Carmen Paredes, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.

B. Bibliografía citada

Aristóteles, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994.

Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas y otros textos*, trad. y notas por e. López y M. Grana, Madrid, Gredos, 1987.

Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, trad. Félix Duque, Madrid, Tecnos, 2008.

Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, FCE, 1999.

Kant, I., *Crítica de la razón pura*, trad. de Pedro Ribas, Madrid, Taurus, 2006.

C. Bibliografía consultada.

Bataille, G., *Escritos sobre Hegel*, Madrid, Arena, 2005.

Beiser, F., *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge: Cambridge University, 1993

Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Tomo II, Barcelona, Herder, 2001.

Dancy, J., *Introducción a la epistemología contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1993.

- Derrida, J., *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1989.
- Descartes, R., *Discurso del método*, trad. Manuel García Morente, Madrid, Tecnos, 1990.
- Forster, Michael N., *Hegel and skepticism*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 1989.
- Gadamer, H. G., *La dialéctica de Hegel*, traducción de Manuel Garrido, Madrid: Cátedra, 1979.
- Henrich, D., *Hegel en su contexto*, trad. y notas Jorge Aurelio Díaz, Caracas, Venezuela: Monte Ávila, 1990.
- Henrich, D., *Between Kant and Hegel: lectures on German idealism*, edited by David S. Pacini, Massachusetts: Harvard University, 2003
- Hyppolite, J., *Génesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel*, trad. Francisco Fernández Buey, Barcelona, Península, 1974.
- Kant, I., *Prolegómenos a toda metafísica del futuro: observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, trad. Julián Besteiro y A. Sánchez Rivero, Buenos Aires, Losada, 2005.
- Kaufmann, W., *Hegel*, trad. M Víctor Sánchez de Zavala, Madrid: Alianza, 1972
- La controversia de Hegel con Kant: II Congreso Internacional*, 13-16 de mayo de 2002, Sociedad Española de Estudios sobre Hegel, Mariano Álvarez Gómez, Ma. del Carmen Paredes Martín, eds. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2004
- Longuenesse, B., *Hegel's critique of metaphysics*, trad. Nicole J. Simek, Cambridge: Cambridge University, 2007
- Nancy, J., *Hegel. La inquietud de lo negativo*, Madrid, Arena, 1997.
- Palmier, J., *Hegel*, México, FCE, 2006.
- Philosophical Skepticism*, edit. Charles and Robilin Meeks, Oxford, United Kingdom, Blackwell, 2003.

Pinkard, T., *Hegel's Phenomenology. The sociality of Reason*, U.S.A, Cambridge University Press, 1996.

Podetti, A., *Comentario a la introducción a la Fenomenología del espíritu*, Biblos, Buenos Aires, 2007.

Taylor, Ch., *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Taylor, Ch., *Hegel*, trad. Francisco Castro Merrifield, Carlos Mendiola y Pablo Lazo, México, Anthropos, 2010.

Taylor, Ch., *Argumentos filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*; trad. Fina Birules Bertran, Barcelona: Paidós Iberica, 1997.

The age of German idealism, Ed. Robert c. Solomon and Kathleen m. Higgins, London: Routledge, 1993.

The Nature of truth: classic and contemporary perspectives, edit. Michael P. Lynch, Cambridge, Massachusetts, 2001.

Solomon, R., *In the spirit of Hegel: a study of G.W.F. Hegel's Phenomenology of spirit*, New York: Oxford University, 1983.

Stroud, B., *El escepticismo filosófico y su significación*, México, FCE, 1991.

Stroud, B., Argumento trascendentales, en *Argumento trascendentales*, México: UNAM, 1999.

——— (1983). "Kant and Skepticism" in M. Burnyeat (ed.), *The Skeptical Tradition*. Berkeley: University of California Press.

Westphal, M., *History and truth in hegel's phenomenology*, New York: Humanities press international, 1979.

Williams, B., *Descartes: el proyecto de la investigación*, México, UNAM, 1995.

Williams, M., *Unnatural doubts: epistemological realism and the basis of skepticism*, Princeton, N.J. : Princeton University, 1995.