



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

EL PROYECTO DE UNIFICACIÓN DE HEGEL
EN LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU*

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
MARÍA ROSA LOA ZAVALA

TUTOR
JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., NOVIEMBRE 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

ÍNDICE

Introducción [5]

1. El sujeto en el idealismo alemán [10]

1.1 El idealismo alemán [11]

1.2 El Yo trascendental de Kant [11]

1.3 El Yo igual a Yo de Fichte [14]

1.4 El Yo de Schelling [17]

2. Figuras de la Consciencia (*Subjekt*) [20]

2.1 Las figuras de la consciencia [22]

2.1.2 Sujeto, subjetivo y subjetividad [24]

2.2 La formación negativa de la consciencia [31]

2.2.1 Figuras de la consciencia individual [32]

2.2.2 Figura de la consciencia histórica [38]

3. Movimiento dialéctico (*dialektische Bewegung*) [43]

3.1 El método dialéctico [48]

3.1.1 La interpretación de Kojève [49]

3.1.2 La ruptura de lo dado [56]

3.2. La determinación negativa de la dialéctica [60]

4. Experiencia (*Erfahrung*) [61]

4.1 La experiencia en el camino del conocimiento [62]

4.2 La experiencia (*Erfahrung*) de las figuras de la consciencia (*Subjekt*) [66]

4.2.1 El lapso de la experiencia [68]

4.2.2 El movimiento dialéctico de la experiencia (*Erfahrung*) [70]

4.3 La metafísica de la experiencia [71]

4.3.1 La historicidad de la subjetividad a través de la *vida* [72]

4.3.2 La fenomenología del espíritu [74]

5. Conclusión [76]

6. Bibliografía [80]

La necesidad de la filosofía surge cuando el poder de unificación desaparece de la vida de los hombres, y los opuestos pierden su viva relación e interacción y cobran autonomía. En esta medida la necesidad de la filosofía es una accidentalidad, pero en la escisión dada, es el intento necesario de superar la contraposición de la subjetividad y la objetividad cristalizadas y concebir el ser devenido del mundo intelectual y real como un devenir, su ser como productos y, por consiguiente como un producir.

G.W.F. Hegel

Introducción

El proyecto de unificación de Hegel es un trabajo que tiene como objetivo presentar el análisis de tres conceptos fundamentales de la filosofía hegeliana, los cuales se desarrollan en la obra del filósofo suabo titulada *Fenomenología del espíritu* (*Fenomenología del espíritu*)¹ de 1807. En ella dichos conceptos se presentan de un modo germinal, sin embargo, son las bases para su sistematización posterior.

Aunque es bien cierto que hay muchos trabajos que exponen esta temática no encontramos una lectura que brinde -especialmente al estudiante no versado en el tema- una perspectiva que condense el núcleo de esta filosofía. Existen análisis detallados de la obra en sí misma, siguiendo paso a paso cada capítulo, así como también, textos que trabajan los grandes problemas que la *FE* ofrece a la historia del pensamiento moderno. Igualmente vemos escritos que interpretan conceptos nodales de la misma y en el marco de toda la obra filosófica de Hegel. Sin embargo no hallamos una lectura que simplifique el desarrollo general del sistema elaborado por Hegel, al tiempo que exponga la articulación de sus características particulares.

Este trabajo está construido en torno a este propósito y, es el resultado de un análisis detallado de tres conceptos nodales del sistema hegeliano así como la comprensión de la interacción entre ellos, desplegados por Hegel en la *FE* y que, configuran el núcleo de su sistema filosófico, a saber, el proyecto de unificación. Dichos conceptos son denominados aquí como *Figuras de la consciencia (Subjekt)*, *Movimiento dialéctico (dialektische*

¹ A lo largo de este trabajo se utilizará la abreviación *FE* (*FE*) para nombrar a esta obra. El motivo de dicha elección es de carácter totalmente pragmático, dada su condensación.

Bewegung) y *Experiencia (Erfahrung)*. Cada uno de los cuales se extenderá en capítulos independientes; lo que permite desarrollar una exposición elemental de dichos conceptos, aunque no sin olvidar que se trata de un tronco de ideas que se congregan en el horizonte de la metafísica hegeliana.

Para hablar del proyecto de unificación es necesario establecer los elementos que la posibilitan, es decir que, para unificar algo debemos partir de que este algo se encuentra escindido. En el caso del proyecto de unificación de Hegel, la escisión es una herida propia de la modernidad, la cual, se puede plantear en términos generales como la separación del sujeto (o consciencia) con la realidad (o el mundo). Dicha separación ocasionó que la balanza se inclinara ante la emergente figura del hombre moderno, que se coloca en el centro de toda interpretación posible del mundo; como comenta Eduardo Álvarez (2013: 14) al señalar que “se refleja en el terreno intelectual -es decir, en la filosofía- la compleja tendencia de transformación económica y social de la sociedad europea, que promueve la iniciativa del individuo y el nacimiento del liberalismo en el cuadro más general del desarrollo del capitalismo” Esta condición surge de la necesidad de reafirmar al sujeto como una entidad activa, capaz de conocer -y por tanto transformar- la realidad de su existencia presente, enfrentándose así al discurso dogmático del último periodo de lo que se conoce como la Edad Media.

La valoración del sujeto como centro de comprensión y elaboración del mundo se convertirá en el eje de la filosofía de la modernidad ,que puede reconocerse en la historia de la filosofía a partir de Descartes y que, sin duda alguna, se encontrará en el contexto contemporáneo a Hegel. De ahí que la filosofía hegeliana tenga como directriz la necesidad de reintegrar la relación entre el sujeto y lo otro, para dar cuenta de la correlación que conserva y revitaliza la existencia histórica del hombre. Tal proceso se desarrolla a partir de

la historicidad del concepto de *Figuras de la consciencia (Subjekt)*, el cual se involucra con la realidad a partir del *dialektische Bewegung* que trae como resultado, una fenomenología de la realidad *Experiencia (Erfahrung)*.

En este trabajo se elabora un análisis dinámico de las relaciones que vinculan los tres conceptos antes mencionados y que sostienen el sistema filosófico de Hegel. Concentrándose en los primeros cuatro capítulos de la obra, pues es justo en estos donde el filósofo describe con claridad la correlación entre estos tres conceptos.

Se presenta, por un lado, el análisis de cada uno de ellos bajo un orden que sirva de correlato a su jerarquización, y por otro, muestra la correspondencia dialéctica entre sí, de forma que, se podrá observar -como en un laboratorio- la lógica que envuelve la filosofía dialéctica e histórica de Hegel.

Con Hegel, uno siempre tiene la sensación, de que lentamente se está descubriendo, atravesando y describiendo una especie de sinfonía que se valora no tanto por sus notas alegorizadas como por su sorprendente desarmonía y discontinuidad. El detalle interminable es la marca de la obra de Hegel de la cual la fenomenología es su gran logro. El tema subyacente de la *Fenomenología del espíritu (FE)* es la desustancialización de todo argumento filosófico, a favor de una reflexión dialéctica, la cual a su vez se basa en la necesidad humana de comprender la realidad en su transformación. Para hacer la descripción de esta experiencia, Hegel aporta una inusual aptitud para enfrentarse a una variedad de tesis muy aglomeradas y agruparlas meticulosamente. A veces la dificultad del estilo sinuoso del filósofo suabo es tan exigente que cuesta trabajo seguirlo, pero es justamente por esta complejidad que su trabajo filosófico goza de plena salud aún en nuestro siglo, porque permite a sus intérpretes y comentaristas encontrar un brote fresco de imágenes dentro de su abundante sistema de ideas.

El trabajo filosófico de Hegel se desarrolló a lo largo de toda su obra filosófica y es especialmente en *Ciencia de la lógica* donde se manifiestan con toda claridad y extensión los principales conceptos de la filosofía hegeliana. Sin embargo, dichos conceptos tienen un punto inicial en el trayecto filosófico de la negatividad hegeliana y ese punto es la *Fenomenología del espíritu*.

El empeño hegeliano expresado en la *FE* consiste en traer a la discusión lo absoluto a partir de lo aparente, mediante el ejercicio negativo de la consciencia en el que la atención se centra en la experiencia de ésta. Gira alrededor de los hechos y eventos que atestigua la propia consciencia y no sobre la sustancia subjetiva o la sustancia objetiva, es decir, sobre el sentido definitivo expresado en lo concreto y no sobre conceptos abstractos que deberían suponerse contenidos en lo presente: “es llamado una ‘fenomenología’ porque trata del modo de cómo las cosas aparecen a la consciencia o a las formas de la consciencia.” (Taylor, 2010:112) Es decir, que aborda los problemas metafísicos de la filosofía, a partir, de la experiencia vívida y dinámica de su concepto de consciencia. Esa es la singularidad que otorga la *FE* (*FE*); utilizar un discurso experiencial para desarrollar la metodología dialéctica de la realidad en su totalidad, generando un nuevo modelo de acceso al conocimiento.

Es esta característica la que justamente ha llevado a un sin fin de comentaristas e intérpretes a fijar su atención en esta obra de juventud, donde Hegel vertió el modelo primordial de su sistema dialéctico a través de la frescura y el entusiasmo de su tiempo.

El presente trabajo se divide en cuatro capítulos; el primero de ellos refiere el desarrollo del concepto de sujeto o yo en la tradición de la filosofía idealista alemana, tomando como referentes principales a Kant, Fichte y Schelling, respectivamente. Le sigue el capítulo dedicado al concepto de *Figuras de la consciencia (Subjekt)*; donde se presenta una

exposición general de concepto, que enmarca el desarrollo de las figuras de la consciencia, para discutir las características propias del concepto hegeliano, el cual, se manifiesta primordialmente como un concepto desustancializado, negativizado y en movimiento.

En un tercer capítulo se expone, de forma general, el método dialéctico en la *FE (FE)*, describiendo la dialéctica como el ritmo propio de la realidad, afinando la reflexión como negatividad, la cual conforma el matiz primordial de su sistema. En el cuarto capítulo, se expone la relación que *Figuras de la consciencia (Subjekt)* y *Movimiento dialéctico (dialektische Bewegung)* juegan en el marco de la categoría de *Experiencia (Erfahrung)*, donde la experiencia se reconfigura significativamente con respecto a ambos conceptos. Para finalizar con una conclusión que enmarca la síntesis de cada uno de estos tres conceptos en su mutua interacción.

La ventaja que presenta este trabajo es la de mostrar la dinámica de movimiento que existe entre dichos conceptos. En principio porque se ofrece una revisión histórica, lo que posibilita ubicar los alcances propios de su pensamiento, así como ofrecer una clara definición de los conceptos y sus posibles interpretaciones, retomando las reflexiones del filósofo suabo desde su obra y también desde sus comentaristas.

1. El Sujeto en el idealismo alemán.

En el presente apartado se elabora una revisión general de la historia del concepto de sujeto en el marco del idealismo alemán, para situar el punto de partida desde donde Hegel construye su concepto de *Figuras de la consciencia (Subjekt)* (figuras de la consciencia).

René Descartes (Cfr. Descartes, 1644) en el siglo XVII, inaugura el concepto de sujeto propio de las reflexiones del periodo de la modernidad, convirtiéndose en la piedra angular de la preocupación y la comprensión general del mundo. La importancia que adquiere este concepto responde a dos elementos significativos, el primero de ellos, representa los elementos materiales, es decir, la transformación económica y política por la que atraviesa Europa, con la germinación de los principios tecnológicos y económicos del modelo hegemónico del capitalismo (Cfr. Hobswan, 1962). El segundo, representa los elementos ideológicos, es decir, la crítica frente al modelo ortodoxo de la Edad Media que se mantenía en las universidades y que, a través de ciertos dogmas infranqueables, impedía el avance del conocimiento, la técnica y el pensamiento científico (Cfr. Álvarez, 2013).

La importancia que este concepto ha alcanzado puede evaluarse a través de la historia que del propio concepto puede hacerse, donde autores como Rousseau, Leibniz, y el propio Freud, dan cuenta de lo problemático, amplio y variado de su significado.(Cfr. Nancy, 2004)

Desde la filosofía de Descartes, el concepto de sujeto comenzó a desarrollarse en el camino de la historia del pensamiento y su propuesta permeó diversos modelos filosóficos, sin embargo, el que resulta más cercano para la comprensión del concepto hegeliano de *Figuras de la consciencia (Subjekt)* (las figuras de la consciencia) es el trayecto de la filosofía idealista en la Alemania de finales del siglo XVIII y principio del XIX. Época en

la cual Europa en general, busca paulatinamente alcanzar el proyecto de secularización del pensamiento y el quehacer humanos. El ideal de superar la hegemonía religiosa y sustituirla a favor de la libertad de la razón, estandarte legado por la Revolución francesa.

1.1. El idealismo alemán

El llamado idealismo alemán es un movimiento ideológico que se gesta en Prusia a finales del siglo XVIII y principios del XIX, y que tiene por padre al filósofo de Königsberg, Immanuel Kant. Se caracteriza por la formulación de las principales aporías de la razón centrada en el sujeto, pues como analiza Lukács “el idealismo subjetivo ha surgido necesariamente de los más profundos problemas del presente, y su significación histórica y su permanente grandeza radican precisamente en eso”, Semejante concepción sin embargo se desenvuelve bajo el lenguaje de la filosofía meramente especulativa.

El llamado idealismo subjetivo tiene por objeto primordial la reflexión de la subjetividad, como veremos a lo largo de los siguientes apartados, para Hegel (Cfr. Hegel, 1802), las propuestas que sostienen la mayoría de sus exponentes, tienen un concepto de razón demasiado abstracto, lo que los lleva a culminar en una fe que abre el dualismo absoluto entre finitud e infinitud, o peor aún, al nihilismo que no llega a sus últimas consecuencias.

1.2 El Yo trascendental de Kant

En el discurso de la filosofía del idealismo alemán, el concepto de sujeto se define a través de elementos que habrán de determinarlo de una manera distinta frente a la tradición de la modernidad en general. En el año de 1781, Kant publica su obra *Crítica de la razón pura* donde desarrolla un sistema trascendental que introduce elementos significativos en la

discusión en torno a qué es lo que podemos conocer de la realidad como una respuesta a la propuesta que se discutía en el continente con autores como Hume o Berkeley, conocidos como filósofos empiristas.

La crítica que Kant lanza sobre el empirismo, señala la falta de valoración del papel activo que el entendimiento ejerce dentro del proceso cognitivo. La apuesta kantiana consistía en consolidar el argumento de que la razón es capaz de penetrar en la realidad y que, por lo tanto, el conocimiento no es un asunto exclusivo del pasivo sensualismo, pues “es sin duda, el primer producto de nuestro entendimiento (...) sin embargo, ello no es ni con mucho, el único campo en el que se puede encerrar a nuestro entendimiento.” (Kant, 1781: A1) Kant comienza así su argumentación, partiendo de que es necesario que existan condiciones absolutamente independientes de cualquier vivencia para generar conocimiento. Esto es, condiciones con la función de organizar toda experiencia posible, las cuales denominó categorías *a priori* e intuiciones puras (tiempo y espacio) de la razón, afirmando que, “sólo gracias a que cuento todas las percepciones como pertenecientes a una consciencia (a la *apercepción originaria*²) puedo decir, respecto de todas las percepciones que soy consciente de ellas.” (Kant, 1781:A122)

Para el filósofo de Königsberg, el conocimiento inicia en la relación inmediata del sujeto con el mundo, pero ésta, solamente es posible en la medida en que se establecen las percepciones espacio-temporalmente. Estas intuiciones puras no pueden ser extraídas de la experiencia porque son el fundamento de todas las percepciones, por lo tanto, son las formas que configuran los fenómenos: la materia de nuestro conocimiento.

² La *apercepción originaria* es un concepto muy propio de la filosofía idealista y puede resumirse como el Yo pensante, o la consciencia originaria que unifica la experiencia general.

Las intuiciones *a priori* están ligadas, para Kant, solamente, al sujeto que intuye y no a las cosas en sí mismas. Sin embargo, al ser las condiciones de posibilidad de la experiencia son al mismo tiempo las condiciones de posibilidad de la existencia de las cosas en cuanto fenómenos, es decir, los objetos del conocimiento.

A partir de este principio de la filosofía kantiana, todo aquello que la razón conoce de la realidad es algo configurado desde la subjetividad; es importante señalar aquí que la subjetividad propuesta por él, no es, en ningún sentido, una subjetividad psicológica –como en el caso de Descartes–, sino trascendental (Cfr. Amegual, 2007), lo que implica que se trata de una apercepción pura que sintetiza y objetiva el conocimiento y, no una subjetividad particular que emite sus experiencias. El giro que propone Kant radica en demostrar que la razón humana por sí misma es el instrumento capaz de garantizar el conocimiento que se tenga de la realidad.

Kant sitúa entonces, en el sujeto crítico, la objetividad de la realidad, debido a que la comprensión de ésta es el resultado efectivo de la deducción trascendental de los principios de la razón pura, en otras palabras, propone que, la razón es por sí misma capaz de captar la realidad en todas sus manifestaciones particulares, las cuales organiza de manera tal, que la certeza de sus conclusiones depende de dichas condiciones *a priori*, y arraiga en ello la realidad de estas verdades. A pesar de que, no tengamos la más mínima experiencia de las cosas en sí mismas (*noúmeno*), en la medida en que, el objeto sólo se da en la razón, mediado por la intuición, lo que hace imposible conocerlo fuera de la experiencia, es decir, el *noúmeno* no puede ser conocido pero sí pensado.

La diferencia entre el *cogito ergo sum* cartesiano y el *yo pienso* de la apercepción kantiana radica pues, en que el segundo se comprende a la manera de unidad entre el pensar

y el Yo; no se encuentra un Yo previo al pensar, sino solamente en el instante en que el pensamiento se despliega, adquiere su existencia. La teoría de Kant afirma pues, que el concepto de Yo es sustentado por las percepciones empíricas, las cuales, a su vez, son captadas por las *intuiciones a priori*; pues como señala Amegual al analizar la filosofía trascendental de Kant, “de la actividad de un yo no tenemos ninguna percepción, no es una consecuencia del acto mental, sino que es este mismo acto mental” (Amegual, 2007:12), lo que expresa que el yo es exclusivamente un sujeto formal. Este concepto kantiano tiene, en consecuencia, dos sentidos: primero, es el conocimiento de algo objetivo -la consciencia empírica- y, en segundo lugar, es la unidad que establece la conexión entre las múltiples percepciones -consciencia trascendental-, denominada experiencia.

La revolucionaria propuesta kantiana abre entonces la tradición de reivindicar el concepto de experiencia de lo real como propiamente subjetivo. Esta propuesta, sin embargo, determina dicha noción únicamente a partir de las disposiciones propias del sujeto, pero de un sujeto abstracto y trascendental que tiene la determinación de estructurarse de manera impersonal y ahistórica, que en otras palabras está desligado de sus relaciones sociales y de la vida en sí misma.

Este concepto será la propuesta desde el cual el idealismo subjetivo, posterior a Kant, comienza a trazar una trayectoria crítica, que abre una escisión esencial entre el sujeto y la realidad.

1.3 El Yo igual a Yo de Fichte

En 1794, Johann Gottlieb Fichte redacta su *Doctrina de la ciencia*; como un manifiesto en favor de la filosofía de Kant donde él mismo afirmaba que habría de llevarlo el “espíritu kantiano”. En esta obra Fichte desarrolla una serie de aclaraciones que

“depurarían de materialismo” aquél sistema y lo liberarían de prejuicios dogmáticos; tales como la idea de que, la apercepción (o autoconsciencia) es una actividad dirigida exclusivamente hacia un objeto, pero jamás hacia el sujeto activo de la percepción.

A esta idea a la que se sumaría el planteamiento de que existe siempre un algo de lo que la razón no puede dar cuenta, a saber, el noumeno. Fichte afirma que la única forma de salvar la propuesta kantiana es asegurando la posibilidad de que el sujeto cognoscente del mundo fenoménico sea también capaz de conocerse a sí mismo.

El principio de apercepción es el fundamento del proyecto fichtiano, caracterizado como un principio activo donde el juicio del Yo es la actividad productiva incondicionada, pues no depende de ninguna otra instancia, ya sea sustancial o causal. Este Yo no es una estructura abstracta sino el juicio mismo, es decir, que este ejercicio de la autoconsciencia afirma su identidad a través de la reflexión, y actualiza la relación entre el Yo abstracto en el Yo concreto. El resultado es el saber que, si *yo me pienso a mí mismo* es un acto absolutamente libre, verdadero y completo (*Grundsatz*).

La reivindicación de este Yo=Yo (*Tathandlung*) no es una negación tajante de la existencia de algo externo, sino la afirmación de que la existencia del mundo depende -para Fichte- de estar subsumida en el ejercicio libre de la apercepción del Yo. En lo que se refiere a la propuesta fichtiana el mundo adquiere propiedad de verdad en la medida en que es reflexionado por la autoconsciencia, en palabras del filósofo, “lo que se contrapone a mí actuar -algo debe contraponerse puesto que yo soy finito- es el mundo sensible, lo que en virtud de mi actuar debe surgir es el mundo inteligible.” (Fichte, 1801/02: 54). Ahora bien, en el momento en que Fichte lleva la propuesta kantiana al límite, afirmando que, la razón es en sí misma la realidad, intenta subsanar la escisión que se ha generado entre un mundo efectivo y un mundo representado. Para Fichte, es incuestionable la necesidad de contener

lo exterior en la representación, conformando así la experiencia del Yo absoluto y constituyendo un idealismo puramente subjetivo. Semejante concepción propone así superar la incognoscibilidad de la cosa en sí y ubicar la realidad nouménica dentro de la actividad reflexiva del Yo, ya que “el objeto es en realidad la síntesis originaria de todos esos conceptos.” (Fichte, 1801/02 29). El desplazamiento que representa Fichte en la corriente del idealismo alemán consiste en llevar el concepto de intuición trascendental a la categoría de intuición intelectual, transformándola en una actividad productiva.

En la medida en que, pasa por la experiencia de esta apercepción pura, denominada como intelección interna de la consciencia, lo que en la experiencia es un plexo contingente, en la abstracción se transforma en unidad de lo real.

¿Cuáles son los límites para el empleo del concepto del Yo como modelo de la comprensión del mundo? La propuesta fichtiana tiene el objetivo de liberar la subjetividad de todo determinismo, para lo cual la define en términos de libertad pura, donde toda manifestación fenoménica es un derivado de la libertad.

Para los críticos del idealismo subjetivo, como Villacañas (2001: 63), frente a Fichte, “la representación ya no procedía de una subjetividad entendida como capacidad de representar, sino de una subjetividad entendida como libertad originaria.” Sin embargo, a pesar de que la intención de Fichte se orientaba hacia la superación de aquella ruptura abierta por Kant, entre *noúmeno* y *fenómeno*, su propuesta inhabilita toda relación con el mundo, pues a partir de la postulación del Yo absoluto se reconstruye un solipsismo de la experiencia y, por consecuencia, el abandono de cualquier posible crítica que vincule la realidad con el sujeto. Al colocar toda emergencia de existencia real en el ejercicio de la apercepción se configura entonces, completamente de manera subjetiva cualquier experiencia efectiva.

1.4 El Yo de Schelling

El continuador del proyecto idealista será Schelling, quien es afín al proyecto filosófico de Fichte; sin embargo, denuncia que la obra de su maestro inclina la balanza sobre un sujeto exacerbado, que en la actividad productiva incondicionada del juicio reflexivo del Yo (la *Tathandlung* fichtiana) se distancia de la posibilidad de conformar la unidad comprensiva de la realidad.

En 1800 Schelling publica en Jena, su obra *Sistema del idealismo trascendental*, en ella desarrolla un sistema en el que habrán de conjuntarse, en calidad de opuestos, los dos elementos constitutivos de la experiencia, a saber, la autoconsciencia y la realidad, o dicho desde sus propios términos: la identidad y la no-identidad. El proyecto de Schelling consiste en garantizar que la certeza sobre la existencia de todo aquello que es externo a la subjetividad, no es más que un mero “prejuicio natural” y necesario para la reflexión. Pero que en la medida en que la subjetividad lleva a cabo el acto de pensar con respecto a un objeto, concepto, etcétera, ésta constituye la validez sobre la existencia de dicho objeto; en tanto que es el acto libre e indeterminado de la autoconsciencia (la identidad del Yo) lo que reivindica con certeza la existencia de aquello pensando.

La categoría de autoconsciencia en Schelling es la que organiza su programa a partir del acto libre que se opone a la consciencia empírica; donde “[la] identidad no mediada del sujeto y del objeto sólo puede existir allá donde lo representado es a la vez // lo representante, lo *intuido* es también lo *intuyente*” (Schelling,1800:63) Para la autoconsciencia, la consciencia de sí misma es una determinación originaria, mientras que, para la consciencia empírica es una determinación externa dada por el prejuicio de la

existencia de los objetos exteriores y que transcurre en las representaciones de dichos objetos.

En esta propuesta existe una identidad originaria y abstracta entre el pensar y el objeto, o entre la representación y lo real, ya que el Yo no es anterior a la actividad del pensar (pues Yo es la actividad en sí) y es lo que permanece y da continuidad a toda representación; “en la proposición ‘*Yo pienso*’ se encuentra ya la expresión de una determinación o afección del Yo; la proposición ‘*Yo soy*’, por el contrario es infinita porque es una proposición que no tiene ningún predicado *real* y que, precisamente por eso, es la posición de una infinidad de predicados posibles” (Schelling, 1800: 175). Este “Yo pienso” que se hace consciente de sí mismo se reivindica desde el principio “Yo soy”, el cuál es autosuficiente y, por tanto, no requiere de ningún otro que le sostenga, puesto que la acción del ser radica en la unidad misma del Yo que, a diferencia del “Yo pienso”, no requiere un objeto que lo confirme.

En este sentido el idealismo de Schelling es un sistema deductivo, que deriva de forma abstracta la realidad del mundo a partir de la categoría de autoconsciencia y, por ello mismo, su propuesta no logra sostener la escisión que ha de mantener el movimiento real de la existencia en general, porque, como menciona Lukács (1985: 280) “En Schelling (...) actúa un formalismo constructivo cada vez más arbitrario, por el hecho de que su concepción de la superación de las contradicciones en la inmediatez de la “intuición intelectual” lleva a la disolución o cancelación de la objetividad empírica.” Es decir, que una vez más se instala un claro privilegio de la subjetividad por encima de la objetividad.

Pese a que la intención del filósofo es la de indicar que la realidad es un hecho, la subsume a la experiencia abstracta de la consciencia, de modo que, sólo tiene validez a través de la experiencia y de forma meramente deductiva: “puesto que la representación es

lo subjetivo y el ser lo objetivo, la tarea se enuncia con toda precisión así: *encontrar el punto donde sujeto y objeto son inmediatamente uno.*” (Schelling, 1800:173)

*

* *

Lo que se describió anteriormente es la transición de una idea, donde la repetición del modo en que los tres pensadores abordan el concepto de sujeto, pensado desde una perspectiva esencialista y abstracta. En el idealismo kantiano el pensamiento es formalizado hasta el punto de definirlo como objetivo y universal, opuesto a lo finito y particular, donde ambos se encuentra integrados en “el sujeto cognoscente pero sin conciencia o no siendo objetiva para la consciencia” (Hegel, 1802: 135) lo que imposibilita la realización de una coincidencia práctica y efectiva que vincule lo abstracto con lo concreto.

El contraste de la propuesta de Hegel con el llamado idealismo subjetivo y la filosofía kantiana, no resulta tan obvio, en la medida en que el filósofo suabo recupera mucho de los conceptos y metodologías que sus antecesores emplearon. Un rasgo diferencial de la filosofía de Hegel es la dialéctica, es decir, la lógica intrínseca de la realidad puesta bajo el tamiz de la negatividad. El juego contradictorio de las fuerzas en oposición que es la dialéctica, lleva a replantearse el concepto de subjetividad, allende de la tradición metafísica previa, lo que finalmente deriva en la unificación de todos estos elementos a través del concepto de experiencia.

Cada uno de estos tres conceptos, que comprende una serie de transformaciones interactivas entre ellos, se habrán de desarrollar a continuación en los subsecuentes capítulos.

2. Figuras de la consciencia (Subjekt)

La *Fenomenología del espíritu* de Hegel es un perdurable milagro de cuantos comentarios pueda encajar la obra de un autor y aun así continuar siendo problemática. Los esfuerzos hechos en su nombre han sido principalmente restauradores, pocos autores importantes se han expuesto de un modo tan resuelto en una larga serie de trabajos que desafían ser clasificados con facilidad. Un modo de comprobar esta intransigencia es señalar con cuanta más seguridad podemos utilizar el adjetivo “hegeliano” de lo que podemos situar o identificar su filosofía.

En la filosofía hegeliana los conceptos son siempre una construcción controversial, lo que significa que no son definiciones inertes. En el caso del concepto de consciencia resulta muy evidente, pues se presenta como una forma en constante transformación, caracterizada a través de las figuras de la consciencia, las cuales, se desarrollan de manera aparentemente evolutiva, debido a que -en la filosofía de Hegel- el proceso dialéctico que permea todo el movimiento de la subjetividad, carece de linealidad, de tal modo que, dicho concepto se resignifica una y otra vez.

En la *FE*, la primera figura de la consciencia es aquella que responde al ejercicio elemental de la contemplación del mundo, atravesando por estadios cada vez más complejos y compuestos hasta que se manifiesta como consciencia universal, que corresponde a la experiencia del espíritu. A partir de esta característica dinámica -pues la consciencia está en constante cambio- el presente trabajo analiza este concepto integrando todas los momentos de las figuras de la consciencia en un sólo referente para así generar una comprensión general y unificada de este.

Tal maniobra interpretativa no está de manera literal en el discurso de Hegel dentro de la *FE*, sin embargo permite reflejar dos sentidos importantes para el concepto de figuras

de la consciencia. Ya que, identifica que cada figura (*Gestalt*) -a lo largo del proceso general de la experiencia de la consciencia- conserva su identidad a través, de las transformaciones que vive; lo que lleva a vislumbrar que, sus dimensiones constituyen la esencia multifacética del proceso re-constructivo de la consciencia en general.

El referente en la filosofía de Hegel denominado como “conservación de la negación” es justamente la presencia constante de cada uno de los momentos de la consciencia, pues se trata de una unidad en movimiento que, a partir de la conservación, cohesiona la multiplicidad de la noción de consciencia en el discurso histórico de la filosofía fenomenológica.

Formalmente hablando, la comprensión y el empleo que Hegel hace del concepto de consciencia abarca una serie de elementos que no aparecen integrados en los pensadores del idealismo subjetivo ni en Kant. Lo que significa que, parcialmente, los filósofos que se revisaron en el capítulo anterior, plantean la necesidad de revitalizar el concepto kantiano de razón, pero no es hasta Hegel, que se integran tanto el dinamismo, como la voluntad, en-sí y para-sí; entre otros conceptos que conforman la unidad del concepto de espíritu.

En primer lugar, Hegel reivindica la vitalidad del concepto de consciencia cubierto del voluntarismo del Yo fichtiano, el cual postula la realidad del todo desde su propia autocomprensión. El Yo siempre habrá de ser la última garantía de lo otro porque –como revisamos en el capítulo anterior desde Fichte- él mismo es siempre su propia garantía ontológica. Esta es la premisa en la que se basa para hacer evidente la fuerza de la autoconsciencia. En segundo lugar, la identidad del Yo contiene experiencia en un sentido metafísico, pues esta identidad es el marco en el cual, la consciencia se reconoce como fuerza de transformación.

Ya desde el análisis de la razón kantiana abstracta se ve, la necesidad de revestirla - por decirlo de alguna manera- de una capacidad autoreflexiva, la cual con Hegel, se encuentra ahora capacitada para dar cuenta del mundo exterior y del mundo interior, por lo tanto, es hasta este momento que se puede hablar de una experiencia unitaria. Por último, la reivindicación del Yo en un concepto dinámico, piensa cualquier representación o fenómeno, para sustituirlo por conceptos, pasando de una experiencia subjetiva del conocimiento, a una experiencia fenomenológica del espíritu, dado que, “la esencia es ser-dentro-de-sí, ella es *esencial* sólo porque tiene en ella misma lo negativo de sí, la referencia-a-otro, la mediación” (Hegel, 1817b: 114).

2.1. Las figuras de la consciencia

El trayecto del idealismo subjetivo presentado en el primer capítulo, es el horizonte de discusión de la propuesta hegeliana. El filósofo suabo comparte con sus correligionarios la inquietud por conformar una comprensión de la realidad capaz de transformarla, por esta razón reconoce, en el idealismo que le precede, la falta de un elemento que logre reunir efectivamente los opuestos de la existencia, -el sujeto y el mundo- sin detrimento de las características propias de cada uno ellos. Hegel comienza la tarea de construir su sistema a través del dinamismo de las figuras de la consciencia (*Subjekt*), que se entiende fundamentalmente como un proceso.

Las Figuras *de la consciencia (Subjekt)* expuesto en la *FE* , es explicado desde las premisas del idealismo subjetivo, pero se desprende del discurso circular del subjetivismo, al hacer emerger la naturaleza variable del yo, dicho yo es ahora determinado en relación con la negatividad establecida ante el mundo. En ese sentido la identidad del yo es una

transformación constante y flexible fundamentada en la naturaleza negativa de la consciencia, y no en la positividad de la sustancia abstracta del sujeto o razón.

En la exposición de la *FE* el filósofo suabo explica el proceso paulatino de la consciencia, recuperando, por un lado, la discusión epistemológica de su tiempo, pero por otro lado, despliega la complejidad de este concepto, al hacer el desarrollo histórico del mismo. Esta estrategia hegeliana será clave fundamental para resolver el problema de la escisión insoluble entre el mundo y el yo del idealismo precedente.

El concepto de consciencia en Hegel, no está constituida en términos de sustancia, sino de sujeto-sustancia (el hombre) al tiempo que de sustancia-sujeto (*espíritu*); se trata de un concepto que integra momentos distintos del desarrollo, por medio de los que la consciencia marcha para construir la identidad entre su estructura y el mundo que habita.

La consciencia es concreta en la medida en que su experiencia es una actividad subjetiva, pero siempre relacionada con el principio metafísico del espíritu. Este principio metafísico concede al concepto de consciencia -en Hegel- una universalidad que lo potencializa desde su singularidad en dirección a una práctica ética sustentada en la metafísica de su concepto de espíritu, resultado del dinamismo histórico de transformación y conservación que forma parte de su estructura universal. De ahí que la interpretación de la obra sea toda una hazaña, pues requiere de una lectura flexible que capte la transición de uno a otro punto del discurso dialéctico del filósofo, que ora se encuentra en la descripción del individuo, ora en la perspectiva del filósofo y finalmente en el horizonte del espíritu.

Al hablar sobre las Figuras *de la consciencia (Subjekt)* es necesario volver una vez más a la problemática discusión sobre la esencia o naturaleza del sujeto. Sin embargo, esta vuelta dentro de la filosofía hegeliana carece de elementos sustancialistas. Las Figuras *de la consciencia (Subjekt)* hegeliano no es una sustancia, es tan sólo un proceso de

autoconocimiento que avanza de una figura a otra, una vez que ha completado el ciclo de superación con lo otro, el objeto-mundo. A este proceso en su totalidad habrá de llamarse fenomenología. Y cada figura de la consciencia es un modo determinado para aprender el mundo, así como un modo de expresar esa aprehensión. Cada uno de esos modos de expresión y aprehensión son renovados a partir de la reflexión del yo, que, en la medida en que no es una sustancia es capaz entonces de generar y sostener un desarrollo dialéctico.

Por consiguiente, el concepto de *Figuras de la consciencia (Subjekt)* se conforma respecto al otro gran concepto del idealismo, a saber, lo otro (el objeto, el mundo o la Naturaleza). Los conceptos de consciencia y objeto, necesarios el uno para el otro tanto en su concomitancia natural como en su mutua hostilidad, parecen dar lugar a otra relación afiliativa cuya indudable presencia histórica y fáctica concierne a la filosofía, pues, “lo que hay, por tanto, es la experiencia de que la cosa se *expone* de un modo determinado *para la consciencia* que aprehende, pero, a la par, queda *fuera* del modo en que se ofrece, y *está reflexionada hacia dentro de sí*, o bien tiene en ella una verdad opuesta.” (Hegel, 1807b: 191). Las *Figuras de la consciencia (Subjekt)* se construye de la primera visión del idealismo alemán pero, dada la singularidad del genio de Hegel lo transforma en autodevenir. Abandonada la inmediateista abstracción sustancialista del yo emerge el nuevo concepto, que se presupone como un ciclo de actualización entre un yo individual y un yo universal.

2.1.2 Sujeto, subjetividad y subjetivo

Es necesario presentar, ahora una revisión respecto a las definiciones de sujeto, subjetividad y subjetivo, que nos servirá de guía a lo largo del presente trabajo, así como en la lectura directa de la obra del Hegel. En principio se señalará que cada uno de estos

conceptos mantiene relación con los otros, ya que se trata de una correlación jerárquica; que, para exponerla se dividirá en dos momentos. El primero de ellos corresponde a la construcción de dichas definiciones desde las premisas del idealismo subjetivo, y el segundo momento, se contrastará con las definiciones propias de Hegel, para evidenciar los puntos de encuentro tanto como los de ruptura entre ellos.

A) Para el idealismo subjetivo el concepto base es el de *sujeto*, que corresponde al principio abstracto que integra la concepción de experiencia, en palabras de Kant (1781: A116), “si ahora queremos perseguir el fundamento interno (...) de las representaciones hasta aquel punto en el que todas ellas deben converger para alcanzar (...) la unidad del conocimiento (...) debemos comenzar por la apercepción pura”. El *sujeto* es el concepto nodal abstracto, que sintetiza la multiplicidad de cualquier experiencia a partir de la unidad primitiva y a priori de la apercepción (Cfr. 1.2). El *sujeto* como concepto del idealismo es, pues, un concepto metafísico que permite describir el desarrollo del proceso de cualquier sujeto concreto teniendo la certeza *a priori* de que nuestra comprensión del mundo es lo suficientemente fuerte para emitir juicios en torno a él.

De este principio metafísico del *sujeto* se deriva la definición de *subjetividad*, el cual se desarrollará siguiendo a Fichte (1801/02) quien afirma que la intuición intelectual constituye la única realidad formal, porque toda experiencia es sólo posible en el núcleo de aquella noción metafísica del *sujeto*, capaz de contener los elementos para la organización y jerarquización de la multiplicidad externa del mundo-objeto, pero este *sujeto* -denominado por Fichte como Yo- es tanto infinito e ilimitado como finito y limitado, lo que se comprende de la siguiente manera; el Yo absoluto (o *sujeto* abstracto) al *ponerse* en el mundo le atribuye su propio ser, porque “este actuar es precisamente el concepto del yo” (Fichte, 1801/02: 46).

La actividad del yo por definición no puede ser algo abstracto, de lo contrario no habría movimiento real, de modo que para Fichte la contradicción esencial del Yo -que como principio abstracto incide en la experiencia- se resuelve cuando comprendemos que “el yo [*deviene*³] finito en la medida en que su actividad es objetiva” (Fichte, 1794:176) porque recae sobre el mundo a partir de su confrontación con el objeto.

A partir de aquí la actividad intrínseca del *sujeto* es su realización práctica, actividad que implica la efectividad de su voluntad libre, capaz de insertarse en la realidad como agente activo de la misma. Lo que expresa que en el momento en que el Yo absoluto (consciencia de sí o apercepción) vierte su actividad en la comprensión de los objetos del mundo, *deviene* en un Yo finito; a saber, la *subjetividad*. La actividad objetiva del *sujeto* metafísico en el mundo. Esta *subjetividad* hace reflexiones sobre los objetos a partir de la total certeza de que su existencia es lo real, y en consecuencia todo tipo de juicio por él emitido.

En aras de reconstruir ahora la definición de *subjetivo*, se seguirá este argumento utilizando las propuestas de Schelling, en donde lo *subjetivo* se entiende como la representación de la *subjetividad*, es decir como el resultado objetivo de la verdad del Yo o *sujeto trascendental*. En el caso de Schelling (1800: 140) todas las pruebas argumentativas de la filosofía sobre el mundo y sus objetos “han de ser obtenidas del mecanismo originario del interior mismo, pues se trata de una *construcción* real de los objetos”, puesto que la razón es el principio originario que se identifica con el concepto de *sujeto* que nos vincula sin mediación con el orden supremo de la naturaleza (Cfr. Schelling, 1800: 151).

³ Las cursivas son mías.

Cada una de las proposiciones del Yo, está “condicionad[a] sólo *por mi pensar* (lo subjetivo), es decir, [es] *incondicionad[a]*.”⁴ (Schelling, 1800:170) Esta naturaleza incondicionada de lo *subjetivo* se fundamenta en un principio de identidad entre el sujeto y el objeto, pues los objetos -en tanto que preposiciones del Yo- son ya una construcción del mismo, a saber, lo *subjetivo*, ya que “esa identidad no mediada del sujeto y del objeto sólo puede existir allí donde lo *representado* es a la vez// lo *representante*, lo *intuido* es también lo *intuyente*.” (Schelling, 1800:172).

Este círculo es tal, pues el Yo es un principio totalitario que desde la actividad de *autoponerse*⁵ se convierte en un concepto que centraliza toda la realidad y, por lo tanto, cualquier juicio que el Yo haga de esta, dado que “apoyándose en sí mismo [el Yo], aparece objetivamente como el *eterno devenir*, subjetivamente como el *infinito producir*.” (Schelling, 1800:183) Lo *subjetivo*, comúnmente entendido por lo general como mera opinión, en la filosofía del idealismo subjetivo, adquiere calidad de verdad, pues todo juicio formulado por la *subjetividad* es concepto del *sujeto* que es la unidad metafísica.

En resumen, el *sujeto* es el principio metafísico que fundamenta la *subjetividad*, la cual se desprende de este al momento de objetivarse ante la actividad del reconocimiento de sí misma. En el momento en que *la subjetividad* reflexiona al respecto de sí misma y del mundo emite juicios, denominados propiamente como lo *subjetivo*, plenos de verdad porque la subjetividad no es una parte menor del *sujeto* abstracto o Yo, sino la manifestación efectiva del mismo, por lo tanto, sus juicios no son meras opiniones sino conocimiento efectivo del ser.

⁴ La cita original fue alterada para lograr una coincidencia semántica con el texto general.

⁵ La actividad del *autoponerse* desarrollada principalmente en la filosofía de Fichte es un enclave fundamental para el idealismo subjetivo, pues es –como ya mencionamos unos párrafos arriba- la acción práctica del sujeto abstracto, que al fijarse en el mundo objetiva su propia existencia y da entonces el paso hacia el sujeto pragmático, que sería la subjetividad. (Cfr. Fichte, 1794)

B) Estas definiciones del idealismo subjetivo, sin embargo, presentan la característica de ser un círculo cerrado de la noción de *sujeto*, ante el cual Hegel afirma que es imprescindible que la actividad del Yo no recaiga simplemente en él, sino que vaya al mundo, pues “ciertamente también lo interior debe llegar a exteriorizarse, alcanzar la intuición realidad en la acción, expresarse el inmediato sentimiento (...) en movimiento exterior” (Hegel, 1802: 55) y dicho fin solamente se realiza en la medida en que el sujeto se reconoce como proceso y no como mera sustancia devenida.

La crítica de Hegel a sus predecesores se establece al señalar que lo que parece un argumento deductivo que parte de la condición metafísica del *sujeto* es en realidad un argumento inductivo que eleva la noción de sujeto psicológico y particular a principio metafísico. Este mecanismo explicativo simplifica, según el filósofo suabo, el proceso del conocimiento del mundo por medio del argumento de que, la verdad es el resultado inmediato de la voluntad del *sujeto*, omitiendo la complejidad real del mismo, pues para el idealismo subjetivo, el conocimiento del mundo es infalible en la medida en que el *sujeto* es la fuente unívoca del saber y el hacer. Sin embargo a esta posición se le escapa que, por participación inmediata en un sujeto natural no hay un conocimiento real sino hasta que éste desarrolla toda una experiencia negativa, que es la riqueza de la fenomenología:

No hay en estas filosofías entonces otra cosa que la elevación de la cultura a la elevación de sistema, una cultura del entendimiento común, que se eleva a sí mismo al pensamiento de algo general, pero que toma el absoluto concepto, en la medida en que permanece como entendimiento común por pensamiento absoluto.
(Hegel, 1802: 55)

Hegel, en el prólogo y la introducción de la *FE*, esboza la metodología dialéctica que hará de los conceptos *sujeto*, *subjetividad* y *subjetivo*, todas ellas categorías del proceso negativo de *Figuras de la consciencia (Subjekt)*. Estas categorías se comprenderán a la luz

del movimiento transgresor de la actividad reflexiva. La manera en que Hegel las comprende está enraizada en la premisa de la escisión entre la sustancia (el espíritu) y el sujeto (la consciencia), en la que afirma que “la desigualdad que se produce en la consciencia, entre el yo y la sustancia, que es su objeto es su diferencia, es decir, lo *negativo* en general. Puede considerarse como el *defecto* de ambos, pero es su alma o lo que los mueve a los dos”. (Hegel, 1807a: 26) Esta desigualdad radica en que el espíritu se re-crea desde la multifacética experiencia de la consciencia y lo objetivo, que produce una relación contradictoria constante.

La identidad entre sustancia y sujeto requiere la diferenciación de lo otro que abre la dicotomía dinámica de la experiencia, de donde la negatividad del ser del espíritu, es la verdadera negación frente a la sustancia, ya que “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.” (Hegel, 1807a: 26) La diferencia es, por lo tanto, el punto de partida, la fachada de una arquitectura sinérgica de la consciencia individual que inicia el desplazamiento crítico del retorno a la unidad, la cual, se identifica en Hegel, con un movimiento dialéctico de intersección y disociaciones constantes.

El movimiento dialéctico es resultado de la mediación histórica entre sujeto y subjetividad pues “lo que parece acaecer fuera de ella [la consciencia] y ser una actividad dirigida en contra suya es su propia acción, y ella muestra ser esencialmente sujeto”. (Hegel, 1807a: 26) La naturaleza del sujeto (*Bewusstsein*) radica en superar la inmediatez de la experiencia que lo conduce a la identificación de esencia en términos de proceso. Tal perspicacia es efecto de la exploración de la experiencia, donde la subjetividad -que en términos generales es la historia de la consciencia o devenir del espíritu- deviene concreta en la manifestación paulatina de las figuras de la consciencia.

C) La propuesta del idealismo subjetivo afirma que el núcleo del conocimiento se encuentra en el concepto de sujeto, de donde derivarán tanto la subjetividad como lo subjetivo, utilizando una deducción que implica, que este sujeto abstracto, universal y sustancial es la fuente inmóvil de las capacidades de la subjetividad y los juicios subjetivos del mundo, pero donde no hay una experiencia vivida y guardada, concluyendo en una actividad dada por el concepto origen.

La filosofía de Hegel contrapone a esta deducción de condición estática, el empleo del conocimiento en términos históricos, lo que significa que, el proceso es un despliegue de fases que se producen en el horizonte de la *Experiencia (Erfahrung)*:

la vida en el medio fluido universal, *tranquilo* descomponer las figuras, se convierte en el movimiento de las mismas, o en vida como *proceso*. La fluidez simple universal es lo *en-sí*, y la diferencia de las figuras, *lo otro*. Pero esta fluidez llega ella misma a ser *lo otro* a través de esta diferencia; pues, ahora, ella es *para la diferencia (...)* es el movimiento infinito por el que viene siendo consumido aquel medio tranquilo, la vida como algo *viviente*. (Hegel, 1807b: 251)

Tras el concepto de subjetividad en Hegel no está la sustancia abstracta del sujeto kantiano, sino la naturaleza dinámica de la subjetividad viva. Exactamente igual que atrás de la discusión del idealismo subjetivo no se debate la posibilidad del conocimiento empírico sino la importancia de fundamentar una ética universal, atrás del sujeto hegeliano no está una consciencia cognitiva sino una subjetividad reflexiva que se mueve constantemente entre la dualidad de lo dado y lo propio, es decir, entre la destrucción y reconstrucción de los paradigmas generales de la vida humana.

La autoconsciencia en este tenor no es tomada como unidad extraña a todo, sino como parte de una colectividad histórica que desemboca en la nueva experiencia de la aprensión del mundo desde la subjetividad que organiza y jerarquiza las relaciones

intersubjetivas a través de la ley y que finalmente se integra en la unidad escindida y negativa del sujeto, a saber, el espíritu.

La *FE* es la propuesta con la cual Hegel se separa del idealismo subjetivo, comenzando el estudio de las Figuras de la consciencia (*Subjekt*) que se comprende necesariamente en relación a la transformación que sufre cada una de las figuras de la consciencia y que a su vez dota de elementos dialécticos a la siguiente figura. Cada una de las cuales se alcanza como parte activa del proceso general del espíritu y no como una deducción aislada del principio originario. De modo que se genera la plataforma para integrar en este movimiento a todas y cada una de las consciencias en general.

2.2 La formación negativa de la consciencia

Tanto en el movimiento de la consciencia natural como en el de la consciencia universal, el proceso es el núcleo vital de su naturaleza. El trayecto de la consciencia natural está marcada por la reflexión, la cual se revela a través de la consciencia universal bajo la afirmación histórico-simbólica de las figuras de la consciencia, como señala Hyppolite, cuando menciona que: “en la *Fenomenología* el espíritu se da a sí mismo como espectáculo, conquista su propia riqueza, pone a esta fuera de sí como su sustancia y la vuelve a llevar a sí mismo” (1946: 368), pues solamente en el horizonte de la experiencia es posible que la sustancia se revele a sí misma.

En otras palabras la negatividad de la consciencia es el movimiento del espíritu, lo que significa que la experiencia (*Erfahrung*) es la superación del saber por el ser. Desde la primera parte de la obra Hegel nos advierte que ningún concepto primero, es decir, ninguna afirmación abstracta, es verdadera pues la verdad como tal es exclusivamente el resultado de un trabajo, es la verdad sentida o el concepto interiorizado.

Sólo al final del trayecto del espíritu se alcanza la unidad dinámica del saber absoluto, de donde la oposición es tan sólo un momento. Sin embargo este momento proporciona a la consciencia la circunstancialidad dialéctica que la configura como sujeto más allá de la sustancia tradicional, pues “gracias al desarrollo de la diferencia en la oposición de la oposición en contradicción, pasa a ser el logos del ser y del sí mismo” (Hyppolite, 1946: 94). La propuesta hegeliana consiste en situar en el centro del movimiento la negatividad de la reflexión, a partir de la cual, el mundo o la otredad, se relaciona con la consciencia en términos del ciclo del deseo, que es la esencia de las Figuras de la consciencia (*Subjekt*).

La naturaleza negativa de las Figuras de la consciencia (*Subjekt*) encarna la mediación que vincula la vitalidad de sí mismo y lo otro. La *FE* refleja y proporciona al lector el ritmo por medio del cual la mediación entre subjetividad y mundo se realiza. Es el escenario donde ambos se diseminan y reagrupan en torno a la reflexión, la duda, la tensión. Porque, mientras tiene lugar, la negación, plantea las siguientes preguntas: ¿es la desigualdad la que debe desaparecer?, ¿desaparecer de ambos polos? y ¿de qué manera se debe manifestar el dinamismo de la unidad?

2.2.1 Las figuras de la consciencia individual

Para los fines de este trabajo se denominará “consciencia individual” a la exposición sintetizada de las tres figuras iniciales de la *FE*, que corresponde a los capítulos de “Certeza Sensible”, “Percepción” y “Fuerza y entendimiento”, pues en ellos, Hegel explora las características de la subjetividad en los términos del idealismo subjetivo que postula la sustancialización de la consciencia individual.

En estas tres figuras de la consciencia, Hegel recrea los elementos centrales en torno a las posibilidades efectivas del conocimiento del objeto-mundo, utilizando una intrincada narrativa donde desarrolla su propuesta de la desustancialización del mundo y del sujeto. El punto de partida es la hipotética experiencia de una consciencia natural que comienza el proceso del conocimiento del mundo atravesada por los conflictos que el idealismo subjetivo hubo recorrido. (Cfr. 1ss.)

Resulta evidente para el lector de la *FE* que la narración que presenta el filósofo suabo carece de realismo, pues la relación que una consciencia natural puede entablar con el mundo no está basada en la disección de la experiencia misma, donde lo central es un algo y un yo. Encontrarse sucesos donde una consciencia simple reflexiona sobre “ahoras” y “aquí” es muy lejana a cualquier proceso efectivo y natural del conocimiento que pretenda comprender la realidad. Sin embargo, es el estilo que utiliza el filósofo para comprometer el argumento del idealismo subjetivo desde sus formas y determinaciones propias y así desmontar el argumento deductivo que encontramos en la mayoría de los autores representativos de esta corriente (Cfr. 2.1.2).

El desarrollo de las Figuras *de la consciencia (Subjekt)* en la obra de Hegel comienza en el punto ingenuo de la experiencia inmediata, a la relación entre ella y lo otro le denomina “Certeza sensible”, la cual está de antemano recortada: no es algo de múltiples relaciones sino un fragmento del todo. Lo que significa que esta primera relación no es la contemplación sensible de un suceso complejo, sino el enfrentamiento con lo otro indeterminado de múltiples determinaciones (*Sache*: la *cosa*). La consciencia de pronto sabe algo, pero la verdad adquirida hasta aquí no es práctica ni socializable, y esta abstracción de la verdad anula su efectividad en razón de que, para Hegel, es la

comunicación del conocimiento -resultado de una sistematización- lo que puede ser tomado por real.

En este primer estadio, sin embargo, la consciencia establece un punto de partida fundamental: lo esencial de la experiencia es tanto la capacidad de ver que poseen los sujetos como la visibilidad de las cosas; o lo que de forma general Hegel denomina el señalar. Tal señalar o mostrarse⁶ es un momento de apertura que mantiene las cosas en el neutral y abierto es, se trata de un momento donde se indica algo y en cuyo ejercicio se detiene la temporalidad y la diversidad de la realidad que deja en segundo plano su contenido y sus determinaciones. “La sustancia -afirma Hegel (1817: 39)- es la necesidad de sus accidentes. Estos tienen (...) en su libre existencia, la relación de su naturaleza con otro, (...) y parecen perder su autonomía por una causalidad externa (...) pero en realidad es sólo la reconstitución del todo que recoge en sí otra vez la separación llevada a cabo en ellos.” Lo que Hegel denomina la “reconstitución del todo” es la intención de la consciencia puesta en el objeto, es decir, la necesidad de conocer la cosa a partir de sus múltiples determinaciones.

La consciencia una vez que ha señalado a la cosa, comienza a desmembrarla, lo que la lleva a concluir que detrás de ésta, o dentro de la misma, no hay un fundamento primero que garantice su existencia; no tiene cimiento ni sustancia, más allá de su presencia completa.

La cosa es delimitada por la visión que la consciencia tiene de la visibilidad de las determinaciones de la cosa y, configura a partir de ella, una definición que puede

⁶ En la tradicional traducción al español de W. Roces (2003) se encuentra como *mostrarse*, mientras que en la reciente traducción de A. Gómez (2010) se traduce como *señalar*. En alemán Hegel escribe *das Aufzeigen*, que vale para ambas, sin embargo yo me inclino por la segunda dado que permite comprender mejor los términos en que la experiencia de la consciencia en su figura de la certeza sensible se aproxima a lo otro, al acotar la realidad a un fragmento de la experiencia.

comprender empleando la comprobación, que es el ejercicio por medio del cual se integra de nuevo la cosa misma. El foco de la deliberación se mueve ahora hacia una circunstancia propia de la consciencia: en la medida en que lo otro simplemente se encuentra en la experiencia, la consciencia debe reconocer que la cosa simplemente es, esto significa que existe unitariamente, lo que cambia es la perspectiva que tiene la consciencia de la cosa; lo que la lleva a concluir que ella es falible, es la fuente del error y la portadora de la no-verdad.

La falibilidad es asumida como la principal característica de la consciencia, es la negatividad representada en la duda sobre la verdad de la cosa, duda que motiva la actividad de la reflexión. A partir de ello, es capaz de utilizar la indicación o el señalar como herramienta de conocimiento. Este “es por sí mismo (...) el movimiento que anuncia lo que el ahora es en verdad, (...) el compendio de una pluralidad de horas; y señalar es hacer la experiencia de que el ahora es universal.” (Hegel, 1807b: 173). Hegel hace de la consciencia natural o individual una actividad, y eso es un ejercicio diferente al de Kant, ya que éste *Figuras de la consciencia (Subjekt)* conoce el mundo desde el manto de la falibilidad en oposición al de la certeza *a priori*, de tal suerte que la experiencia se afirma como una contradicción; lo que Hegel llama en su sistema dialéctico: negatividad.

La consciencia recorre la misma vereda que ya ha andado pero bajo el tamiz de la negatividad (la sospecha o duda filosófica); en este punto se le considera como referencia del objeto, al tiempo que se conoce a sí misma, asegurando, como nos lo señala Hyppolite (1946: 22) que, “no se trata (...) de oponer el saber del saber al saber de lo otro; se trata de descubrir su identidad.” Acción que constituye el esfuerzo de unificar la experiencia en general, dando paso a la siguiente figura; la Percepción. La consciencia construye desde sus herramientas básicas (tiempo y espacio) un conocimiento que no es ni objetivo ni dado sino

subjetivo, pues, el conocimiento no es sobre verdades, lo verdadero es la experiencia negativa de conocer.

En la perspectiva de la figura de la percepción, lo verdadero para la consciencia es el conocimiento del sujeto sobre el mundo de objetos (*Ding*, el objeto) y esta actividad de apropiación es una constante actualización. El conocimiento es una característica específica del hombre y en la intención de cada individuo se determinan los objetos y percepciones que habrán de señalarse. Lo anterior enlaza la premisa de que la realidad es totalidad al tiempo que está parcelada por la subjetividad. Esta subjetividad “distingue su aprehender lo verdadero de la no-verdad de su percepción, corrige ésta y, en la medida en que es ella misma quien aprende esta rectificación, la verdad en cuanto verdad del percibir, cae (...) dentro de la consciencia” (Hegel, 1807b: 187) Todo aprendizaje sobre el objeto-mundo puede ser verdadero o falso, pero esta determinación la construye la subjetividad, de ahí que se reivindique que no hay una sustancia externa que dé certezas a dicha experiencia.

En este punto del desarrollo de la consciencia es posible enunciar una verdad por encima de otras, la relación entre sujeto y mundo no es unidireccional: no es un sujeto aprendiendo objetos, puesto que la falibilidad es parte constitutiva de la consciencia, por ello no puede limitarse a aprender determinaciones del mundo sino que necesariamente habrá de buscar el correlato en el mundo mismo, aquel que corrija las verdades o errores de la consciencia. Esta tirante relación es, en realidad una fuerza, la “fuerza del entendimiento” que corresponde a la tercera y última figura de la aquí denominada “consciencia individual”.

La relación entre sujeto y mundo en esta nueva figura de la consciencia es similar a los polos en la dinámica de cualquier fuerza, ambos extremos son equidistantes y equivalentes, lo que origina un movimiento de tensión entre ambos que se manifiesta en un

salir de sí por parte del objeto-mundo y un en sí de la consciencia que lo aprende, y de vuelta; un para sí de la consciencia que hace explicación del objeto-mundo y un en sí de este último, indiferente a tal explicación.

Hegel señala (1807b: 205) que “este movimiento es lo que se llama *fuerza*; (...) el movimiento en cuanto expansión en su ser de las materias que se sostienen por sí mismas, es su *manifestación exterior*; pero en cuanto que es el saber-desapercibido de éstas, es la fuerza *hecha retroceder hacia dentro de sí*”. En el juego de las fuerzas, la consciencia reconoce la tensión entre ella y lo otro (*Gegenstand*, el objeto), el ir y venir de las potencias generadas entre ambos extremos, de ahí que lo metafísico de toda esta manifestación, no sea ni una esencia en el objeto ni una sustancia en el sujeto, sino la tensión entre ambos polos concretos: “En esto *verdadero interior* como *universal absoluto* que, purificado de la *oposición* de lo universal y lo singular, ha llegado a ser *para el entendimiento*, solamente ahí, se abre en adelante, (...) como mundo que *aparece fenoménicamente*, un mundo *suprasensible como mundo verdadero*” (Hegel, 1807b: 215). La consciencia reconoce que lo real es el mostrarse, en este lapso se juegan los en sí de la consciencia y del objeto-mundo, haciendo surgir la fuerza como la relación categorizada de cada fenómeno a través de sus leyes.

La explicación de la consciencia genera una desigualdad con el mostrarse, pero sólo es posible para la consciencia reconstruir una identidad a través de la verbalización del mostrarse, el cual constituye la actividad del conocimiento. Esta actividad negativa de la explicación reconstruye el vínculo entre ambos opuestos, pero ahora bajo el ciño de una intencionalidad, que consiste en comprender el mundo o vivir en el mundo.

este movimiento o necesidad *sigue siendo todavía* necesidad y movimiento del entendimiento, o bien, el movimiento *como tal*, no es *objeto de entendimiento*, sino que éste tiene por objetos en

aquél la electricidad negativa y positiva, la distancia, la velocidad, la fuerza de atracción, y otras miles de cosas, las cuales constituyen el contenido de los momentos del movimiento. Precisamente por eso hay tanta autosatisfacción en explicar: porque la conciencia, cuando explica, está, por así decirlo, en inmediata conversación consigo, disfruta sólo de sí misma, y pareciendo que se ocupa de otra cosa, de hecho, sin embargo, sólo está ocupada de sí misma. (Hegel, 1807b: 239)

Esta figura de la conciencia (*Verstand*, entendimiento), constituye el momento en que la relación entre esta y el objeto-mundo se manifiesta en términos de una complejidad más evidente. En primer lugar se ha suprimido la interpretación sustancialista del mundo y del sujeto; como consecuencia de eliminar la condición esencialista del objeto y colocar en su lugar la dinámica de fenómenos que se muestran, al tiempo que, la conciencia deja su metafísica del sujeto trascendental para presentarse principalmente como la negatividad que desde la duda explica tal manifestación.

Y en segundo término evidencia que la experiencia de confrontación entre la conciencia y el mundo-objeto no es en un sentido de unidades acabadas sino, por el contrario, en correlatos de una relación activa, porque a cada figura de la conciencia recorrida hasta este punto corresponde un objeto diferente, no sólo porque la conciencia cambia su percepción de este, sino porque éste mismo es cada vez más complejo. Esta primera experiencia abre pues el movimiento reflexivo de la desustancialidad del mundo y de la conciencia, para dar paso a la progresión histórica, la cual Hegel desarrolla en la cuarta figura de la *FE* y que explicaremos a continuación.

2.2.2 Figura de la conciencia histórica

Los objetos del mundo carecen de esencia pues es imposible conocerlos en su totalidad ya que varían las determinaciones de estos con relación a la perspectiva cambiante

de la subjetividad, la cual, a su vez, elabora leyes para estatificar el movimiento intermitente del objeto, a sabiendas de que siempre debe cotejar la ley con el fenómeno cambiante para mantener la validez de sus juicios sobre el mundo.

En esta actividad la consciencia reconoce que ella misma no es estática. Su actividad reflexiva es la que la dota de vitalidad la experiencia cognitiva. La consciencia no puede fusionarse con el objeto-mundo, pues la actividad de corregir sus conceptos es infinita y paulatina. La comprensión de ella misma, por otro lado, es un espacio donde encontrar certezas. Se abre paso entonces, a la figura de la autoconsciencia, dado que el “yo es el contenido de la referencia y el referir mismo” (Hegel, 1817b: 245). Todos los momentos de las figuras anteriores por las cuales a atravesado la consciencia se hallan sintetizados en la experiencia de este núcleo, no sólo como abstracciones de la especulación, a saber como conceptos, sino también como unidad de ella misma frente a lo diferenciado.

La autoconsciencia es la síntesis de las figuras de la consciencia, esta síntesis se alcanza a partir de la actividad negativa de su reflexión. Esta actividad lo que genera son dos movimientos, por un lado la consciencia es consciente de que sus certezas del objeto-mundo son parciales y por otro lado, reconoce en ello su propia libertad. Hegel (1807b: 247) afirma que “conserva para ella toda la extensión del mundo sensible (...) sólo en cuanto está referida (...) a la unidad de la autoconsciencia consigo misma”. La tensión entre ambos polos se manifiesta porque la consciencia necesariamente desea apropiarse, con su comprensión del mundo, pero éste sólo se le manifiesta como fenómenos, siendo así lo negativo de su experiencia, con lo cual se ve impelida hacia sí misma como única certeza.

El proceso por lo que se transforma la consciencia en autoconsciencia tiene un paralelo en el propio objeto-mundo. Hegel afirma que (1807b: 247) “el objeto, que es lo

negativo para la autoconciencia, por su parte, (...) ha retornado hacia dentro de sí. (...) A través de esta reflexión hacia dentro de sí, el objeto ha llegado a ser *vida*.” La autoconsciencia se dirige a este nuevo objeto a través del deseo, abandonando su actividad cognoscitiva de la reflexión y sustituyéndola por esta nueva intensión que comprende la autosuficiencia de su sí mismo como la autosuficiencia de lo otro.

Un concepto nodal de la filosofía de Hegel es el de la vida, y es un concepto presente en Hegel desde sus textos de juventud (Cfr. Hegel, 1796), pero que en el desarrollo de la figura de la autoconsciencia que expone en la *FE*, adquiere una concreción más plena. Se trata de un concepto que, al igual que todos los del filósofo suabo, mantiene una característica dual; se define como una esencia absoluta al tiempo que es la diferenciación particulariza y orgánica de la misma, sin embargo, lo contradictorio es que la esencia absoluta de la vida no es en sí misma una esencia objetual, sino la escisión, es decir, que la manifestación diferida, a saber, el proceso cíclico de la articulación y desarticulación de la unidad es la esencia continua y subsistente de la vida: “el conjunto de todo que se desarrolla, disuelve su desarrollo y se mantiene simplemente en este movimiento” (Hegel, 1807b: 253)

En el deseo, la autoconsciencia hace de la vida un equivalente, la convierte en autoconsciencia en la medida en que tiene una clara autonomía donde su particularidad es absorbida. El cambio de naturaleza del objeto-mundo en vida que deviene autoconsciencia es un giro importante en la relación entre el sujeto (*Bewusstsein*) y lo otro (*Anderes*). Es evidente, en términos de significado, la equivalencia de los opuestos, pues el estatus es completamente equivalente: “es una *autoconciencia* para una *autoconciencia*” (Hegel, 1807b: 255)

La justificación para sustentar esta circunstancia estriba en que la vida es un proceso orgánico, viviente, espíritu mismo, por lo cual es capaz de generar una experiencia reflexiva igual que lo hace la consciencia. Ahora bien, las dos autoconsciencias no pueden permanecer en la quietud del reflejo de una frente a otra, porque por un lado no son de la misma naturaleza, y por el otro esa situación no reflejaría el fenómeno progresivo que de hecho tiene el espíritu, por esa razón comienza la necesidad del reconocimiento, donde irreparablemente la autoconsciencia natural -subjetividad- manifestará su miedo a la muerte, mientras que por su parte, la autoconsciencia universal -la vida- revelará su confianza.

Tal enfrentamiento deviene en la relación subordinada del sirvo frente al señor. La lucha por el reconocimiento es la experiencia de apropiación-negación de lo otro que, sólo a través de la cancelación (negación-apropiación) es capaz de enunciar la certeza sobre sí misma.

Con el resultado de esta batalla se observa que a) el señor, a saber la autoconsciencia universal, reafirma su existencia y su poder en b) la sumisión del sirvo, a saber la subjetividad. El señor mediatiza su relación con las cosas a través del trabajo del sirvo, garantizando su afirmación en la negación del otro. Sin embargo, viendo con cuidado, se advierte que el trabajo del sirvo es en realidad la negación-apropiación de las determinaciones particulares de la vida, lo que significa que es el verdadero poseedor de su existencia, pues no hay mediaciones más allá de su capacidad transformadora de la materia. Comenzando así el desarrollo histórico de las formas simbólicas representadas en el “estoicismo”, el “escepticismo” y la “consciencia desdichada”.

En el estoicismo inicia la actividad de reconocimiento de la autoconsciencia intersubjetiva, que por medio del trabajo que realiza para el señor reconstituye el mundo de

los objetos generando en ella la actividad del pensamiento que tiene como centro la libertad, sin embargo, carece de realización y se mantiene en la forma abstracta.

En el escepticismo, forma subsecuente al estoicismo en la *FE*, se lleva a cabo lo que en el estoicismo era sólo un pensamiento; la autoconsciencia niega absolutamente la existencia de lo otro determinado al tiempo que niega su propia existencia, dejando en el punto de la indeterminación general toda libertad, verdad y pensamiento.

La “consciencia desdichada”, finalmente, presenta los anteriores estados de la consciencia pero bajo el tamiz del disfrute, el cual en realidad podría ser la sublimación del desencanto. La consciencia sacraliza simbólicamente su estado de servidumbre dotando de un disfrute el trabajo para otro, convirtiendo su condición en una entrega con miras a la realización de la libertad abstracta que avizora simbólicamente a través del rito. Con lo cual sintetiza los dos momentos anteriores.

3. El movimiento dialéctico (*dialektische Bewegung*)

La dialéctica ocupa un lugar central en el sistema hegeliano, ya que, se trata del movimiento negativo de la realidad, donde la consciencia y el objeto-mundo se transforman y correlacionan. La realidad, dentro del sistema hegeliano, por cierto, no hace referencia a connotación alguna sobre la trascendentalidad de la misma, sino que se trata de la unidad dinámica expresada en la interacción de la esfera metafísica y la esfera ontológica, pues en Hegel “esta conformidad [de la consciencia con la realidad efectiva y la experiencia] puede verse(...) como(...) producir la reconciliación, mediante el conocimiento de esa conformidad, de la razón autoconsciente con la *razón-que-está-siendo*, es decir, con la realidad efectiva.” (Hegel, 1817b: §6) Donde la esfera metafísica corresponde al ámbito del espíritu en su expresión más abstracta y general, mientras que la esfera ontológica refiere a la manifestación del espíritu en cuanto que ente, ambas atañen irreductiblemente a la unidad del espíritu que es la realidad, manifestada de dos formas distintas, las cuales son incorporadas por la consciencia a través de la mediación de su propia experiencia, a saber “la razón-que-está-siendo”.

Tal realidad efectiva integra la diferenciación sistemática entre las categorías metafísicas y los contenidos fenoménicos, ya que están presentes en forma de condiciones activas en la organización del proceso de conocimiento propio de los sujetos. Hegel establece que “es igualmente importante que la filosofía se entere de que su contenido no es otro que aquel haber que [fue] originariamente producido y [continuamente] se produce en el campo del espíritu viviente; haber que se ha hecho *mundo*, mundo exterior y [mundo] interior de la consciencia; (...)la *realidad efectiva*.” (Hegel, 1817b: §6). Lo anterior significa que, los sujetos sólo pueden saber del espíritu –de esa totalidad efectiva– a través

de la tensión fenoménica, la cual requiere ser organizada en estructuras, es decir, por medio de categorías que permitan socializar ese conocimiento. El efecto de esta lógica consiste en mostrar que, el desarrollo del espíritu se manifiesta en la experiencia de la consciencia particular, transcurriendo paulatinamente hasta constituir un solo proceso con el del espíritu.

La negatividad del movimiento dialéctico es la clave que conecta dicho proceso de la consciencia natural con el de la consciencia universal. La principal dificultad de esto es que, en la filosofía hegeliana, los conceptos de realidad, subjetividad, objetividad, etcétera, suponen ir más allá de la estaticidad propia de las definiciones y, reconocerlas como categorías activas y siempre relacionadas entre sí. Esta particularidad implica la obligación, por parte del estudioso, de irse apropiando de dichos conceptos –como la propia consciencia lo va haciendo a lo largo de la *FE*– o sea, ir construyéndolos para alcanzar una comprensión real y viva del sistema en su totalidad.

En otras palabras, Hegel se preocupa por lograr una fuerte identidad entre objeto y sujeto, o sea, entre realidad y experiencia, lo que necesariamente convoca a lidiar de frente con la contradicción de ambos elementos. El filósofo suabo refiere esta unión al describir cómo el objeto-mundo pasa a revelarse a la consciencia en la representación que hace el sujeto, exhibiéndose así, la relación intrínseca entre el espíritu finito y el espíritu infinito. La *FE* muestra entonces, el modo concreto en que la consciencia natural atestigua el fenómeno y sistematiza gradualmente esta integración. Por consiguiente, se puede afirmar que, las categorías del pensamiento puro sí son previas a la consciencia natural –tal como ya lo había afirmado Kant–, pero son meramente operativas en el dinamismo de la

reflexión, dado que la reflexión no es una actividad exclusiva de la subjetividad, pues se trata del reflejo diligente del absoluto.

Las categorías mediante las que la consciencia organiza y sistematiza su experiencia, sin embargo, no son categorías particulares de nuestro conocimiento finito utilizadas solamente para bosquejar fenoménicamente la realidad, más bien, éstas conciertan la relación entre realidad y saber, lo cual quiere decir también que, como afirma Hyppolite (1946: 370), “son lo que para la Consciencia constituye lo sensible como esencia, lo que determina las relaciones de la consciencia con lo sensible y aquello a través de lo cual discurre el movimiento de la percepción y de su verdad.” Esto es casi lo mismo que decir que la fusión íntegra entre lo inmediato y mediato, a saber, entre realidad y sentido implica experimentar la vivencia, lo cual demuestra el movimiento propio de la realidad efectiva.(Cfr. Hyppolite, 1952)

La dialéctica o *La dialéctica (Dialektik)* irrumpe en el trayecto positivo o inmediatista de la experiencia perceptiva del mundo por medio de la reflexión, poniendo en tela de juicio los estatutos o verdades que en el curso del desarrollo histórico de la experiencia subjetiva -individual y colectiva- se presentan como dados o determinados por el modelo jerarquizado de las operaciones del entendimiento. La reflexión tiene la función de hacer visible la vulnerabilidad del supuesto empírico y pseudoconcreto, que constituyen lo inmediato y determinado del mundo, percibido como mera manifestación empírica, y, del cual, la consciencia natural busca alcanzar un conocimiento. Lo que convierte a la reflexión en una actividad central en el despliegue fenomenológico de la filosofía de Hegel se deriva de su capacidad dinámica de destrucción-reconstrucción, donde “la reflexión va más allá de lo concreto inmediato y, determinado, lo disgrega. Pero, en la misma medida, la reflexión tiene que ir más allá de esas sus determinaciones disgregadoras

y hacer por lo pronto, que estas entren en referencia.” (Hegel, 1812: 195) La ruptura ocasionada por el movimiento dialéctico se manifiesta con claridad en la esfera subjetiva de las figuras de la consciencia, plasmadas en la *FE*, donde el filósofo suabo expone con detalle los momentos en que la dialéctica (*Dialektik*) aparece detonada por el ejercicio de la reflexión filosófica.

Todo el procedimiento de Hegel consiste en mostrar que la negatividad de la dialéctica escinde todo; primero la realidad, al dividirla en partes del objeto-mundo, y a continuación, al llevar a la subjetividad –la consciencia– a desdoblarse a través de la duda, para lograr constituir un saber de lo real. La cuestión que hay que señalar aquí de nuevo, es que, para él, la subjetividad y la realidad no son objetos separados, sino momentos de la totalidad que es el espíritu. Pues, “el principio de la *experiencia* contiene la determinación infinitamente importante de que para la aceptación de un contenido y para tenerlo por verdadero tiene que *estar allí* el ser humano; dicho de modo más preciso: que el ser humano tiene que encontrar aquél contenido unido o enlazado con la *certeza de sí mismo*.” (Hegel, 1817b: §7) La consciencia es la verdadera singularidad o la mediación misma que se deviene y se realiza a través del lenguaje. La consciencia como devenir es la mediación que interioriza la realidad a través de la estructura lógica del lenguaje, y devolviéndola al mundo, exteriorizando ese mundo sublimado, también en el lenguaje, tal como lo describe Hyppolite (1952:48) al afirmar que “la experiencia y el Logos no se oponen -El discurso de la experiencia y el discurso del ser, lo a posteriori y lo a priori, se corresponden y se exigen mutuamente.”, es decir, que el lenguaje es la intuición intelectual inmanente al movimiento dialéctico.

El movimiento dialéctico (*dialektische Bewegung*) una vez que ha diseminado la experiencia de la realidad vuelve a integrarla para conformar el concepto. La construcción del concepto, para Hegel, constituye un reflejo de lo que era en la antigüedad la relación entre realidad y pensamiento, donde la antigua metafísica “estima que el pensamiento y las determinaciones del pensamiento no eran algo extraño al objeto, sino que constituían más bien su esencia, o sea que las *cosas* y el *pensamiento* de ellas (...) *coinciden en sí y por sí*, [esto es] que el pensamiento y (...) la naturaleza verdadera de las cosas constituye un solo y mismo contenido.” (Hegel, 1812: 197) Para el filósofo suabo el significado de la dialéctica es una característica propia de la razón, y que como tal, debe ir más allá del momento de la mera separación y división –característica del entendimiento– para consolidar la experiencia plena de la negatividad. Dicha superación implica la reconfiguración de la totalidad, así lo demuestra cuando emplea la noción de reflexión como “el gran paso negativo hacia el verdadero concepto de la razón.” (Hegel, 1812: 195)

Existe, sin embargo, una crítica conocida en la tradición analítica de la dialéctica hegeliana; que tiende a simplificarla bajo la fórmula de la negación invariable. Es el caso de Lebrun (1972) quien declara que, el método de la *FE* es una filosofía dogmática que desarrolla constantemente la eliminación de cada premisa de certeza sobre el mundo que la consciencia alcanza, dicha anulación se realiza conforme la oposición aparece en la escena de la realidad. Según Lebrun, la dialéctica (*Dialektik*) hegeliana más que un método para el conocimiento es el camino de la pérdida de sentido –o pérdida del concepto– puesto que, la ambigüedad en la que se desenvuelve la consciencia, la obliga a perder toda noción sobre la realidad, situándose ante un caos infinito.

El eje central de esta crítica está situado en la incomprensión de lo que podemos llamar la negatividad de la identidad, principio que conforma la esencia de la dialéctica (*Dialektik*) propuesta por Hegel, la cual desarrollaremos en el presente capítulo, pero que vale la pena mencionar por el momento que, contrario a lo que apunta Lebrun, la dialéctica (*Dialektik*) está lejos de ser la apuesta por el caos. Esta representa la lógica que explica el movimiento dinámico y contradictorio de la realidad, pues el empeño hegeliano del método dialéctico consiste en integrar el esfuerzo del pensamiento especulativo con el desarrollo histórico de la realidad, mediante el juego contradictorio de elementos y categorías que se van determinando en cada momento específico, hasta llegar al acontecimiento cúspide del concepto, dado que “[la] reflexión [filosófica] (...) en su comunidad con aquella primera reflexión [de las ciencias empíricas], es al mismo tiempo de ella, tiene también, además de las formas comunes, entre las cuales es el concepto la [forma] universal. (Hegel, 1917b: §9) La integración por él propuesta está ceñida por la contradicción porque es la condición propia del espíritu.

3.1 El método dialéctico

En el caso de la *FE* el método dialéctico hegeliano, se encuentra en una forma inicial, pues no será sino hasta la publicación de *La ciencia de la lógica* (1816) cuando alcance su plenitud como método filosófico. Al tratarse la dialéctica del movimiento contradictorio que se desenvuelve al interior del proceso lógico del espíritu, implica que el sentido de dicho proceso tenga al mismo tiempo un discurso del ser –su ontología– y un discurso de la conciencia universal del sí –la metafísica– del que se hace una comprensión fenomenológica. Se trata de un proceso experiencial, y del cual Hegel da cuenta en la *FE*

(Cfr. 2.2) al explicar el transcurso por medio del cual la consciencia individual transita del estadio de las distinciones rígidas –donde la diferencia es diferencia y la identidad es identidad sin más– al momento crítico de la vinculación entre ambas, es decir, entre el ser y su negatividad; enfatizando el proceso que dicha transición envuelve, como lo habría de afirmar más adelante en *La enciclopedia de las ciencias filosóficas* cuando dice que: “en mi *Fenomenología del espíritu*, (...) se adoptó el camino de empezar por el primero y más simple fenómeno del espíritu, *la consciencia inmediata*, y de desarrollar su dialéctica hasta el punto de vista de la ciencia filosófica, cuya necesidad se muestra en este proceso.” (Hegel, 1817b: §25) Y es que justamente es en la *FE* donde el filósofo caracteriza con sumo detalle la importancia del trayecto que construye la consciencia en la elaboración fenomenológica de la realidad.

La dialéctica consiste en abandonar las determinaciones finitas y estáticas por conceptos flexibles y en movimiento que abandonan la fijeza del entendimiento al desplegar la experiencia reflexiva. El impulso que mueve a la dialéctica no proviene del objeto-mundo, sino, aparentemente, de la consciencia, que supone una estructura compleja. Pero en realidad cuando leemos el capítulo de “Fuerza y entendimiento” (Cfr. 2.2.1) es claro que dicho movimiento dialéctico se da en la tensión entre ambos polos de la experiencia en conjunto, es decir, entre el objeto-mundo y la consciencia, puesto que no se trata del pensamiento que sabe un objeto sino del movimiento de todo lo existente. A esta lógica de superación y conservación Hegel la denomina *Aufheben*.

3.1.1 La interpretación de Kojève

Comenzaremos revisando la interpretación de Kojève, dado que su glosa ha dejado una huella perdurable en la tradición crítica de la filosofía hegeliana que, sin embargo, al mismo tiempo ha acotado las dimensiones propias de la negatividad dialéctica. Para ello recurriré a las conferencias que presentó el filósofo ruso en sus cátedras de la Sorbona de París sobre la *FE* (1933-38), pues su trabajo constituye uno de esos parámetros tradicionales de exégesis del método filosófico de Hegel (Cfr. De la Maza, 2012).

La interpretación de Kojève, sobre la dialéctica de las autoconsciencias, es muy cercana a la que se desarrolla en el discurso marxista del siglo XX; que alcanzó en Francia una aceptación casi unánime entre los especialistas de Hegel y que aún en trabajos recientes, como el de Buck-Morss (2009), exploran la fuerza de la dialéctica a partir de esta experiencia intersubjetiva que, sin lugar a dudas, marcó el modelo de la historia del pensamiento filosófico.

En estas conferencias, Kojève sitúa el enfrentamiento de las autoconsciencias como el motor del movimiento dialéctico. Su propuesta consiste en postular, en principio, al sujeto como unidad básica que repele sistemáticamente todo aquello que no es él mismo, es decir, todo lo otro: los objetos particulares, las relaciones del mundo natural y los otros sujetos. El filósofo ruso afirma que “la Autoconsciencia es Ser-para-sí (...) una entidad-particular-y-aislada. Lo que para ella es distinto existe para ella como un objeto-cosificado, privado-de-la-realidad-esencial, marcado con el carácter de entidad-negativa.” (Kojève, 1933-38: 18). Esta identificación del ser-en-sí, la consciencia que se opone al mundo cosificado (Cfr. 2.2.1), corresponde al momento más básico de las Figuras *de la consciencia* (*Subjekt*), cuando todo lo que percibe y conoce son objetos dados, avanzando paulatinamente a través de su experiencia en el mundo-naturaleza, hasta construir el momento en que advierte que su propia esencia consiste en algo más complejo.

Desde la interpretación de Kojève, esta complejidad se hace evidente cuando frente a él se manifiesta otra consciencia; quien de la misma forma, demanda el reconocimiento de su autonomía, desatándose entonces la batalla a muerte por el reconocimiento. Tal relación marcará la consolidación de la siguiente figura de la consciencia, capaz de verse así misma en el reflejo de otra consciencia, esta es la autoconsciencia.

En el desarrollo de este proceso de reconocimiento intersubjetivo, el primer momento negativo de la relación de choque de las autoconsciencias es, para Kojève, el punto de inicio de la dialéctica (*Dialektik*); puesto que, ante una consciencia aparece otra con idénticas características y necesidades. Cada una de ellas reclama de la otra el reconocimiento de su existencia; cada cual requiere ser identificada como unidad completa y autosuficiente, libre una de la otra. Sin embargo tal reconocimiento mutuo no es posible. Cada una de las autoconsciencias deberá jugarse la vida para obtener una posición y la muerte se manifiesta testigo del ganador. Sólo una de ellas estará dispuesta a morir para ser libre, mientras que la otra cederá para conservar el pulso de su existencia, aunque tenga que perder la libertad. Amo y esclavo⁷ son ahora sus nombres, y al segundo no le queda más remedio que construir un mundo subjetivo donde la libertad se vive más allá de la subordinación, en el alma que pretende ascender a un mundo espiritual.

El movimiento dialéctico, sin embargo, continúa ahora desde esta nueva forma, ya que según Kojève (1933-38: 24) “la *certeza* del Amo es pues no puramente subjetiva e *inmediata*, sino objetivada y mediatizada por el reconocimiento del otro, del Esclavo”. Es decir que la existencia dignificada del amo sólo está sustentada en la existencia subordinada

⁷ Kojève utiliza la traducción de *amo* y *esclavo*, pero existen otras traducciones como la de D’Hont (2002) que argumentan que el término apropiado es el de *Señor* y *Siervo*. En este punto mantengo yo la traducción de Kojève, pero en lo posterior me inclinaré por la segunda interpretación.

del esclavo. En realidad, es este quien garantiza –por medio de su trabajo– el acceso a lo otro, a saber, la naturaleza.

El trabajo es la actividad de transformación de su sometimiento. Es la labor lo que induce al esclavo hacia la autonomía de su propia existencia, pues “a través del trabajo el hombre llega a ser un ser sobrenatural, real y consciente de su realidad, porque trabaja él es Espíritu *encarnado*, y es mundo *histórico*, historia *objetivada*.” (Kojève, 1933-38: 33) Para Kojève el comienzo de la historia está definido por este reconocimiento negativo que habrá de fundamentar la marcha del espíritu. La característica de este movimiento es no cerrar el ciclo dialéctico hasta que se da la superación de la negación, es decir, el enfrentamiento violento entre autoconciencias. La imposición enfrentada se transforma entonces en la posibilidad de un nuevo ciclo contradictorio que reconfigura entre sí a los opuestos.

La lectura que ofrece Kojève subraya tres elementos fundamentales: (1) la dialéctica es un movimiento contradictorio exclusivo entre autoconciencias; que (2) sólo cuando se lleva a cabo el enfrentamiento se da paso al desarrollo histórico; pues, (3) el sujeto y su proceso están necesariamente implicados con la experiencia mística. Esta perspectiva tiene ciertos elementos que es necesario ponderar: en principio, Kojève piensa que la dialéctica no es el método de la filosofía, pues la dialéctica es la manera en que el espíritu universal se manifiesta, de ahí que el verdadero método filosófico sea la fenomenología, la cual contempla y comprende la dialéctica como lo real.

Este principio, a su vez, implica que la dialéctica es exclusiva del devenir humano, lo que excluye entonces a la categoría de naturaleza, pues, en la exégesis del filósofo ruso, el espíritu es solamente la realización de lo humano. Dicho planteamiento resulta de su concepción sobre el sentido de la *FE*, donde los primeros capítulos de la obra significan,

para Kojève, la postura antropológica del espíritu, es decir, de las diferentes maneras en que el hombre se comprende a sí mismo, y los siguientes la metafísica del sistema, que implica la descripción de la “consciencia-exterior”.

La interpretación de Kojève, expuesta arriba, muestra al menos tres puntos conflictivos. El primero de ellos es la barrera tajante entre sujeto y objeto-mundo, que abre de nuevo la interpretación dualista de la realidad. Ciertamente se podría sostener de manera convincente que, en la *FE*, Hegel afirma constantemente la oposición entre el sujeto y el objeto, sin embargo, la diferencia entre lo que él propone en su filosofía y lo que hizo el idealismo subjetivo, es introducir el movimiento dialéctico para unificar, a través de la contradicción ambos constitutivos del espíritu. Pues, mientras que, para el idealismo subjetivo, la primacía entre ambos elementos se encuentra en el sujeto y la relación de éste con la verdad es espontánea, en el caso de Hegel, el movimiento dialéctico (*dialektische Bewegung*) tiene la función de construir un puente que permite reconocer que la escisión, -entre sujeto y objeto-mundo- es tan sólo, un momento dentro del proceso general de la realidad efectiva. Lo que significa que la dialéctica hegeliana no opera exclusivamente a partir de la figura de la Autoconsciencia –como afirma Kojève-, sino desde la figura más primitiva de todo el proceso, a saber la Certeza Sensible.

Lo que nos lleva a la segunda consideración, la aseveración de Kojève de que la dialéctica es una manifestación privilegiada del espíritu, que sólo se presenta en la actividad humana de la consciencia. Si bien es cierta, la afirmación de Hegel, de que la dialéctica es el lenguaje propio del espíritu y, que solamente la filosofía es capaz de codificarlo, sólo es posible comprender, a través de los matices y procesos particulares, el significado de dicha afirmación al menos en dos niveles; de los cuales, el primero referiría al concepto propio de espíritu y el segundo al proceso complejo de autocomprensión que éste implica. A este

respecto podemos ver desde las primeras páginas de la *FE* cómo Hegel señala (1807a: 24)

la naturaleza compleja del concepto del espíritu al escribir que:

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 en ello.

En la medida en que se trata de un proceso es necesario reconocer que no todo él es mera identidad o mera negatividad, existen momentos dentro de este proceso que van consolidando la experiencia como totalidad. En un primer lapso encontramos la identidad, o el conocimiento de lo dado, como la fase primitiva de integración entre la consciencia y la realidad, momento en el cual no hay sombra de contradicción. Posteriormente, se da paso a la negación de esa identidad, porque no es más que una verdad parcial, que excluye la libertad de la consciencia, su capacidad crítica. Sin embargo, para Kojève este punto esencial del movimiento del espíritu excluye por completo el ámbito de la naturaleza. Para el filósofo ruso, no hay en esta ni proceso ni negatividad, esto es así, porque –según Kojève- carece de historicidad y de capacidad creativa. Tal interpretación supone que la naturaleza es aquél otro (u objeto) que no se manifiesta en el proceso dialéctico. ¿Pero cómo es posible que el objeto por excelencia no se implique en el proceso de contradicción más originaria?

Un ejemplo de cómo ha estado operando la dialéctica de Hegel en la inclusión del concepto de naturaleza como parte del binomio dialéctico, lo encontramos, entre otros textos, en la *FE*. El capítulo de “Fuerza y entendimiento” es, una vez más, buena muestra de ello, ahí el filósofo suabo expone la importancia de dignificar la negatividad del objeto. El objeto opuesto (*Gegenstand*) es para la dialéctica la otra fuerza que moviliza el sistema

negativo de contradicción, en un nivel completamente espontáneo, pues, afirma que, “estos dos momentos no aparecen distribuidos entre dos extremos independientes que se enfrenten sólo en sus vértices contrapuestos, sino que su esencia consiste pura y simplemente en esto: en que cada uno sólo es por medio del otro y en no ser inmediatamente en tanto que el otro es.” (Hegel, 1807a: 88)

La identidad previa al momento de contradicción es un lapso de unidad que actúa exclusivamente en el ámbito de la forma del *ser-para-otro*. Se trata de una oposición contenida para la consciencia como mera percepción, donde esta simplemente entiende la manifestación externa de lo otro, a saber, el objeto-naturaleza. Sin embargo, tanto la consciencia como el objeto-naturaleza tienden a exteriorizarse; la propiedad de la fuerza tiende a manifestarse, de ello resulta el fenómeno.

Y, finalmente se encuentra la tercera afirmación conflictiva de la exégesis de Kojève; se trata de su aseveración sobre la inexistencia de dialéctica en momentos anteriores al surgimiento de la figura de la autoconsciencia. Esta afirmación está cimentada en la premisa de que sólo la autoconsciencia puede ser generadora del deseo, es decir, agente activo de la libertad. Tal es el caso pues, la autoconsciencia desea suprimir lo exterior hacia ella misma por medio de la posesión, y la única equivalencia existente es otra autoconsciencia. Si pensamos en Hegel y en su filosofía no es posible suprimir sin más ningún elemento que forme parte de la experiencia total del espíritu. No es factible glorificar la subjetividad y anular la otredad, porque justamente la filosofía hegeliana busca recuperar la importancia de lo otro (el objeto, la cosa, el mundo, lo dado, la naturaleza, etc.) con la intención de formular un método que dé cuenta de la complejidad histórica implicada en cada procedimiento científico, cada movimiento social y cada manifestación cultural.

Lo principal es que ya no hay sustancia en el concepto de consciencia, a partir de entonces puede afirmarse que el opuesto de la contradicción no necesariamente tiene que ser un objeto inerte, pues una vez que hemos reconocido la naturaleza de los opuestos, expuesta en las leyes de “Fuerza y entendimiento” es posible reconocer que lo otro también puede implicar una consciencia, que no humana pero si espiritual, es decir, la naturaleza.

Hay un objeto para la autoconciencia que, en sí mismo, pone su ser otro, o la diferencia, como un objeto nulo y es autónomo al hacerlo. Sin duda, la figura diferenciada sólo *viviente* cancela su autonomía en el proceso de la vida misma, pero con su diferencia deja de ser lo que ella es; mientras que el objeto de la autoconciencia es igual de autónomo en esa negatividad de sí mismo; con lo cual es género para sí mismo, fluidez universal en la propiedad de su particularización separada; es autoconciencia viviente.(...) Es una *autoconciencia* para una *autoconciencia*. (Hegel, 1807b: 255)

La paradoja es que algo tan impersonal como la naturaleza pueda manifestarse como equivalente en forma y esencia a la consciencia. Sin embargo, para Hegel resulta evidente que la naturaleza es esa otredad orgánica que incluye el proceso cíclico más intrínseco del sujeto. Al fin y al cabo la humanidad, el sujeto, la consciencia no son más que una emanación de esa totalidad en bruto, de donde ambos conforman la realidad del espíritu.

3.1.2 La ruptura de lo dado

La filosofía hegeliana recurre claramente a diversos elementos y conceptos del idealismo subjetivo. Es evidente, por ello, que la dialéctica (*Dialektik*) no es una invención de Hegel, sin embargo, los matices de su propuesta sobre el movimiento contradictorio, así como los conceptos relacionados entre sí, a partir de ésta, fundan una formación única en la

historia del pensamiento filosófico. De ahí que resulte significativo replantearse la lectura e interpretación constante de dicho método y, poner en tela de juicio, las interpretaciones canónicas, como la del caso de Kojève.

Se puede decir que la principal tarea de la dialéctica (*Dialektik*) es la de la irrupción. Su quehacer consiste en detener y separar cualquier experiencia dada a la consciencia, ya sea la consciencia individual o la consciencia particular -también llamadas consciencia natural o colectiva, respectivamente-, donde la práctica mecánica de lo dado impone, por así decirlo, un velo a la experiencia de la verdad. Esta experiencia -la cual se denominará como positiva- es el mundo de la exterioridad, “del cual la vida se retira para que quede en su lugar un desplazamiento sin fin de un término a otro, sin apoyo ni recogimiento en una identidad de sentido.” (Nancy, 1997: 9) Ante esta representación gris y carente de movimiento, el primer impulso de la dialéctica consiste, -quizá recordando al Platón del Fedro- en generar una inquietud en la consciencia natural, que provoca la ruptura en el curso anodino de la experiencia dada y positiva.

La tarea de la filosofía, consiste, en llevar la consciencia al examen de su vivencia por medio de la sospecha. Producir el ejercicio reflexivo hasta al punto de una nueva práctica, derivada de una realidad concreta, que recaee en la excavación de la consciencia en si misma y por tanto, del espíritu propiamente dicho. A través del autoconocimiento simultáneo de la singularidad y la totalidad -implicado en esta actividad de la reflexión- se rompe el subjetivismo propio del idealismo alemán, dado que, como afirma Nancy (1997: 24) “no hay Ulises, no hay figura única y sustancial del sujeto. Quien penetra en sí es cada vez otro distinto”. Tal es el caso, pues, la técnica de Hegel consiste siempre en hacer desbordar de contradicciones los momentos de remanso de cada figura de la consciencia. Por lo tanto, él induce el despliegue sucesivo de la consciencia en la diversidad de las

figuras expuestas en la *FE*. Lo que provoca la desustancialización del sujeto, y por tanto de la realidad.

Esta actividad reflexiva tiene como principal característica la contradicción, la cual libera de determinaciones sustanciales y permite que, la relación dlas Figuras *de la consciencia (Subjekt)* con la totalidad, pueda mediar a través de los fenómenos, porque “el «fenómeno» no es una apariencia: es el vivo arrebató de sí y el salto hacia la existencia manifiesta. (...) Lo manifestado es algo, [singular] alguna cosa, y toda cosa es algo manifestado. Pero no hay «algo-que-se-manifiesta», algo además de la manifestación misma. Tampoco hay un espectador de la manifestación. [Se está] en medio de la manifestación.” (Nancy, 1997: 39) En otras palabras, la fenomenología es la metodología propia de la dialéctica del espíritu, porque la vitalidad de este sólo puede exteriorizarse, lo que provoca en la consciencia, la dilución de su aparente esencia. En ello se hace evidente el proceso dialéctico, pues “el sujeto es la experiencia del poder de división, de exposición o de abandono de sí.” (Nancy, 1997: 49). El sujeto, que otrora representaba la esencia que fundamenta la realidad, en el proyecto hegeliano carece de esencia. Si es permitido hablar de algo como *su naturaleza*, esta sería exclusivamente la de la necesidad histórica de búsqueda y comprensión del mundo, de la vivencio. Por ello es que afirma Nancy que el sujeto es división.

Y, además, este mismo enfoque, lo sufre la realidad, la cual no ofrece al sujeto negativo una serie de esencias o sustancias que aprehender, sino solamente manifestaciones de relaciones entre algo, porque “lo propio no es (...) una cosa, sino siempre el sentido de una cosa, la cosa apropiada (...) La apropiación hace que una cosa no caiga meramente en mi dependencia, sino que entre para mí en mi independencia, en la esfera de mi acción y de mi personalidad.” (Nancy, 1997: 53) Este principio es quizá lo más significativo de la dialéctica hegeliana; puesto que elimina la relación unidireccional tradicional de la modernidad y provoca la dinámica libre entre la consciencia y su realidad, dentro de los márgenes de la experiencia del espíritu, el cual a su vez, engloba, tanto a la consciencia natural como a aquello que se le representa. Y lo comprende precisamente en la tensión que se genera entre ambos.

En Hegel, el discurso y la realidad existen en un estado de tensión. La tensión pensada simplemente como el puente que integra dos opuestos. El discurso, que es la exteriorización del sujeto, está en un extremo, y la realidad de relaciones de fenómenos en el otro: “Hago de lo otro en cuanto exterioridad compacta ‘mi’ otro, como él me hace ‘su’ otro. Sacó a la piedra de su abstracción mineral, ella me saca de mi masividad espiritual.(...) La piedra se convierte, por ejemplo, en una herramienta, y yo me convierto en un artesano de piedras.” (Nancy,1997: 65) El puente permite que los extremos puedan transmutar de un en-sí a un para-sí constante, de ida y vuelta. Aunque en realidad este punto es sólo para la experiencia de la consciencia, en el nivel del entendimiento, que requiere organizar las manifestaciones del mundo. La consciencia necesita de este discurso para apropiarse de la experiencia, pero la realidad es una sola. Por ello la verdad, en la propuesta hegeliana, es justamente esa mediación, que como conducto no implica una existencia perenne, la verdad misma, por el contrario, se va transformando con respecto a la relación mencionada, donde lo único verdadero es la dialéctica.

Si el empleo que hace la consciencia de la actividad reflexiva sirve realmente, es porque su naturaleza la impele en la búsqueda de la comprensión del mundo. Este impulso intrínseco y constante, Hegel le llama deseo, y es la condición de posibilidad para que la consciencia se movimiento, pues, como afirma Nancy (1997: 68), “si se mantuviera en la inmovilidad inmediata de un «Yo = Yo» ni siquiera sería ‘conciencia’. (...) El despertar es precisamente la experiencia de lo otro que sobreviene y que, de ese modo, me descubre a mí mismo como aquello o como aquél ‘a quien’ lo otro sobreviene.”

Ahora bien, como la consciencia tiene la naturaleza de no ser determinada, de no constituirse como una sustancia y, en ese sentido, no es algo fijo, su actividad reflexiva que se ve impulsada por el deseo, constituye su libertad. La especial necesidad que Hegel tiene de explicar esto se debe a que está describiendo algo muy distinto al concepto de sujeto del idealismo subjetivo, que como ya se ha descrito (Cfr. 1 y ss) está caracterizada por una naturaleza metafísica y ahistórica que impide la vinculación integral con la realidad que habita. El concepto hegeliano de consciencia

está construido sobre la aniquilación de las esencialidades metafísicas. Las *Figuras de la consciencia (Subjekt)* son una entidad desprendida de la fijeza de las determinaciones dadas, externas e internas. Es la contradicción que piensa y discurre. La visión que ofrece Hegel de la libertad del sujeto, y la “naturaleza” dialéctica que afirma llevar consigo, es un significativo presagio de la contradicción, heredada de los sistemas críticos.

3.2. La determinación negativa de la dialéctica

La característica fundamental de la *FE* es justamente la aparición de la dialéctica (*Dialektik*) como todo movimiento de la realidad. La relación negativa se manifiesta en las diferentes figuras de la consciencia y en cada uno de sus momentos, como podemos encontrar en la postura de Hyppolite (1961), quien afirma que el objetivo de la filosofía hegeliana es unificar tanto lo inmediato como lo mediato, es decir, tanto la realidad como el sentido que se construye a través de la misma, esta fusión se da gracias a la dialéctica que, es el método por medio del cual, las *Figuras de la consciencia (Subjekt)* experimenta la negatividad como una evidencia vivida, que es al mismo tiempo el movimiento de la realidad.

Este camino de la realidad es un andar sinuoso, pues la dialéctica (*Dialektik*) expresa el universo de sentido de la experiencia de la subjetividad, como afirma el filósofo francés: “este universo es tanto la interiorización del mundo como la exteriorización del yo, doble movimiento que hay que comprender en su unidad.” (Hyppolite, 1966: 34). Y dicha unificación es posible porque las *Figuras de la consciencia (Subjekt)* no son negación absoluta del mundo, porque vive en el mundo, se confunde con él y en él se descubre.

4. Experiencia (Erfahrung)

Por razones que tienen que ver tanto con el propósito de este trabajo como la naturaleza de la filosofía hegeliana se comenzará este último capítulo por una exposición general del concepto de experiencia, dado que este concepto concierne a una gama muy amplia de definiciones y visiones que bien hará falta contextualizar.

En principio diremos que el término de experiencia alude a la noción de conocimiento, entendido como el proceso subjetivo por medio del cual se aprehende la realidad externa a través de las impresiones sensibles que tenemos del mundo. Puede pensarse, también, como la enseñanza a partir de cierta práctica constante o como la confirmación de juicios sobre el mundo que nos remite a un hecho anterior a la reflexión y el juicio. La experiencia es vivida por un sujeto que atestigua la realidad empírica y conforma aquella otra parte del binomio de la totalidad.

Este concepto no ha sido históricamente uniforme, Devaux (1976: 20), por ejemplo, tras un análisis de este afirma que “hace falta tener consciencia progresivamente de la importancia de diversos factores puestos en marcha en la elaboración de estos modelos [de experiencia] para tomar en cuenta los cambios que llevan a corregir, abandonar o retomar aquellos modelos que por mucho tiempo se dieron por supuestos”⁸ y que se van transformando paulatinamente en relación con el desarrollo de la humanidad. A través de los avances científicos y las crisis morales de la sociedad, se reconfiguran dichos modelos, o a la inversa, el surgimiento de nuevas concepciones de estos hacen surgir cambios en los diversos horizontes de lo humano. El hecho de que existan modelos de experiencia nos remite a la afirmación de que la experiencia como tal no se agota en su dimensión objetiva

⁸ La traducción es propia.

ni en su dimensión subjetiva, por lo tanto se trata del resultado de la interacción entre ambos.

En el caso específico que atañe a este trabajo, la experiencia es un concepto que se desarrolla de dos maneras. En principio Hegel coincide con el tratamiento que el idealismo subjetivo había venido dándole a este concepto, es decir, que considera el concepto como la realidad misma en la que se desenvuelve la consciencia, pero posteriormente, lo analiza a partir del movimiento dialéctico, que como ya lo hemos expuesto anteriormente, consiste en dinamizar la relación contradictoria entre la consciencia o *Figuras de la consciencia* (*Subjekt*) y lo otro (*Gegenstand*). Este nuevo objetivo hace que el concepto de experiencia se distinga de la idea inmediatista, donde la consciencia simplemente aprende la realidad, para exponerla como el devenir histórico de la consciencia en el movimiento de construcción de la realidad misma (*Wirklichkeit*).

A continuación se presentará un análisis de estos dos momentos de la experiencia (*Erfahrung*) en la *FE* de Hegel con la intención de reconstruir el trazo que el propio Hegel deja para comprender su sistema fenomenológico.

4.1 La experiencia en el camino del conocimiento

En el marco de la filosofía moderna la experiencia es una de las principales fuentes para la especulación; a través de ella es que comienza cualquier ejercicio de reflexión en torno a la realidad y la comprensión que de ella se tenga. No hay una equivalencia entre experiencia y realidad. Esta última es la totalidad objetiva e impersonal frente a cualquier sujeto que la perciba, mientras que la experiencia sería la relación necesaria de un sujeto frente a dicha realidad. Se trata de dos categorías que se configuran mutuamente: la una no

tiene sentido ni valor sin la otra, pues la realidad sin más carece de significado si de ella no es posible hacer una experiencia efectiva.

Desde esta perspectiva se plantean ambas categorías como ámbitos correlacionados pero separados, donde la realidad se encuentra necesariamente desligada del sujeto y, de ella, sólo es posible tener una cierta intuición. La experiencia es entendida como la mera percepción de la realidad, de ahí que sea el origen del conocimiento y su propio límite (Cfr. Hume: 1748). Esta característica de separación determina el camino de la filosofía como un esfuerzo, a través del cual el hombre requiere comenzar en el punto llano de los sentidos hasta alcanzar los altos vuelos del conocimiento. La experiencia está, entonces, relacionada con la realidad como si se tratara de recorridos paralelos, donde el sujeto que experimenta dicha realidad se hallase siempre frente al reflejo del hecho y no inmiscuido en él.

Esta fisura extrínseca de la relación entre realidad y experiencia que surge en la modernidad, se debate principalmente en la epistemología, sin embargo, en el fondo de esa discusión está deliberándose sobre el terreno de la metafísica y la moral (Cfr. Villacañas, 2001). Para los filósofos del idealismo alemán era muy importante resaltar que, si se piensa la experiencia humana únicamente como la percepción sensorial de la realidad, las nociones como fe y lógica quedan desplazadas al sin sentido. Las cuestiones metafísicas y éticas se subordinarían a la representación empírica y carecerían, por lo tanto, de importancia. Dicho argumento era insostenible para el idealismo, dado que la ley moral no podría formar parte del reino de la naturaleza, pues la subjetividad es el ámbito de la libertad y no de la necesidad, el escenario de la transformación y no de la repetición.

La situación trágica pierde crudeza en la llegada del idealismo, pues él nos descubre que en los objetos exteriorizamos y objetivamos nuestro propio ser infinito. En el fondo nos habíamos buscado siempre en las cosas, pero ahora lo sabemos y nos conocemos desde la intuición de la actividad que directamente tiene el filósofo. Por eso, el idealismo nos

pone en la senda del actuar con plena conciencia, de tal manera que los productos de nuestra acción no se presentan como cosas ajenas, alienadas, enfrentadas a nosotros. (Villacañas, 2001: 71 y72)

Hegel presenta en la *FE* una transformación de este concepto, el cual es claramente el resultado de una reflexión previa legada, principalmente, de las discusiones con Fichte y Schelling (Cfr. 1 ss), para quienes lo fundamental de la tarea filosófica es mantener una unidad fuerte entre las Figuras *de la consciencia* (subjetividad) y el *Gegenstand* (objeto-mundo). Como afirma Hyppolite (1961: 17), la *FE* “se propone a la vez mostrar que el ser, la vida, es saber, y que el saber de sí es universal” En este sentido, la propuesta filosófica de Hegel no da lugar a la escisión irreversible entre sujeto y objeto-mundo, de lo contrario, toda experiencia no sería más que un espectro sin relación con la realidad.

Otra forma de entender este llamado “saber universal” es a partir de la actividad de la reflexión filosófica (Cfr. 2.2.1), que, en el marco del camino del conocimiento, tiene la función de disgregar la experiencia general de la consciencia. Sin darse el caso de quedar situado en la contradicción estática, pues la siguiente fase necesaria de la reflexión es justamente aquella que reintegra estas oposiciones para elevarse por encima de su antagonismo y construir, ahora, el concepto de la misma experiencia (Cfr. Hegel, 1812).

La edificación del concepto en general, consiste en comprender las determinaciones que constituyen nuestra consciencia fenómeno-lógica, a saber, la consciencia ordinaria, y es entonces que “la conciencia se hace *representaciones* de los objetos antes (en el tiempo) de hacerse *conceptos* de ellos, hasta el punto de que el espíritu que *piensa* solamente *pasando por* el representar y aplicándose *sobre él*, avanza hasta el conocimiento pensante y el concebir.” (Hegel, 1817b: §1). No es que las Figuras *de la consciencia* (*Subjekt*) comience

su actividad reflexiva desde las categorías, pensamientos y conceptos, sino que transforma en estos sus representaciones; a saber, sus intuiciones, sentimientos y deseos.

Un rasgo importante de la *Experiencia (Erfahrung)* hegeliana es la característica cíclica de todos los momentos o procesos de la subjetividad. El trayecto negativo que la consciencia experimenta la lleva necesariamente a desprenderse de la idea de dos contrarios que conforman la experiencia de la realidad; pues, por un lado, la experiencia es la tensión entre ambos, y como tal, la tensión no es la corrección de una percepción errónea, sino, por el otro lado; es la exposición de las determinaciones del objeto-mundo para la consciencia, por lo cual Hegel declara que:

La consciencia, entonces, lo vuelve a recorrer [el camino de la *Experiencia (Erfahrung)*] necesariamente, pero, a la par, no lo hace del mismo modo que la primera vez. Y es que al pasar por el percibir, ha hecho la experiencia de que el resultado y lo verdadero del mismo son su disolución, o la reflexión dentro de sí misma a partir de lo verdadero. (Hegel, 1807b: 187)

No hay duda alguna de que en Hegel es absolutamente necesario revisar el desarrollo de la subjetividad, partiendo de la consciencia natural, previo al análisis de la consciencia universal y no a la inversa. Debemos recordar que lo Absoluto ya no es exclusivamente sustancia, sino también sujeto (Cfr. 2.1.2) Por este motivo el saber absoluto es un saber progresivo de sí mismo, a través de la manifestación fenoménica del espíritu.

En este horizonte, la verdad universal o el ser indeterminado, está constituido por una naturaleza contradictoria del *ser para sí* y el *ser para otro*. El problema que esta propiedad proporciona, a la comprensión del concepto hegeliano de ser universal, es justo, que no se trata de una propiedad sustancial, sino de una propiedad relacional, dinámica y cambiante; “porque la oposición no puede tener en su verdad ninguna otra naturaleza que la que se ha dado en el resultado, a saber: que el contenido tenido por verdadero en la

percepción sólo pertenece, de hecho, a la forma, y se devuelve en la unidad.” (Hegel, 1807b: 203). Y todo ello es el caso porque la consciencia no es más que la referencia de la otredad, que a tiempos es objeto, mundo o naturaleza.

La ejecución de la Experiencia (*Erfahrung*) en las primeras formas de la consciencia (Cfr. 2.2.1) adquiere una resonancia epistemológica, que habrá de transformarse en el autodevenir del espíritu en otra relación, la historia. Puede parecer un poco burda la manera en que esta práctica progresiva va apareciendo lo largo de la *FE*. La paradoja es que algo tan simple como la continua transformación, pueda sin embargo transportarnos a la estática permanencia de la contradicción. Es la rueda que supone y tiene en el apertura su propio fin como objetivo, y que se hace efectivamente real sólo a través de su actualización. He aquí como plantea Hyppolite esta experiencia, de la cual dice que se trata de un proceso continuo: “El progreso desde el objeto al sujeto, desde el sujeto hasta el todo de la certeza sensible, es una progresión concreta; mediación, externa al principio, [que] acabará penetrando por completo” (1946:82)

En su estudio de análisis de la *FE* (1946), Hyppolite enfatiza que el vínculo más profundo no es el que se muestra inmediato a la consciencia natural, no es el vínculo epistemológico entre el yo individual y el objeto espacio-temporal. Por el contrario el lazo entre el yo individual y el yo universal es en realidad el proximidad primaria, originaria, y por tanto su penetración es más íntima.

4.2 La Experiencia (*Erfahrung*) de las Figuras de la consciencia (*Subjekt*)

En la *FE* Hegel expone el desarrollo de la consciencia a través de los momentos determinados que la van dimensionando dentro la totalidad de la experiencia (Cfr.2), dicho proceso que es la Experiencia (*Erfahrung*) evidencia que, la reconfiguración de la realidad

se lleva a cabo dentro del despliegue de la relación entre ambos. Las Figuras *de la consciencia (Subjekt)*, al ser la unidad que involucra cada etapa de la consciencia, ya que se trata del elemento progresivo que integra y registra la experiencia hecha de lo objetivo en cada momento, es también el concepto que hace un registro de esta relación.

El examen que lleva a cabo la consciencia es en relación a “el sentimiento de su ignorancia acerca de lo verdadero” (Hegel, 1802: 54). Como esta experiencia o bien pertenece invariablemente a la consciencia capaz de objetivar el mundo o bien al mundo como un ente ajeno, no hay ninguna imagen que pueda captarla, exactamente igual que no hay ningún concepto que pueda finalmente hacerlo.

No obstante la *Experiencia (Erfahrung)* es, si no con respecto al otro, al menos con el otro. Porque a pesar de que “el entendimiento [un momento de la consciencia] separa nítidamente lo objetivo de lo subjetivo, y lo convierte en aquello que no tiene ningún valor (...) la lucha de la belleza subjetiva debe concentrarse adecuadamente en la defensa frente a la necesidad, por lo que lo subjetivo se hace objetivo” (Hegel, 1802:55). Cada momento de la consciencia abre una brecha entre la subjetividad y la otredad. El hecho de que la consciencia quiera constantemente conocer la verdad, una intención que en última instancia es específicamente inagotable, se ve obligada a confrontar la insuficiencia, y también la ausencia, de los conceptos para esa intención.

La *Experiencia (Erfahrung)* es el terreno donde tiene lugar la *Movimiento dialéctico (dialektische Bewegung)* entre subjetividad y el objeto-mundo. La experiencia no es en sí misma la realidad, en términos de lo extraño que afecta a la consciencia, sino el momento en que las Figuras *de la consciencia (Subjekt)* repara la dicotomía entre lo ajeno (lo otro, eso, lo positivo o lo impuesto) y su propio ser (Cfr. 2.2.1).

Según el idealismo subjetivo el concepto de Experiencia (*Erfahrung*) surge exclusivamente en la subjetividad cuando la consciencia explica su capacidad de analizar la multiplicidad de sus percepciones del objeto-mundo. En un principio se creía que la subjetividad era el único concepto activo de ese binomio porque estaba llevando a cabo un proyecto o plan preexistente, el cual era un modelo ideal que cumplía la sustancia en su conjunto. A partir de la reconfiguración del concepto de subjetividad en Hegel este modelo es abandonado. En su lugar se propone una subjetividad que se aprende a sí misma y se reproduce en virtud de una capacidad interna para ello, que manifiesta la organización entre la materia orgánica –también llamada vida- y su propio ser. Este nuevo modelo de la experiencia

4.2.1 El lapso de la *Experiencia (Erfahrung)*

La *Experiencia (Erfahrung)* se define como un momento, es decir, no es una constante sino un intervalo que surge cuando las circunstancias de tensión entre los contrarios (sujeto/objeto-mundo) se manifiestan. Lo que significa que no hay una *Experiencia (Erfahrung)* continua, pues su naturaleza intermitente requiere acontecer, lo cual se logra a través del trabajo constante de la consciencia en el desarrollo del devenir general.

Para poder desenvolver la *Experiencia (Erfahrung)* hace falta que el sujeto emerja de su cotidianidad como una consciencia activa o reflexionante, en pocas palabras, la consciencia debe abandonar su situación inmediata frente a lo dado y manifestarse como consciencia activa: la consciencia que duda. Tal abandono no es un acto de voluntad por parte de ella, sino el efecto de la relación negativa que se impone en su ejercicio reflexivo que, en un determinado momento vive la ruptura del mundo impuesto.

El detonador de la reconstrucción negativa entre el objeto-mundo y la consciencia es la reflexión, lo que significa que el sujeto “ya no se limita meramente a percibir, sino que también es consciente [de la no-verdad de su percepción y de su rectificación] dentro de sí misma” (Hegel, 1807b: 187). Dicha reflexión es la clave que abre el suceso de la *Experiencia (Erfahrung)*, pues al poner en tela de juicio lo que de inmediato se le impone, determina su primera impresión y la obliga a mirarse a sí misma. La reflexión es, por tanto, la mediación que interviene en la consciencia y reconfigura sus juicios desde la dialéctica del devenir, interiorizando el objeto-mundo al tiempo que exterioriza su propio ser en el momento de comunicarla.

El propio ser es la consciencia que ha superado la figura vacía de contemplación, al reconocer que el objeto-mundo puede ser comprendido y evaluado por sus capacidades (el entendimiento) y que entiende, además, que ella misma es susceptible de error. Tener ese conocimiento la lleva a corregir sus juicios, lo que implica, volcarse de nuevo hacia lo otro y retraerse en la comparación del fenómeno frente a las leyes por ella emitidas, hasta encontrar su propio fundamento.

La *Experiencia (Erfahrung)* hegeliana, en este sentido, no es ni fuente de percepciones ni resultado del conocimiento de la realidad; es el intervalo de transformación donde ambos contrarios se enfrentan y reconfiguran intermitentemente, pues “una oposición real es la obra de la razón, que pone los opuestos no simplemente como bajo la forma del conocer, sino también bajo la forma del ser, la identidad y la no-identidad como idénticas” (Hegel 1807a: 117) Esta relación negativa es el hallazgo de la identidad del ser con el saber, en tanto resultado de haber penetrado en la estructura universal de la consciencia, “en la que el ser se afirma, se expresa, enunciando tanto la cosa de la que habla como el yo que habla.” (Hyppolite, 1961: 11)

4.2.2 El movimiento dialéctico en la *Experiencia (Erfahrung)*

La *Experiencia (Erfahrung)* no se da como el “pistoletazo de la consciencia” -que sin necesidad de labor dialéctica conoce del mundo-, se trata, de un proceso que mantiene la tensión entre contrarios y posibilita la superación de la singularidad inefable. Como afirma Hegel (1807a: 117), “una tal oposición real únicamente es aquella en la cual el sujeto y el objeto son puestos ambos como sujeto-objeto, subsistiendo los dos en lo absoluto y lo absoluto en ellos; por consiguiente subsistiendo ambos en la realidad.” Pues el objeto no es sólo algo, sino la complejidad de las relaciones del mundo que se muestran tanto en el horizonte de la naturaleza como en el de la historia, y que a partir de la figura de la autoconsciencia se denomina como vida (Cfr. 2.2.2).

La premisa fundamental de la *Experiencia (Erfahrung)* hegeliana radica en señalar constantemente que las Figuras *de la consciencia (Subjekt)* “sólo tiene realidad en su conexión con lo otro” (Hegel, 1807a: 24). La actividad reflexiva no es del tipo unidireccional del sujeto afectado por objetos, es “este movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero (...) propiamente lo que se llamará experiencia” (Hegel, 1807a: 58).

La *Experiencia (Erfahrung)* es, pues, un concepto vivo, pues “la conciencia sabe algo, y este objeto es la esencia o el en sí; pero este es también el en sí para la conciencia, con lo que aparece la ambigüedad de este algo verdadero” (Hegel: 1807a: 58), porque en el momento en que el objeto del pensamiento deja de ser una representación y deviene concepto -o ley- adquiere una calidad entitativa, manteniendo su naturaleza de

pensamiento, ya que “el primer objeto cambia, deja de ser el en sí para convertirse en la conciencia en un objeto que es en sí solamente para ella.” (Hegel, 1807a: 58).

La característica principal, como en todos los conceptos hegelianos, es la negatividad que determina cualquier relación que el sujeto sostenga con lo otro, pues “este nuevo objeto contiene la anulación del primero, es la experiencia hecha sobre él.” (Hegel, 1807a: 58). La *Experiencia (Erfahrung)* posibilita el emerger del sujeto tanto en figuras cada vez más complejas como en manifestaciones más dinámicas de la representación del mundo, puesto que, en cada encuentro entre la subjetividad y la realidad, se construye una relación integrada, trastocándose el uno al otro transversalmente. Lo anterior confirma que tanto las Figuras *de la conciencia (Subjekt)* como lo otro no son unidades separadas y cerradas, sino una sola realidad.

De ahí que, a pesar de que la realidad se manifieste de primera mano como un plexo de percepciones que corresponden a objetos concretos, estos no son más que el cebo para generar el movimiento dialéctico (*dialektische Bewegung*) de la conciencia hacia sí misma. No es de extrañar que Hegel afirme que la conciencia es la fuente que organiza y significa todas y cada una de las representaciones, pues, “la serie de configuraciones que la conciencia va recorriendo por este camino [la *Experiencia (Erfahrung)*] constituye, más bien, la historia desarrollada de la *formación* de la conciencia misma” (1807a: 54). La conciencia no es sólo una entidad individual, sino que a traviesa en sí misma las dimensiones de lo particular y de lo universal al unísono.

4.3 La metafísica de la Experiencia (Erfahrung)

La naturaleza metafísica de la *Experiencia (Erfahrung)* hegeliana sitúa su fundamento en el concepto de espíritu. El espíritu es el horizonte totalizador donde “lo

verdadero es solamente esta igualdad que se *restaura* o la reflexión en el ser mismo en sí mismo, y no una unidad *original* en cuanto tal o una unidad *inmediata* en cuanto tal.” (Hegel, 1807a: 15 y 17). La característica propia del espíritu es su sustancialidad histórica; no se trata de una sustancia abstracta exclusivamente, sino que su vitalidad radica en la necesidad de desplegarse y este proceso se da en la experiencia histórica de la subjetividad.

La condición unificadora de la experiencia es el motor efectivo de toda voluntad, “el espíritu y el transcurso de su despliegue es lo sustancial” (Hegel, 1817: 44), que en su actuar realiza la finalidad general de esta sustancia. “Dicho espíritu se halla en este teatro en que nosotros lo contemplamos, en la historia universal, en su más concreta realidad”. (Hegel, 1817:44 y 45) El movimiento del espíritu es el pulso del transcurso de la historia universal.

El concepto de espíritu es también un momento vacío y abstracto hasta que comienza su despliegue, en ese movimiento se configura como realidad concreta que detona la comprensión general de la experiencia particular: “El principio o ley, es algo interior, que como tal, por verdadero que sea en sí, no es completamente real”. (Hegel, 1817:50) La única posibilidad de realizarse es en la actividad reflexiva del sujeto, en el momento de “la actuación y la realización, y cuyo principio es la voluntad, la actividad en general del hombre”. (Hegel, 1817: 50)

4.3.1 La historicidad de la subjetividad a través de la *vida*

La *Experiencia (Erfahrung)* es la categoría que nos permite reconocer las transformaciones de la consciencia durante el desarrollo fenomenológico, si bien es cierto, como ya mencionamos con anterioridad, esta se caracteriza por ser el acontecer entre sujeto y objeto-mundo, dicho acontecer se configura con respecto a cada figura de la consciencia (*Subjekt*). Por este motivo, la *Experiencia (Erfahrung)* permanece como intervalo de la

negatividad, pero a su vez, en el cambio de sus contenidos cambia también la manera en que esta se presenta.

En la tesis hegeliana de identificación del sujeto con la realidad se reúnen los contrarios; lo interno y lo externo, y lo subjetivo y lo objetivo. Dicha unificación, sin embargo, no constituye una unidad cerrada. Es la experiencia abierta de la propia realidad contradictoria que, no asienta exclusivamente en el Yo el centro de toda validez de sentido, reconoce en lo otro su propia independencia y valor. La propuesta de Hegel consiste en colocar como comienzo real el principio de contradicción con anterioridad al principio de identidad, conceptualizándola como una categoría fenomenológica que, a través de la vida, que es el concepto de realidad, deviene en experiencia del proceso negativo de la consciencia. Con ello se está desarrollando el encuentro negativo de la contradicción entre el universal y el concreto individual; así como, entre lo que nos es inmediato y nuestra consciencia de ello.

Es justo en esta relación contradictoria donde se repara la escisión entre el objeto-mundo y la subjetividad. No es precisamente que la dicotomía entre ellos desaparezca, o se revele como una falsa oposición; se trata más bien de la reconfiguración constante entre ambos. En Hegel la cosa en sí pasa a comprenderse como la positividad de lo otro, de ese mundo estático que parece existir ajeno a la necesidad del sujeto.

La enajenación se impone a la consciencia, mientras que como analiza Gadamer (1981: 21), la filosofía hegeliana pretende invertir, a través de la dialéctica, el supuesto positivo: “Hegel indica que la contradicción conceptual yace en el presente objeto como tal (...) [pues] contradictoriamente se nos presenta la consciencia de este objeto” porque la relación primaria que establecemos con respecto al mundo es aquella que lo delimita a través de la separación, transformándolo en la suma de muchos objetos interrelacionados

pero al mismo tiempo desvinculados, que se imponen desde su materialidad; y son aprehendidos por la consciencia como inmediatos.

4.3.3 La fenomenología del espíritu

Sin embargo, continúa Gadamer (1981:54 Y 55), “luego muestra [Hegel] el movimiento en el cual estas contradicciones pasan a ser experiencia para la consciencia.(...) Porque dicha consciencia (...) se enreda en contradicciones que le hacen imposible permanecer en su ficticia verdad y a nosotros nos demuestra la falsedad de la misma”. Como consecuencia la experiencia se constituye como el espacio de cualquier posible conocimiento, de modo que para Hegel la contradicción es el principio de lo real; es decir, “esta unidad [del entendimiento] es, así mismo, (...) el repelerse a sí misma; y este concepto se *escinde* en la contraposición entre la autoconsciencia y la vida” (Hegel, 1807a: 109). Lo que lleva a la consciencia al momento de la reflexión que niega el supuesto de que lo dado simplemente es.

Emergen, entonces, tres premisas metafísicas fundamentales de la filosofía hegeliana: a) La experiencia es el único camino hacia el conocimiento de lo real, porque b) ella misma es la realidad, y c) por tanto, es necesario postular la sustancia como universal. Afirmar que la experiencia es lo real debe comprenderse reformulando el concepto mismo de metafísica, que Hegel expone en su capítulo de “Fuerza y entendimiento”, cuando nos muestra como, el momento en que la consciencia reflexiona sobre las leyes que puede emitir sobre los fenómenos del mundo, esta reconoce que dichas leyes no existen en relación con objetos inertes, sino con fuerzas y tensiones que se relacionan en la experiencia general. Eso es justamente lo metafísico, el proceso que se da entre los objetos-mundo y la propia consciencia.

Para Hegel, este “mundo invertido” es mucho más que pura apariencia porque es una oposición propia del entendimiento; como menciona Gadamer (1981: 68 y 69), “en realidad no se trata aquí de la oposición de dos mundos. Es más bien el mundo *verdadero*, *suprasensible*, el que contiene en sí ambos aspectos, y se divide a sí mismo en esta oposición, poniéndose de este modo la relación consigo mismo”. La fenomenología es el único método de comprensión de dicha realidad a través de la cual el sujeto es capaz de dar cuenta de la síntesis que representa la experiencia dialéctica.

Para Tylor, por ejemplo, la labor que Hegel emprende en la *FE* parte de la consciencia ordinaria o inmediata de la cosa para “llevarnos desde ahí a la perspectiva verdadera del *Geist*. El trabajo es llamado una ‘fenomenología’ porque trata del modo de cómo las cosas aparecen a la conciencia o a las formas de la conciencia. Pero ‘aparición’ aquí no debe ser contrastada con ‘realidad’; lo que es más real, lo absoluto, es esencialmente autoapariciencia”. (Tylor, 1975: 112) La fenomenología es, por tanto, la ciencia que posibilita la comprensión propia de la *Experiencia (Erfahrung)*, pues como método posibilita el acceso al conocimiento absoluto basándose en la superación de aquello que de primer momento se nos representa como una apariencia.

9. Conclusión

Para Hegel la filosofía constituía una actividad que integraba la objetividad y la subjetividad a través del movimiento dialéctico de la experiencia. Es decir, como actividad, la filosofía de Hegel, se niega y se reconstituye a sí misma, para negarse de nuevo, y así sucesiva e indefinidamente; pues la fenomenología es la comprensión de las experiencias de la consciencia, las cuales son continuamente negativas, en la medida en que aquello que la consciencia toma por verdad, pronto se revela incierto, y la lleva a abandonar esa verdad y pasar a otra. Porque la meta de la experiencia de la consciencia -afirma Hegel- “se halla allí donde el saber no necesita ir más allá de sí, donde se encuentra a sí mismo y el concepto corresponde al objeto y el objeto al concepto” (1807a: 55).

La teoría de la fenomenología de Hegel es más dinámica que la de sus contemporáneos porque el núcleo de cohesión lo da el movimiento dialéctico. Dicho movimiento está fundamentado en la premisa metafísica del sujeto (Cfr. 2); la cual es, esencialmente indeterminada, algo que siempre está más allá de sí misma, que se supera y se trasciende (Cfr. Hyppolite: 1946:18). Es, en este sentido, que el movimiento de la negación continua de la filosofía hegeliana, no se puede interpretar como un nihilismo, por el contrario, es la posibilidad revolucionaria de la transformación de las categorías. Lo que significa que, lo verdadero en Hegel nunca es lo inmediato como tal, aquello que guarda una identidad simétrica carece de dimensiones, y por lo tanto, es una apariencia que la duda filosófica destruye para dar paso al autodevenir.

Tal autodevenir es la actividad que tiene como objetivo realizarse a través de la actualización del desarrollo y el fin de su propio movimiento, a saber, la reflexión dialéctica; de ahí el diseño extraordinario de su sistema y la dificultad de enunciar una conclusión al respecto. Toda la obra de Hegel conforma una constelación de imágenes en

torno a estos tres conceptos, a saber, *Figuras de la consciencia (Subjekt)*, *Movimiento dialéctico (dialektische Bewegung)*, y *Experiencia (Erfahrung)*. De los cuales es el *Movimiento dialéctico (dialektische Bewegung)* la clave que disloca el estado dado del mundo. Como tal, su función es poner, indefinidamente, la atención sobre el devenir mismo y sobre su problema fundamental, a saber, la ficticia escisión de la realidad.

Lo que Kant, Fichte, Schelling y Hegel tienen en común es que su filosofía trata de la necesidad de superar la aparente escisión de la realidad. La de Hegel es, sin embargo, una composición consistente, que fundamenta la superación de la aparente ruptura originaria de la modernidad valiéndose de la graduación de la experiencia dialéctica de las *Figuras de la consciencia (Subjekt)*. De modo que la *Movimiento dialéctico (dialektische Bewegung)* es dinámica que sincretiza la esfera metafísica y la esfera ontológica, y lo hace al irrumpir en la rutina inmediatista de la percepción y evidenciando la vulnerabilidad de la pseudoconcreción.

Obviamente existe un sostén metafísico a este concepto, y se trata del espíritu. El empeño de Hegel consiste en mostrar la correspondencia mutua entre la esfera ontológica y la esfera metafísica. Correspondencia que trasciende la dimensión de la subjetividad particular para situarse en el proceso histórico. Lo que tales afirmaciones hacen es señalar la existencia de un vínculo tácito y contradictorio entre lo presente y lo trascendental.

Las *Figuras de la consciencia (Subjekt)*, es el concepto que sintetiza esa manifestación gradual de la figura subjetiva la cual, consecutivamente, abarca y reconoce su experiencia. Esta estrategia se diferencia del resto de la filosofía idealista alemana por carecer de un principio abstracto y mostrar, por el contrario, el dinamismo del concepto de subjetividad ahora sin ningún rastro de noción sustancialista y, por el contrario, pleno de dialéctica. Hegel se esfuerza a lo largo de la *FE* en mostrar que la reducción a principios o

reglas abstractas tiene tanto el mérito de organizar la realidad en un sistema legal que posibilita entender ciertos fenómenos como el de anular la diversidad cualitativa de la experiencia que la reduce a la inmovilidad. Ante esta contradicción Hegel asume que la dialéctica desde su contradicción es la posibilidad de ser puente entre uno y otro momento del espíritu. Tal como describe Hyppolite al afirmar que “el ser de la vida no es la sustancia sino más bien la inquietud del sí mismo.” (1846: 136)

Dicho brevemente, las Figuras *de la consciencia (Subjekt)* hegeliano que yo desarrollo en este trabajo, se identifica en la actividad de transformación paulatina en referencia a la experiencia concreta. El argumento de Hegel es que las Figuras *de la consciencia (Subjekt)*, o figuras de la consciencia, es el resultado de un encuentro consciente con el mundo, y como tal carece totalmente de esencia alguna. Lo que significa, por consecuencia, que la experiencia de este concepto hegeliano no es exclusivamente epistemológico; es decir, de un sujeto que aprehende el mundo, sino, de una subjetividad mutable que crea la realidad y se autoconstruye con respecto al exterior. Las Figuras *de la consciencia (Subjekt)* configura la realidad dialécticamente y no como un acto de su voluntad, sino fenomenológicamente.

La interacción de las Figuras *de la consciencia (Subjekt)* con el objeto-mundo enmarca el sentido orgánico del proyecto hegeliano. En este marco, sin embargo, hay toda una multitud de cuestiones que complejizan la comprensión de tal interacción. Verdaderamente, uno siente que las irreductibles dualidades que se mantienen a lo largo de la experiencia de las Figuras *de la consciencia (Subjekt)* imponen un coste demasiado alto para la comprensión y el discernimiento. Sin embargo, una vez que se comprende la lógica dinámica de identificación-negación-reconstrucción, entonces disfrutamos de la manifestación creativa de un Figuras *de la consciencia (Subjekt)* viviente.

De un modo absolutamente evidente este concepto es multidimensional y liga en sí mismo los conceptos de consciencia natural y consciencia universal, los cuales coexisten progresivamente en el desarrollo general de la experiencia fenomenológica. Sin semejante principio el pretexto seguiría siendo abstracto, y por tanto inútil.

Pero ¿dónde queda la unificación de la realidad en el proyecto hegeliano?, ¿en qué sentido es posible constituir una experiencia unívoca en el seno del movimiento negativo? El impulso creativo y renovador de la obra de Hegel, la *Fenomenología del espíritu*, -que hemos revisado a lo largo de este trabajo-, es, creo yo, el despliegue del movimiento de contradicción que cada una de las partes del todo manifiesta, y Hegel lo muestra utilizando un discurso entrelazado con los dos elementos que constituyen dicho proyecto: la experiencia de la subjetividad, por un lado, y la perspectiva panorámica de la historia de la filosofía por el otro.

La unificación de la realidad brota de la manifestación fenomenológica en las figuras de la consciencia. Vale la pena en este punto subrayar el sentido de este brotar para ir más allá de la idea abstracta de evolución sistemática. Lo que en líneas generales significa que, en primer lugar, la fenomenología es una ciencia negativa de los abandonos de la consciencia. En segundo lugar, la reflexión filosófica que detona el desarrollo de la subjetividad no es ni una duda sistémica ni universal, sino la historia detallada de la consciencia. Lo que en último término significa que la realidad o *Aufheben* es el trascender de la consciencia, la cual, por no ser una cosa siempre va más allá de sí misma.

BIBLIOGRAFÍA

Idealismo alemán:

1. **Fichte Johann Gottlieb, (1794)** *Darstellung der Doctrina de la ciencia* (Tr. Juan Cruz Cruz, *Fundamento de toda Doctrina de la Ciencia*, Pamplona, 2005)
2. _____, **(1801/02)** (*Versuch einer neun Darstellung der Doctrina de la ciencia*, ed. por I.H. Fichte, Berlin, 1971) (Tr. José María Quintana Cabañas, *Introducciones a la Doctrina de la Ciencia*, Madrid, Ed. Tecnos, 1987)
3. **Hegel Georg Wilhelm Friedrich, (1801)** *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, Hamburg, Ed. Neausgabe, 1962 (Tr. María del Carmen Paredes Martín, *Diferencia de los Sistemas de Fichte y Schelling*, Madrid, Ed. Tecnos, 1990)
4. _____, **(1802)** *Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische. Jacobische und Fichtische Philosophie*, Hamburg, Ed. Felix Meiner, 1962 (Tr. Vicente Serrano, *Fe y Saber, o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, Madrid, Ed. Colofón, 2001)
5. _____, **(1807a)** *Fenomenología del espíritu*, Hamburgo, Ed. Felix Meiner, 1952, (Tr. W. Roces y R. Guerra, *Fenomenología del Espíritu*, México, Ed. F.C.E., 2003)
6. _____, **(1807b)** *Phänomenologie des Geist*, (Tr. Antonio Gómez Ramos, *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Ed. Universidad Autónoma de Madrid y ABADA editores, 2010)
7. _____, **(1817a)** *Philosophische Encyclopädie für die Oberklasse*, Ed. Karl Rosenzkrantz, s.f. (Tr. Max Maureira y Klaus Wrehde, *Enciclopedia filosófica para el curso superior*, Buenos Aires, Ed. Biblos, 2009)
8. _____, **(1796)** *Hegels teologische Jungendschriften*, Tübingen, Ed. Herman Nohl, 1907, (Tr. Zoltan Szankay y José María Ripalda, *Escritos de juventud*, México, Ed. FCE, 1984)
9. _____, **(1817b)**, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, Heidelberg, (Tr. Ramón Valls Plana, Barcelona, Ed. Alianza, 1995)

10. _____, (1812), *Ciencia de la lógica Erten Band Die Objective Logik*, Nuremberg, (Tr. Feliz Duque, *Ciencia de la lógica, Vol. I La lógica objetiva*, Ed. Abada, Editores y UAM, 2011, Madrid)
11. **Kant Immanuel, (1781)** *Crítica de la razón pura*, Hamburgo, Ed. Meiner, 1976, (Tr. Mario Caimi, *Crítica de la Razón Pura*, México, Ed. FCE, UNAM, UAM, 2009)
12. **Schelling Friedrich Wilhelm Joseph, (1800)** *Sistema del idealismo trascendental*, (Tr. Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez, *Sistema del Idealismo trascendental*, España, Ed. Anthropos, 1988)

Complementaria:

1. **Álvarez Eduardo, (2013)**, *Vida y dialéctica del sujeto. La controversia de la modernidad*, Ed. Siglo XXI, Madrid.
2. **Amegual Gabriel (2007)**, EL CONCEPTO DE EXPERIENCIA:DE KANT A HEGEL Tópicos [en línea] 2007. (Sin más): [23 de febrero del 2015] Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28811907001ISSN1666-485X>
3. **Descartes René (1644)**, *Discours de la methode pour bien conduire sa raison et chercher la verité dans les sciences*, Ed. J. Vrin (Tr. Mario Guerra Muedra, *El discurso del método (Edición didáctica)*, Ed. Diálogo, Valencia, 2009)
4. **Devaux Philippe, (1976)** *Les modèles de l'expérience*, Ed. Universa-Wetteren.
5. **Gadamer Hans-Georg, (1981)** *Hegels La dialéctica (Dialektik). Fünf hermeneutische Studien*, Ed. Verlag J.C.B Mohr, (Tr. Manuel Garrido, *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Ed. Cátedra, Madrid, 1988)
6. **Heidegger Martin, (1980)** *Hegels Fenomenología del espíritu, volumen 32*, Frankfurt, Ed. Vittorio Klostermann, (Tr. Manuel E. Vázquez y Klaus Wrehde, *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Madrid, Ed. Alianza, 1992)
7. **Hobswan Eric,(1974)**, *Las revoluciones burguesas Vol.1*, Tr. Ed. Guadarrama, Madrid.
8. **Hyppolite Jean, (1946)**, *Genèse et structure de la "Phenomenologie de l'Esprit" de Hegel*, París, Ed. Aubier-Montaigne,(Tr. Francisco Fernandez Buey, *Génesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel*, Barcelona, Ed. Península, 1974)
9. _____, (1961), *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, París, Ed. Presses Universitaires de France (Tr. María Cristina Martínez Montenegro y

Jesús Rodolfo Santander Iracheta, *Lógica y existencia. Ensayo sobre la lógica de Hegel*, Puebla, Ed. Universidad Autónoma de Puebla, 1987) [B2949 L6 H9618]

10. Kojève Alexandre, (1933-38), *Introduction a la lectura de Hegel*, París, Ed. Gallimard, s.f., (Tr. Juan José Sebrelli, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Buenos Aires, Ed. La Pléyade, 1987, Cap. 1)

11. Lukács Georg, (1954) *Der Junge Hegel und die Probleme der Kapitalistischen Gesellschaft*, Berlin, Ed. Aufbau, (Tr. Manuel Sacristán, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, México, Ed. Grijalbo, 1985)

12. Nancy Jean-Luc, (1997), *Hegel. L'inquiétude du négatif*, París, Ed. Hachette Literatures, (Tr. Juan Manuel Garrido, *Hegel. La inquietud de lo negativo*, Ed. Arena Libros, Madrid, 2005)

_____, (2004), *¿Un sujeto?*, Espectros del psicoanálisis, (Num.6), pp. 11-66

13. Stanguennec A.,(1977), *La dialectique, les dialectiques chez Hegel: Apropós de trois ouvrages récents*, Revue de Metaphysique et de Moral, N° 3, Juilliet-Septembre.

14. Taylor Charles, (1975) *Hegel*, Ed. Cambridge University Press, (Tr. Francisco Castro Merrifield, Carlos Mendiola Mejía y Pablo Lazo Briones, *Hegel*, Barcelona, 2010, Ed. Anthropos, U. Iberoamericana México y Universidad Autónoma Metropolitana, Parte I y II)

15. Villacañas Berlanga José Luis, (2001), *La filosofía del idealismo alemán (Vol. 1 y 2)*, España, Ed. Síntesis.

16. Buck-Morss Susan, (2009), *Hegel, Haití, and Universal History*, Ed. University of Pittsburg Press, (Tr. Juan manuel Espinosa, *Hegel, Haití. La historia universal*, México, 2013, Ed. FCE)

17. De la Maza Luis Mariano (2012), *La interpretación antropológica de la Fenomenología del espíritu: aportes y problemas*, Revista de Filosofía, Chile. Recuperado de: <https://scielo.conicyt.cl/pdf/rfilosof/v68/art07.pdf>

18. Sánchez Fernández José Manuel (2007), *Dialéctica de la experiencia en Hegel (Un estudio sobre la Fenomenología del Espíritu)*, (Tesis de doctorado), Universidad Complutense de Madrid, Madrid

19. Hume David (1748), *An enquiry concerning human understand*, [ed.], London, (Tr. Gregprio Cantera Chamrro, *Investigación sobre el entendimiento humano*, Buenos Aires, 2010, Ed. Losada)

20. D'Hondt Jacques, *Hegel*. [País], Ed.[], (Tr. Carlos Pujol, *Hegel*, Barcelona, Ed. Tusquets, 2002)

21. Hobsbawm Eric J. (1962), *The age of revolution Europe 1789-1848*, Londres, Ed. Weidenfeld and Nicolson, (Tr. Felipe Ximenez de Sandoval, *Las revoluciones burguesas*, 2 Vol., Madrid, Ed. Guadarrama, 1974)