

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

01011
42

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



EL LENGUAJE: MEDIO QUE NOS PERMITE REPRESENTAR
Y CONOCER EL MUNDO

T E S I S
PARA OBTENER EL TITULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFIA
P R E S E N T A :
DAVID SUAREZ RIVERO



2003 COORDINACION DE
FILOSOFIA



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

2003

TE: IS C N
FALLA LE ORIGEN

EL LENGUAJE: MEDIO QUE NOS PERMITE
REPRESENTAR Y CONOCER EL MUNDO

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la
UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el
contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: David Suárez

Rivero

FECHA: 15 de Agosto del 2003

FIRMA: Quarez

DAVID SUÁREZ RIVERO

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO
DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

... a mi madre, quien creyó que un día
uno de mis frutos maduraría

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

AGRADECIMIENTOS

Aunque yace en el tintero un considerable número de nombres de personas a los que debo mi agradecimiento, quiero al menos imprimir cuatro de ellos que intervinieron activamente, no sólo para que este trabajo llegara a su fin, sino para que iniciara yo en la discusión filosófica que, al final de cuentas, es lo verdaderamente relevante en filosofía. Al Dr. Efraín Lazos quien vio nacer el proyecto de esta investigación y que, sin sus comentarios y sus sugerencias, siempre críticas, este trabajo hubiera tomado otro rumbo —quizá más boscoso y lleno de perplejidades. Al Dr. Carlos Pereda por la exigencia que me impuso de presentar mis ideas de manera clara, precisa y ejemplificativa. Al Lic. Omar Jiménez y al Lic. Juan Sánchez por discutir ampliamente, y sin dogmatismo alguno, las ideas que presento en este trabajo. De ellos me llevo honestidad y compromiso para mi futuro hacer filosófico. También quiero agradecer a PROBETEL, que sin su apoyo económico este trabajo hubiese demorado un poco más. A todos ellos, gracias.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

ACLARACIONES

En este trabajo hemos consultado la *Fenomenología del espíritu* en la traducción que nos ofrece Wenceslao Roces. Sin embargo, debemos aclarar, la hemos seguido con la obra en su lengua original para corroborar los términos técnicos que emplea Hegel en pasajes de difícil lectura. Es por ello que el lector podrá encontrar las palabras alemanas que Hegel utiliza para que se sepa qué es lo que quiere decir con determinado término.

Hemos optado por citar, también, la obra de Hegel con las primeras iniciales de la obra correspondiente. A la *Fenomenología del espíritu* la citaremos a lo largo de este trabajo como *FEN*. A la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* la encontraremos como *ECF*. Y a la *Ciencia de la Lógica* como *CL*.

Todas las traducciones que aparecen, asimismo, en este trabajo son nuestras. Hemos decidido, no obstante, poner el extracto, a nota de pie de página, en su original para que el lector pueda comparar la traducción realizada.

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

ÍNDICE

Introducción	5
Certeza Sensible	16
I. El objeto de la certeza sensible	16
II. La negatividad como mediación entre el universal y el singular	27
II.1 <i>Manifestación del lenguaje como negatividad</i>	29
II.2 <i>El lenguaje: medio que nos permite representar el mundo</i>	30
III. El sujeto de la certeza sensible	38
IV. La experiencia de la certeza sensible	43
Tránsito de la Certeza Sensible a la Percepción	47

**TESIS C: N
FALLA DE ORIGEN**

Percepción y Entendimiento	57
I. El concepto simple de la cosa	57
II. La percepción del sujeto	65
III. El entendimiento y su carga realista	71
Conclusiones	78
Apéndice	84
Bibliografía	107

**TESIS CON
FALLA LE ORIGEN**

Por medio del nombre, el objeto, como ente, ha nacido pues una segunda vez. Tal es el poder del espíritu. Adán dio un nombre a todas las cosas. El hombre habla de las cosas como a lo que es suyo, y vive en una naturaleza espiritual, en su mundo, y este es el ser del objeto, el ser como sentido.

G. W. F. Hegel: *Jenenser Realphilosophie*, p. 183

en Hyppolite: *Lógica y existencia*, p. 47.

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

Introducción

El objeto de estudio en este trabajo es un fragmento de la *Fenomenología del espíritu* (*Phänomenologie des Geistes*) de Georg Wilhelm Friederich Hegel. Su interés se centra en exponer la relevancia del lenguaje para el conocimiento. Mas, antes de iniciar con el desarrollo, es necesario comprender un rasgo importante para entender el discurso que se mantiene a lo largo de la obra. Consiste en concebir a la *Fenomenología del espíritu* como una narración, o como una historia, que cuenta la experiencia (*die Erfahrung*) de dos actores que participan en el proceso de lo que Hegel llama ciencia de la experiencia de la conciencia (*Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins*), los cuales son:

- (a) un sujeto y
- (b) un objeto.

La historia es contada, asimismo, por un tercer personaje:

- (c) un meta-sujeto

que se encuentra en un momento avanzado del proceso y reflexiona (*nachdenken*) acerca de los dos primeros. ¿Cuál es la situación de cada actor en el discurso? ¿Y a qué llama Hegel ciencia de la experiencia de la conciencia?

Comencemos por responder la posición que le corresponde al meta-sujeto. Su situación consiste, como hemos señalado, en reflexionar sobre el proceso que experimenta (erfahren) tanto el sujeto como el objeto en la historia de los diferentes momentos que se dan en la *Fenomenología del espíritu*.

Estos diferentes momentos (Momento) comienzan en la Conciencia (Bewußtsein), la cual es, no sólo un apartado del libro, al igual que los otros que le siguen a lo largo del discurso, sino también un momento del sujeto en su experiencia hacia la ciencia (Wissenschaft). Pasa el sujeto en este proceso por la Autoconciencia (Selbstbewusstsein), por la Razón (Vernunft), por El Espíritu (Der Geist), por La Religión (Die Religion) y, finalmente, por El Saber Absoluto (Das Absolute Wissen)¹.

Estos diferentes momentos pueden ser sintetizados en lo que Hegel llama espíritu subjetivo, espíritu objetivo y espíritu absoluto. Al espíritu subjetivo corresponden tres momentos:

- (1) Conciencia,
- (2) Autoconciencia y
- (3) Razón.

Al espíritu objetivo pertenece:

- (5) El espíritu.

Y al espíritu absoluto se vinculan:

- (6) La Religión y

¹ A diferencia de la lengua alemana, el español no acostumbra a iniciar con mayúscula sus sustantivos. Hemos elegido, sin embargo, dejar en mayúsculas los nombres de los capítulos para que el lector distinga, cuando aparezcan a lo largo de la exposición, que nos referimos a ellos.

(7) El Saber Absoluto.

En el espíritu subjetivo se narra cómo el sujeto, en su relación con el mundo y a través de su experiencia en él, toma conciencia de sí y del mundo que le rodea, incluyendo la relación que tiene con otros sujetos de conocimiento. En el espíritu objetivo se expone el marco civil de vivir dentro de una comunidad: leyes (humanas y divinas), gobierno, familia, creencias, acciones, valores. En el espíritu absoluto se explica el valor del arte, el de la religión y el de la filosofía en la vida de los sujetos. Todos estos momentos, estrechamente relacionados, entretienen la cultura social del sujeto.

En cada uno de estos momentos el sujeto, el cual representa a cualquier sujeto de conocimiento, encuentra en su experiencia la formación del mundo y de su historia. En esta formación del mundo y de la historia, el sujeto halla su libertad al saberse sujeto racional. Pero no sólo ello, encuentra también el reconocimiento (die Anerkennung) de su libertad ante los otros sujetos de conocimiento y el reconocimiento que hace él de la libertad de los otros. En este mutuo reconocimiento, fundado por la razón, el sujeto se sabe en un mundo libre, y la comunicación es el fundamento para su realización. Esta libertad la halla el sujeto, después de haber recorrido el largo proceso de la *Fenomenología del espíritu*, en El Saber Absoluto.

A El Saber Absoluto algunos intérpretes lo han considerado como el momento donde concluye el proceso de conocimiento del sujeto. No obstante, concebir a este momento como el fin del proceso implica entender al sistema hegeliano como un sistema cerrado, lo cual creemos absurdo, pues implica

pensar que el sujeto ha llegado al fin del conocimiento o al fin de su historia, lo cual es falso, ya que, como podemos ver en nuestros días, tanto la historia como el conocimiento siguen su curso.

Otros intérpretes, por el contrario, conciben a El Saber Absoluto no como el fin del proceso, sino como un momento más en la historia del sujeto. En la *Fenomenología del espíritu*, claro está, es el momento cumbre, pero no por ello indica que efectivamente lo sea. Hegel señala con respecto a esto, en este mismo apartado, que el sujeto, una vez llegado a él, tiene que *olvidar* el proceso anterior y comenzar de nuevo desde su mera inmediatez (*Unmittelbarkeit*), la cual no es la misma con la que empieza el sujeto en la *Fenomenología del espíritu*. Esta inmediatez es el mundo de la cultura, el mundo formado por el hombre, donde la familia, el estado, las instituciones, el arte, la religión y la filosofía (la ciencia), ocupan un lugar primordial e inmediato. Desde ello el sujeto tiene que situarse y pensarse desde su historia:

... el espíritu tiene que comenzar de nuevo desde el principio, despreocupadamente y en su inmediatez y crecer nuevamente desde ella, como si todo lo anterior se hubiese perdido para él ...²

En El Saber Absoluto el sujeto sabe además que ningún momento permanece, sino que todos tienden a desaparecer en el movimiento, lo fundamental del proceso. En esta conciencia se halla el meta-sujeto, después de haber recorrido el amplio proceso anterior, caracterizado como un "nosotros", donde invita al lector a ponerse, junto con el mismo Hegel, en este meta-sujeto,

² G. W. F. Hegel: *FEN*, p. 473.

en este "nosotros", que está, si bien no al margen del proceso, sí en un momento avanzado donde puede reflexionar sobre el proceso que experimenta tanto el sujeto como el objeto. Este meta-sujeto es, entonces, aquella autoridad única que nos puede contar detalladamente, y con verdad, la experiencia del sujeto. Este meta-sujeto es el narrador con el que nos encontramos en la *Fenomenología del espíritu* y con el que podemos tener una perspectiva panorámica de todo el movimiento (die Bewegung).

El sujeto, como conciencia pre-científica, desconoce los diferentes momentos que se dan en la ciencia de la experiencia de la conciencia pues, ¿cómo ha de conocerlos si se halla al principio del proceso? Lo único que le es conocido es lo que halla inmediatamente a sus sentidos. Este saber, según él, es lo más real y por ello lo toma como su mayor verdad. Mas este saber cambia junto con el proceso, pues en cada momento se enriquece.

El objeto, a su vez, no es otra cosa más que aquello que se le presenta (Erscheinung) al sujeto en su experiencia. Y como objeto de experiencia es, asimismo, diferente en cada uno de los momentos. Para poner un ejemplo, el objeto que aparece en la Certeza Sensible es el mundo fenoménico; en la Percepción, lo será el lenguaje; y en el Entendimiento, las leyes naturales.

Bajo esta indicación, podemos decir, entonces, que aquello a lo que Hegel llama ciencia de la experiencia de la conciencia no es más que el recorrido que experimenta el sujeto de conciencia natural a conciencia científica. Es decir, el amplio e inagotable proceso al que se somete y en el que encuentra la corrección de sus creencias (Meinungen), a través de un examen, para que se vuelvan saber (Wissen) y después ciencia (Wissenschaft).

Este recorrido, sin embargo, no es fácil para el sujeto que lo experimenta. Involucra una disposición para someterse a la evaluación de lo que cree. Esta actitud puede desembocar, no obstante, en un estado escéptico, donde la duda se torna un momento de desesperación³ si no se dirige adecuadamente la evaluación. La adecuada dirección no consiste en mostrar al sujeto que su creencia es falsa o verdadera pues, según Hegel:

... la verdad [o la falsedad] no es una moneda acuñada, que pueda entregarse y recibirse sin más, tal y como es.⁴

La adecuada dirección consiste en mostrar al sujeto que su creencia es unilateral o incompleta. Por ello es que el sujeto no debe abandonarla por otra mejor o más completa, sino que debe emprender la tarea de corregirla. Pero esto se da solamente con una disposición para ello, la cual puede no llegar a darse y abandonarse el proyecto de conocimiento.

En la evaluación acerca de lo que cree, el sujeto pasa de una creencia a otra, aparentemente opuestas entre sí. Lo importante que debe saber, a través de su experiencia, es que estas creencias, saberes, si así podemos llamarles, no son incompatibles, sino que, llegado a un momento, se integrarán a una unidad conceptual. De esta unidad conceptual se encarga la ciencia, o, en términos de Hegel, la filosofía. Pues, como apunta Valls Plana:

³ G. W. F., Hegel: *FEN*, p. 54.

⁴ G. W. F., Hegel: *FEN*, p. 27.

... la Fenomenología quiere superar a la Filosofía misma entendida como aspiración hacia el saber. La Fenomenología es para Hegel ... una nueva etapa histórica en que el saber científico será y a posible plenamente. La Fenomenología acaba, pues, la filosofía e inaugura la <episteme> porque es una descripción, ya conceptualizada y comprendida desde el saber absoluto ...⁵

La labor de la filosofía, entendida como ciencia, es mantener la diversidad de los saberes en una unidad. El transcurso del saber natural al saber científico se da en ser, entonces, no una conciencia de lo particular, sino una conciencia de lo general. Esta conciencia, según Hegel, es la conciencia científica y es identificada con el saber absoluto:

La plataforma ... del saber absoluto es, pues, el campo de la reconciliación de las conciencias. Es el resultado de un camino doloroso y de lucha consigo mismo y con los demás, para superar el aislamiento de las conciencias particulares. Es un proceso de liberación de la particularidad de todas las perspectivas.⁶

Como conciencia científica encontramos al meta-sujeto. Como conciencia científica hallaremos después al sujeto reflexionando acerca de los diferentes momentos experimentados por él. Nuestro trabajo, sin embargo, no se propone analizar todo el recorrido. Se limita sólo al momento de:

(A) Conciencia,

la cual goza de tres diferentes momentos:

⁵ Ramón Valls Plana: *Del yo al nosotros*, p. 24.

⁶ Ramón Valls Plana: *Op. Cit.*, p.56.

- (1) Certeza Sensible (Die sinnliche Gewißheit),
- (2) Percepción (Das Wahrnehmung) y
- (3) Fuerza y Entendimiento (Kraft und Verstand).

En estos tres apartados encontramos presentes dos tradiciones filosóficas que han tenido pensamientos opuestos acerca del conocimiento. Una de ellas ha pensado que todo conocimiento que el sujeto puede adquirir se fundamenta en sus sensaciones. La otra, por el contrario, ha concebido que la base de todo conocimiento no se fundamenta en las sensaciones del sujeto, sino en su pensamiento. A la primera le hemos conocido como empirismo; a la segunda como racionalismo. Frente a estos dos discursos se genera la reflexión del meta-sujeto, la cual consiste en hacer un análisis de lo que sucede en esta relación de conocimiento para dar una respuesta a estas dos tradiciones. Para ello divide su análisis en tres momentos:

- (a) En el primero centra su atención para ver qué es lo que pasa por el lado del objeto.
- (b) En el segundo momento se encamina a averiguar qué es lo que sucede por el lado del sujeto.
- (c) Y en un tercer momento, a concebir cuál es la relación entre ambos.

Dado que el objeto de estudio en esta exposición es, por un lado, la Certeza Sensible y, por el otro, la Percepción y el Entendimiento, nos detendremos en cada uno de ellos para averiguar, en primer instancia, cuál es la posición de Hegel. De ello esperamos encontrar lo siguiente.

En la Certeza Sensible mostraremos que:

- (1) El saber del sujeto no toma base ni en su *sensación* ni en su *pensamiento*, sino en la *relación* (die Beziehung) de ambos;
- (2) El lenguaje (die Sprache) posibilita la relación entre sensación y pensamiento;
- (3) El lenguaje funciona como *medio* para el acceso al mundo y
- (4) El lenguaje, en tanto medio, posibilita la *representación* (die Vorstellung) del sujeto acerca del mundo.

En la Percepción y en el Entendimiento apuntaremos, sin embargo, que algunas de las conclusiones obtenidas en la Certeza Sensible se dejan de lado pues, una vez mostrado que:

- (1) El saber del sujeto no toma base ni en su sensación ni en su pensamiento, sino en la relación de ambos,

Hegel retoma el tema, acentuando de nueva cuenta, como si no hubiese quedado del todo claro, que sin tal relación sería imposible el conocimiento, en lugar de ocuparse de la relación misma, a saber, del lenguaje.

Al preocuparse por remarcar la imposibilidad de conocimiento en ausencia del sujeto o del objeto, afirmaremos que Hegel excluye la premisa (2), y con ella su exitosa ganancia acerca de el lenguaje como:

- (3) Medio para que el sujeto acceda al mundo,

y como:

- (4) Posibilidad para que el sujeto se represente objetos.

Al excluir al lenguaje mostraremos, asimismo, que Hegel regresa al mundo físico,

(5) Determinando una necesidad, llena de leyes, inmanente a él.

Concluiremos así que, si bien en la Certeza Sensible el lenguaje, en tanto medio para que el sujeto acceda al mundo, posibilita la representación del sujeto acerca de los objetos, en la Percepción y en el Entendimiento no es ya fundamental por una razón, la cual se daba en la Certeza Sensible: la cancelación de

(a) un mundo contingente por

(b) un mundo necesario.

Al sustituirse la idea de un mundo contingente por un mundo necesario se cancela toda intervención del lenguaje, y con él la noción del lenguaje como medio y como posibilidad para que el sujeto se represente objetos.

Hemos realizado también un apéndice que pretende mostrar la relevancia de algunas tesis hegelianas con un filósofo del siglo XX: Ludwig Wittgenstein. Este apéndice no pretende ser parte del cuerpo del trabajo, pero sí mostrar que, aunque ambos filósofos emprenden tareas distintas, comparten algunas ideas, las cuales son discutidas con gran auge en nuestro tiempo.

Es en el nombre donde *pensamos*.
G. W. F. Hegel: *ECF*, párrafo 462.

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

Certeza Sensible

I. El objeto de la certeza sensible

Por tesis lingüística entendemos la afirmación de que no puede haber conocimiento acerca del mundo si no puede ser expresado. Esto significa que no podemos tener un conocimiento inmediato acerca de lo dado, sino que todo conocimiento es mediado, ya que el conocimiento de lo particular sólo se da mediante el uso de conceptos dados en el lenguaje natural. Así, para que pueda haber conocimiento acerca del mundo, debe poder aplicarse el lenguaje. Esta tesis es la que encontramos en la Certeza Sensible (die sinnliche Gewißheit) y trataremos de mostrarla en las líneas que siguen.

Tres momentos son los que conforman el proceso de la Certeza Sensible:

- (a) El primero consiste en saber (wissen) el sujeto al objeto no sólo como lo más rico (die reichste Erkenntnis), sino como lo más real y lo más verdadero.
- (b) El segundo momento radica en dudar (zweifeln), a través del examen (Prüfung) que se impone el sujeto, o que se lo impone el narrador, en la riqueza y en la realidad del objeto.
- (c) Y el tercer momento en tomar como mayor verdad la negación (die Negation) de la riqueza y de la realidad del objeto en su positividad.

Desarrollemos cada uno de estos diferentes momentos.

(a) La riqueza del objeto

El sujeto parte de la creencia (Meinung) de que aquello que se le presenta ante sus sentidos es lo más rico y lo más verdadero. Esto que contiene mayor riqueza y mayor verdad es su mundo. No puede dudar de la riqueza de él por dos razones:

(1) se le presenta de manera *inmediata* (unmittelbar) ante sus *sentidos* y

(2) por ser conciencia natural, ya que carece de toda *experiencia* (Erfahrung), lo más real es lo inmediato.

Para poner un ejemplo, podemos pensar en la infancia de cualquier niño. El niño responde a lo que se le presenta. Ni duda ni se pregunta acerca de la riqueza de lo que encuentra ante sus sentidos. Lo meramente inmediato a su sensación es lo más real y lo más verdadero. En la inmediatez de sus sentidos, como primera instancia, se mueve y se desplaza conociendo todo lo que se le presenta. Experimentando sus sensaciones es como luego sabe de los objetos y, con ello, del pequeño mundo que le rodea.

Siendo el mundo entonces, ante los ojos del sujeto, lo más rico y lo más verdadero, su comportamiento debe ser, según él, completamente receptivo (aufnehmend). No debe suponer ni atribuir nada a aquello que se le presenta. Debe limitarse a ver, a contemplar y a aprehender el mayor contenido de su mundo.

Pero, ¿por qué pensar que el sujeto concibe a su mundo -los objetos que lo conforman- con tal riqueza? ¿En qué sostiene el narrador este pensamiento? ¿Cuál es la razón del por qué el sujeto deba creer esto? ¿No le atribuye algo ya, el sujeto y, sobre todo el narrador, al mundo -su riqueza- cuando deben comportarse receptivamente? ¿O acaso los sentidos pueden *garantizar* la riqueza de su saber en relación al mundo?

Para el sujeto de la Certeza Sensible aquello que se le presenta ante sus sentidos, como principio, conforma su mayor realidad. Y si se le pregunta en qué basa esta creencia, no respondería, y no se vería obligado a hacerlo porque, según el narrador, y esta es su justificación, está en un momento del proceso donde no cuestiona, donde no duda de aquello que se le presenta y de aquello que cree. Este momento es tan sólo el lugar donde el sujeto se desenvuelve de manera inmediata, de manera natural, como conciencia infante, tomando todo aquello que se le presenta como su mayor realidad:

El saber [Wissen], que es ante todo o de modo inmediato [unmittelbar] nuestro objeto [o el objeto de la Certeza Sensible], no puede ser sino aquello que es él mismo saber inmediato, *saber de lo inmediato* [Wissen des Unmittelbaren] o *dé lo que es*. Debemos mantener aquí un comportamiento igualmente *inmediato* o *receptivo* [aufnehmend], es decir, no alterar nada en este saber tal y como se nos ofrece y mantener la aprehensión [dem Auffassen] completamente aparte de la concepción [das Begreifen].¹

¹ G. W. F. Hegel: *FEN*, p. 63.

(b) *La duda: punto motriz del proceso*

Para que el sujeto salga de este momento receptivo es necesario que *examine* su creencia en relación de aquello que se le presenta. Este examen (Prüfung) es, no sólo para el sujeto de la Certeza Sensible, sino para los diferentes momentos del proceso, la garantía para que se de el movimiento y pueda el sujeto experimentar si su creencia es correcta o incorrecta.

Este examen no es externo al proceso de la Certeza Sensible². Es inherente a él mismo. Sin él no podría generarse el movimiento. O mejor dicho, sin él, el sujeto permanecería en un estado totalmente receptivo, con su creencia de que lo real es lo verdadero. Charles Taylor ve en este examen una norma o un criterio, al cual debe someterse el sujeto para la confirmación de su creencia:

... ¿cómo puede la conciencia natural llegar a ver su propia inadecuación? Esto es posible ... porque la idea de experiencia contiene su propio "criterio", el cual determina lo que es conocer un objeto.³

El examen es, pues, el momento en que el sujeto se pregunta, o alguien externo le pregunta, acerca de lo que cree. Esta pregunta no se encamina a evaluar, como primera instancia, *la verdad* de su creencia pues, como señalamos anteriormente, el sujeto no está en condiciones de hacerlo. Más bien se dirige para que el sujeto exponga lo que sabe, y después, como resultado, *verifique* si

² Charles Taylor: *Hegel*, p. 131.

³ "... how can natural consciousness come to see its own inadequacy? ... It can ... because a notion of experience contains its own "yardstick"; it contains, that is, an idea of what it is to know an object." Charles Taylor, "The Opening arguments of the Phenomenology", p. 158.

efectivamente es correcto. Así, para que esta corrección se realice, hay que preguntar entonces al sujeto de la Certeza Sensible:

¿Qué es aquello que se te presenta ante tus sentidos?

Este examen revela que no basta con que el sujeto tenga impresiones del objeto, sino que estas impresiones necesitan *expresarse* para que pueda mostrar, no sólo a él mismo, sino a todo sujeto que le rodea, qué es lo que percibe, pues, como señala el narrador:

... lo antihumano, lo animal, consiste en querer mantenerse en el terreno del sentimiento y comunicarse solamente por medio de éste.⁴

La exigencia que se le impone al sujeto es, entonces, que pueda *decir* qué es aquello que se le presenta. Si no lo puede decir, no puede mostrar, ante los ojos del narrador, su saber, lo cual es fundamental, ya que es un sujeto social. Aquí comienza a notarse que el acceso al mundo es por medio del lenguaje. Pues en él, el sujeto articula sus impresiones y las muestra a los otros al expresarlas. Sin su articulación no sería posible saber qué es aquello que se le presenta, pues no tendríamos sencillamente acceso a él. Tratar de permanecer en la mera impresión de los sentidos, en el terreno del sentimiento, sería, a petición del narrador, 'pisotear la raíz de la humanidad':

⁴ G. W. F., Hegel: *FEN*, p. 46.

Pues la naturaleza ... reside en tender apremiantemente hacia el acuerdo con los otros y su existencia se halla solamente en la comunidad ...⁵

El sujeto no tiene otro camino, entonces, más que expresar sus sensaciones articulándolas en el lenguaje.

(c) La negación como verdad

A tal pregunta, el narrador del proceso da la siguiente respuesta: el objeto que se presenta ante el sujeto se configura en espacio y en tiempo. En el espacio se presenta como un aquí (Hier). En el tiempo como un ahora (Jetzt).

Esta designación espacio-temporal que el narrador hace acerca del objeto, no pretende ser más que la concepción (der Begriff) que tiene el sujeto acerca del mundo. Toma base en querer capturar al objeto en su totalidad. Pretende rescatar toda la riqueza sensible que se le presenta, todas sus propiedades, sin hacer referencia a una de ellas por temor a excluir la vasta riqueza del objeto.

El sujeto cree que, con tan sólo apuntar a su objeto y decir *ahora* o *aquí*, puede mostrar la vasta riqueza sensible que se le presenta. Esto es así, porque aún cree que el mundo es lo más rico y, además, que puede tener un conocimiento inmediato acerca de él. Con el ahora y con el aquí no pretende más que enfatizar este conocimiento inmediato, mostrando que tanto ahora como aquí está lo más rico y lo más verdadero. O como lo expresa Taylor:

⁵G. W. F. Hegel: *FEN*, p.46.

Al principio, él imagina [el meta-sujeto] al protagonista de la certeza sensible respondiendo a la petición con puros demostrativos ("esto", "aquí" o "ahora").⁶

Lo cierto es que estas designaciones espacio-temporales son tan sólo una estrategia para mostrar que la creencia del sujeto es incorrecta, es decir, que, por un lado, el mundo no es ni lo más rico ni tampoco lo más verdadero, ni tampoco, por el otro lado, que puede haber un conocimiento inmediato, pues todo conocimiento necesita ser expresado. Esta estrategia deja hacer al sujeto, en un principio, libremente y decir cuanto quiera. En tal hacer y decir, le toma la palabra y le muestra que lo rico y lo verdadero está en lo que expresa. Pero de esto se dará cuenta más adelante, experimentando el examen, el sujeto de la Certeza Sensible.

(c)1. El ahora

El examen que se impone al sujeto, el cual, como hemos señalado, consta de dos momentos:

(a) exponer su saber y

(b) verificarlo,

gozará de cuatro momentos:

(1) Decir el sujeto con su propia voz qué es lo que sabe.

(2) Escribir lo que dijo.

(3) Leer lo que escribió y

"In the first, he imagines the protagonist of sensible certainty answering the request to say by pure demonstratives ("this" or "here" or "now")." Charles Taylor: "Op. Cit". p. 163.

(4) Escuchar lo que leyó.

Estos cuatro elementos se dan con el fin de que el sujeto deje a un lado sus designaciones y nombre, o describa, aquello que se le presenta. Ya que si sólo nos conformamos con palabras como son ahora o aquí, no lograremos saber nada acerca del objeto. O si se llega a saber algo, será lo más abstracto pues, estas palabras pueden aplicarse, como se verá más adelante, a un sin número de casos concretos. Lo verdaderamente importante es que el sujeto enfoque su mirada y diga algo concreto acerca del objeto. La aspiración de esto es que el sujeto se de cuenta que aquello que considera lo más rico y lo más verdadero no es sino lo más pobre si no lo determina (Bestimmung) expresándolo:

Así, ...esta forma de conciencia, lejos de ser la más rica, debe ser, de hecho, la más pobre; por su falta de selectividad condena al objeto a ser lo más vacío.⁷

Hay que preguntar una vez más, entonces, al sujeto, bajo este modelo, pretendiendo que deje sus designaciones espacio-temporales:

¿Qué es el ahora? (Was ist das Jetzt?).

a lo cual responde:

El ahora se me presenta como noche.

Sin embargo, como hemos señalado, esto aún no es suficiente. Hemos logrado ya que el sujeto exprese algo concreto acerca de aquello que se le

⁷ Thus ... this form of consciousness, far from being the richest, would in fact be the poorest, for its very lack of selectivity condemns it to emptiness." Charles Taylor: "Ibidem".

presenta, pero debemos pedirle que no sólo diga la respuesta, sino que también la escriba pues:

... una verdad nada pierde con ser puesta por escrito [Aufschreiben], como no pierde nada tampoco con ser conservada [aufbewahren].⁸

El sujeto escribirá, entonces, su afirmación:

EL AHORA ES LA NOCHE (Das Jetzt ist die Nacht).

Una vez escrita, debemos exigir al sujeto que *lea* su enunciado, que ha asentado por escrito en la noche, al mediodía. Según el narrador, el sujeto concebirá, tras *leer* su enunciado, que la verdad (die Wahrheit), no ya de lo que dijo, sino del *enunciado escrito*, ha quedado vacía, ya que, desde el punto de vista de la reflexión, la verdad en la Certeza Sensible se entiende como correspondencia entre aquello que se enuncia y aquello que designa. Al entenderse la verdad como correspondencia, el enunciado escrito, a saber:

EL AHORA ES LA NOCHE,

no hace referencia a lo que se le presenta al sujeto, ya que ahora no se le presenta la noche, sino el día.

El sujeto, como consecuencia de esto, tendrá no sólo que decir, sino que escribir también, su verdad contraria, la cual consiste en afirmar que:

⁸ G. W. F., Hegel: *FEN*, p. 64.

EL AHORA ES EL DÍA (Das Jetzt ist der Tag).

Pero, al igual que pasa con el primer enunciado, si se le pide al sujeto que lea la verdad de esta oración a la medianoche veremos que tal verdad ha quedado exenta, pues el sujeto de la Certeza Sensible concibe la verdad como correspondencia.

Ante esto, hay al menos una cosa por señalar. Consiste en hacer relevancia en el hecho de que la verdad del enunciado escrito se elimina cuando no está su referente. El meta-sujeto sostiene que lo que da significado a las oraciones, y con ello la verdad, es su referente, pues sin referente el enunciado carece de contenido. Pero, ¿qué pasa con aquellas oraciones o aquellas palabras que no gozan de referente y que, sin embargo, tienen significado?

Según creo, y se podrá corroborar a lo largo del discurso, palabras que no gozan de referente como lo son *ahora* o *aquí* vienen a cobrar significado en un contexto inmediato. Por ejemplo, para el sujeto de la Certeza Sensible el *ahora* significa la noche pero, también, puede significar el día. De esto, sin embargo, aún no se percata el sujeto, y por ello surge una incertidumbre (ein Zweifel) en él.

En la simple *intuición* del sujeto, entonces, el objeto se le presenta, según él, como lo más rico y lo más verdadero. Pero, si compara tal riqueza y tal verdad poniéndola por *escrito*, esta verdad de lo *inmediato* se elimina, ya que lo inmediato *desaparece* (verschwinden) *permaneciendo* (bleiben) el enunciado escrito.

¿Qué pasa entonces con aquello que se le presenta de manera inmediata al sujeto de la Certeza Sensible? ¿Sigue siendo su saber en relación a aquello que se le presenta lo más verdadero y lo más rico (die reichste Erkenntnis)? ¿Acaso no es todo lo contrario, a saber, lo más pobre y lo menos verdadero (die

abstrakteste und ärmste Wahrheit)? El meta-sujeto señala con respecto a esto lo siguiente:

Se muestra el *ahora* [digamos la noche] ... [ahora] cuando se muestra, ya ha dejado de existir [es día]; el *ahora* que *es* es ya otro ahora [el día] que el que se muestra [la noche] y vemos que el a hora [la noche] consiste precisamente, en cuanto es, en no ser ya [pues ahora es día].⁹

El sujeto al ver la sucesión de noche a día, y de día a noche, no se siente ya seguro de que lo inmediato sea lo más rico y, sobre todo, lo más verdadero. Estando inmediatamente la noche frente a él, en ese preciso momento, es lo más rico y lo más verdadero pero, apenas pasa otro momento, esa noche se extingue, sucediéndole el día. Esta inseguridad se forma en el sujeto tras haber realizado el examen. El examen sirve como estrategia de reflexión, el cual hace ver al sujeto que su creencia no era precisamente como suponía (meinen).

(c)2. El aquí

Pasa lo mismo con el otro momento del objeto. El sujeto debe examinar su creencia, exponiéndola en primera instancia, y después evaluándola.

Se le pregunta entonces al sujeto de la Certeza Sensible:

¿Qué es el aquí?,

a lo que contesta:

El aquí es un árbol.

⁹ G. W. F., Hegel: *FEN*, p. p. 67-68.

No obstante, el sujeto, como hemos apuntado, no sólo debe decir esta respuesta, sino que debe escribirla también. Una vez escrita debe leerla. Pero apenas lo haga y se vuelva, el árbol tendrá la posibilidad de haber desaparecido, según el narrador, convirtiéndose en casa. El sujeto verá entonces que el enunciado:

EL AQUÍ ES UN ÁRBOL (Das Hier ist der Baum)

carece de verdad, pues el árbol se ha tornado casa.

El problema que aquí se presenta consiste entonces en una contraposición que se da entre mundo y lenguaje. Mientras que el mundo se le presenta al sujeto de manera *contingente*, el lenguaje se le muestra de manera *permanente*. De esta contraposición nace la incertidumbre (der Zweifel) en el sujeto en la Certeza Sensible.

II. La negatividad como mediación entre el universal y el singular

Se ha formado en el sujeto una incertidumbre. Su creencia acerca de que el objeto es lo más rico y lo más verdadero se vuelve dudosa. Lo que sabía de manera inmediata e indudable comienza a vacilar tras el examen realizado. Su saber inmediato se vuelve contrario a lo que creía: pobre en contenido. Pero antes de mostrar cómo soluciona el narrador la contradicción que se da en el sujeto, recurramos a un ejemplo que manifiesta en otro momento de la ciencia de la experiencia de la conciencia que se da en la *Fenomenología del espíritu*: la familia.

La familia está constituida por miembros singulares: un padre, una madre y los hijos. Esto puede variar de caso en caso. Lo que nos interesa resaltar en este

apartado es lo siguiente: que a lo que llamamos familia es, independientemente de las personas que la formen, a un conjunto de integrantes donde cada uno de ellos forma parte del conjunto. Un sólo integrante de ellos no constituye la familia. La familia es llamada al conjunto de personas de las que forman parte los integrantes singulares.

Por otro lado, la familia es, a su vez, ante el estado, un singular. El estado se conforma por los diferentes grupos familiares que lo integran. Cada familia no conforma el estado. El estado es un conjunto donde alberga subconjuntos de familias. Pero el estado, claro está, no es la familia, la representa, y esto es lo importante.

Así como la familia es un conjunto de integrantes, donde uno sólo de ellos no la conforma, la familia es, a su vez, un integrante singular determinado, o integrado, en un conjunto simple llamado estado. Cada singular queda integrado en su conjunto: el miembro singular de la familia en la familia misma; y la familia, como miembro singular, en el estado. A esta integración se le llama, en el discurso de la *Fenomenología del espíritu*, negatividad, ya que cada singular se niega como singular para integrarse en un conjunto que lo representa. A este conjunto, integrado por singulares, se le denomina universal pues, digámoslo así, es el universo del que forman parte.

II.1 *Manifestación del lenguaje como negatividad*

Lo que debemos rescatar del pasado ejemplo para comprender cómo soluciona el narrador la incertidumbre del sujeto son, principalmente, tres elementos:

- (a) La singularidad (*der Einzelne*) de cada miembro del conjunto.
- (b) La noción de conjunto que es denominado por el narrador del proceso *universal* (*Allgemein*).
- (c) Y la negatividad (*die Negativheit*), fundamental para el proceso.

Teniendo presentes estos tres elementos, regresemos al problema del sujeto de la Certeza Sensible, principal interés en este apartado. El ahora (*das Jetzt*) o el aquí (*das Hier*), impreso en las oraciones del sujeto, son universales (*Allgemeine*) que conservan (*aufbewahren*) o que mantienen (*erhalten*) los singulares (*Einzelne*) en tanto se les *niega* como singulares. en este caso, reales, fácticos. Esta conservación, la cual conlleva siempre la *negación* (*die Negation*), tratándose del aquí y del ahora, se da en el lenguaje (*die Sprache*).

Pero nace la pregunta, ¿cómo es que un ahora, como ahora que escribo estas líneas, se conserva o se mantiene, en un AHORA dicho o impreso en la escritura? ¿Cómo es que un aquí, como el aquí de mi mesa, se conserva o se mantiene, en un AQUÍ dicho o impreso en la escritura? En pocas palabras, ¿cómo es que un acontecimiento permanece (*bleiben*) como *universal* cuando se le dice o se le escribe?

Comprendemos que una persona, en tanto singular, forma parte, según las normas estatales, de un conjunto llamado por nosotros familia. Entendemos también que a lo que llamamos familia no la conforma, tratándose de más de dos personas, una sola de ellas. La familia, claro está, es el conjunto de integrantes, en tanto singulares, que la constituyen. Y para que esto sea posible, la persona, en tanto singular, tiene que negar su singularidad para formar parte del conjunto

denominado por nosotros familia, y sea así reconocido por el estado, que ve en la familia, a su vez, un singular.

Sin embargo, ¿podemos entender acaso que un acontecimiento permanece como universal cuando se le dice o se le escribe? ¿Podemos entender que cuando un acontecimiento pasa, permanece en el lenguaje cuando se le expresa? Esto es, ¿podemos entender que al suceder un acontecimiento nosotros, al decirlo o escribirlo, lo negamos, en tanto singular, para que se mantenga en nuestro lenguaje como un universal, y pueda representar los acontecimientos meramente singulares?

II.2 El lenguaje: medio que nos permite representar el mundo

Exploremos algunas soluciones a la determinación o a la permanencia de los ahora y los aquí singulares (Einzelne) en un conjunto, manifestado siempre en el lenguaje, que los representa como universales (Allgemeine), en términos de sujeto y predicado gramaticales.

Si nos detenemos un poco a analizar las oraciones que el narrador ha pedido al sujeto que deje por escrito, vemos que lo único que permanece es, en cualquiera de ellas, ya sea,

EL AHORA ES LA NOCHE o

EL AQUÍ ES UN ÁRBOL,

el sujeto gramatical de la oración.

Tratándose de la primera oración, esto es:

(1) EL AHORA ES LA NOCHE,

el AHORA permanece siempre y cuando lo tratemos como sujeto gramatical de la misma. En este AHORA fijo podemos añadir cualquiera de los dos predicados:

(1.1) ... ES NOCHE o

(1.2) ... ES DÍA.

según el momento singular que se presente. El predicado cambia, lo único que no cambia es el sujeto gramatical de la oración:

EI AHORA.

Tratándose de la segunda oración, esto es,

(2) EL AQUÍ ES UN ÁRBOL.

el AQUÍ permanece siempre y cuando lo tratemos también como sujeto gramatical de la misma. En este AQUÍ fijo podemos añadir cualquiera de los dos predicados:

(2.1) ... ES UN ÁRBOL o

(2.2) ... ES UNA CASA.

según el momento singular que se presente. El predicado cambia, lo único que no cambia, al igual que la oración pasada, es el sujeto gramatical de la oración:

EI AQUÍ.

Sin embargo, aun cuando el sujeto gramatical de las dos oraciones examinadas no cambie, y sea el predicado quien lo haga, lo que importa no es tanto la permanencia del sujeto en la oración escrita, sino la representación (die

Vorstellung) que hace él de los singulares. En otras palabras, lo fundamental para el narrador es que el sujeto gramatical de la oración represente, como conjunto, a los integrantes que lo forman. Pero, ¿quiénes forman al conjunto en las dos oraciones que hemos examinado hasta ahora?

Lo forman, como podemos ver, la noche o el día; el árbol o la casa. Es decir, lo que se predica al sujeto gramatical de cualquiera de las dos oraciones. Pero, si esto es así, ¿acaso el meta-sujeto sugiere que en el sujeto gramatical tenemos *contenido* al predicado de la oración cuando queda escrita? Esto es, ¿que no necesitamos más al predicado, pues tan sólo al decir al sujeto gramatical de la oración podemos saber a qué se refiere?

Este es un problema de difícil solución, sobre todo porque hay pasajes, como se podrá corroborar en el Prólogo a la *Fenomenología del espíritu*, que nos pueden llevar a pensar que efectivamente el predicado queda contenido en el sujeto de la oración:

El sujeto se adopta como punto fijo, al que se adhieren como a su base de sustentación los predicados; por medio de él, podría el contenido presentarse como sujeto¹⁰.

Sin embargo, en lo que hemos examinado hasta ahora, el narrador nunca ha querido decir que el sujeto de las dos oraciones examinadas sea un *concepto* que contiene los predicados que se le atribuyen, o no al menos como lo expresó Kant con sus enunciados analíticos. Sería un absurdo interpretarlo de tal manera,

¹⁰ G. W. F., Hegel: *FEN*, p. 18. Para que el lector pueda corroborar por sí mismo este problema lo remitimos al apartado *El concepto de lo absoluto como el concepto del sujeto* en el Prólogo de la edición citada.

ya que lo que entendemos por ahora o por aquí no son más que designaciones espacio-temporales que pueden aplicarse a cualquier suceso bajo determinado contexto.

Lo que podemos afirmar es que, como veremos en el desarrollo de este apartado, el sujeto gramatical de la oración representa en el lenguaje los acontecimientos finitos que se dan de manera inmediata. Al representarlos quedan integrados en el sujeto de la oración que se da en el lenguaje. En otras palabras, ante la naturaleza que se muestra como perecedera, el lenguaje la mantiene para que el sujeto sepa de ella pues, al fin de cuentas, lo único que permanece es el nombre. O como lo expresa Charles Taylor, refiriéndose al nombre como concepto:

... lo particular está destinado, por su propia naturaleza, a desaparecer ... Lo único que permanece es el concepto.¹¹

Para poner un ejemplo, el suceso de una noche llena de estrellas la podemos representar en nuestra mente, aun cuando no este presente, cuando la escribimos o cuando la leemos en un libro. Y esto es así porque, desde el punto de vista de la reflexión, el acontecimiento de la noche ha quedado integrado en su nombre. No obstante, ¿qué quiere decir el meta-sujeto cuando nos dice que el acontecimiento de la noche ha quedado integrado en el nombre cuando se le *escribe*?

¹¹ "... the particular is doomed by its very nature to disappear ... What is permanent is the concept." Charles Taylor: "The Opening arguments of the Phenomenology", p. 166.

Lo que está en juego en este momento es saber qué entiende el narrador por determinación y por universal. La determinación la hemos podido explicar anteriormente como la integración, tratándose de la familia, de los individuos en un conjunto que los representa ante el estado. Pero no podemos interpretar, ni a la determinación, ni al universal, en este momento del proceso, de tal manera pues, ¿cómo entender que un acontecimiento inmediato queda integrado en el lenguaje como un conjunto que los representa?

Lo que entendemos es que, interpretando de la mejor manera el discurso de la *Fenomenología del espíritu*, un universal, en el caso de la Certeza Sensible, es, en términos generales, un *nombre* del lenguaje que tiene la posibilidad de representar acontecimientos finitos, como pueden ser las noches o los días; los árboles o las casas. En tanto que representa el nombre a los acontecimientos, logra determinarlos como noche o como día, como árbol o como casa. Pero, ¿determinarlo para qué o para quién?

Determinarlo para que el sujeto sepa de él, es decir, determinarlo en su pensamiento, que es lo que está en boga en este momento. Un pensamiento que no se da en el mero campo de las sensaciones, sino que al poder nombrar al objeto, el sujeto lo determina, lo fija, en su mente. Esta determinación se logra por medio del lenguaje.

En los nombres el sujeto encuentra, entonces, la determinación de los objetos en tanto objetos para su pensamiento. El objeto nace para el pensamiento del sujeto en su *nombre*. Sin el nombre, lo inmediato queda indeterminado, queda para el sujeto en el mero campo de las sensaciones, sin poderlo pensar, y por ende, representar en su pensamiento.

Para dar un ejemplo podemos decir que cuando alguien habla a otro sobre el brillo de la luna, esta persona, si es que goza del mismo lenguaje que su interlocutor, podrá entender a qué se refiere, aun cuando la luna no esté presente. Al poder entender el interlocutor a qué se refiere la persona con la que habla, aun cuando no esté presente el referente, es porque en los nombres halla las imágenes que en otro momento ha visto y que ahora están ausentes. Sin embargo, aun cuando esté ausente el referente, el sujeto logra representarse las imágenes por medio del lenguaje.

Interpretar el nombre (das Name) como universal (Allgemein) es interpretarlo entonces como algo que encierra en si mismo un hecho singular (Einzelne), y que lo logra mantener (erhalten), por ser justamente un universal, y que lo logra representar, aún si no está presente, en el pensamiento del sujeto.

El lenguaje es, así, para el narrador del proceso, el acceso al mundo, pues con él, el sujeto no sólo dice lo que percibe, sino que al decirlo, logra articularlo en su pensamiento. Sin lenguaje es imposible saber del mundo, puesto que se le escapa. Si no puede decirlo, entonces no puede saber de él, puesto que no podría pensarlo. Para el meta-sujeto es importante que el sujeto nombre el mundo, pues en el nombre se apropia de él, es decir, lo sabe y no sólo lo percibe.

Al mantener el nombre entonces, visto como universal, un hecho singular, lo mantiene en su *negatividad*. Este mantener negativo que se da en el nombre, que no es noche ni tampoco día, tratándose del ahora; que no es árbol ni tampoco casa, tratándose del aquí, pero que, aunque no sea noche ni sea día, ni tampoco árbol ni tampoco casa, los representa, es denominado por el narrador simplicidad mediada (vermittelte Einfachheit):

El esto [el ahora y el aquí] se revela, de nuevo, pues, como una *simplicidad mediada* o como universal.¹²

La denominación toma forma básicamente porque el nombre como universal es un singular, pero no, claro está, un singular como lo serían las noches o los días, los árboles o las casas, sino que es un *singular simple*, esto es, un singular que mantiene y que representa a las noches y a los días; a los árboles y a las casas. En este sentido, es también una *simplicidad mediada*, pues media entre los singulares y él como universal, un universal simple que se da siempre en el lenguaje. Sólo que es en el lenguaje escrito donde el sujeto adquiere plena conciencia de él. Como vimos, el sujeto, al poner por *escrito* su creencia, es como halla la *duda* acerca de lo que se le presenta como lo más rico y lo más verdadero. En el lenguaje escrito es donde se percata también que se da el universal. Y al hallar que este universal representa los singulares por medio de su articulación, logra saber que aquello que se le presenta de manera inmediata ante sus sentidos no es ni lo más rico ni lo más verdadero, sino que lo más rico y lo más verdadero se encuentra ahora en el lenguaje pues, en el lenguaje logra determinar, esto es, articular los particulares siempre como universales, cosa que no hacía en la inmediatez de sus sentidos.

Al decir el sujeto las noches o los días, los árboles o las casas como universales, no sólo usa ya la sensación frente a aquello que se le presenta, sino que usa su pensamiento: al decir a los objetos los piensa por vez primera como

¹² G. W. F., Hegel: *FEN*, p. 65.

objetos. Asimismo, en este pensar, el sujeto no necesita ya del objeto inmediato, el pensamiento del sujeto logra *representárselo* en su nombre:

Con el nombre <león> no necesitamos la intuición de ese animal ni tan siquiera su imagen, sino que el nombre en tanto lo *entendemos*, es la simple representación sin imagen. Es en el nombre donde *pensamos*.¹³

Al no necesitar al objeto inmediato, pues ha logrado pensarlo en el nombre, el lenguaje, presentado de ahora en adelante como *objeto inmediato*, adquiere riqueza y verdad: el lenguaje es la realidad más inmediata para el sujeto. Pero esta realidad no se da ya para el sujeto de la Certeza Sensible, sino para el sujeto de la Percepción. Por el momento podemos decir que es en el lenguaje donde el sujeto piensa a los objetos. Al pensarlos en el lenguaje es como logra representarlos en su mayor riqueza y en su mayor verdad, pues estos han quedado condicionados en los nombres del lenguaje:

... lo universal es lo verdadero de la certeza sensible y el lenguaje sólo expresa este algo verdadero ...¹⁴

En el nombre el sujeto vuelve entonces a presentar los objetos en su saber. Pero este volver a presentarlos no es como se daba en un principio, esto es, de manera inmediata y singular. Este volver a presentárselos se logra por medio de

¹³ G. W. F., Hegel: *ECF*, parágrafo 462, p. 506.

¹⁴ G. W. F., Hegel: *FEN*, p. 65.

su articulación en el lenguaje. Es por ello que el lenguaje es ahora lo más rico y lo más verdadero, pues la *realidad sensible* ha quedado *articulada* en él.

III. El sujeto de la certeza sensible

Nos hemos encargado de analizar qué es lo que sucede con el objeto de la Certeza Sensible. Veamos en este apartado qué es lo que pasa por el lado del sujeto.

En este momento del proceso la riqueza y la verdad no están ya en el objeto, sino en el sujeto: el objeto es árbol porque él se lo representa (*vorstellen*); es día por el mismo motivo:

La fuerza de su verdad reside ahora, pues, en el yo [o en el sujeto]... *El ahora es día* porque yo lo veo; *el aquí es un árbol* por lo mismo.¹⁵

No hay que olvidar, sin embargo, que toda representación se da por medio del lenguaje. Sin él, el sujeto sólo cuenta con sensaciones. Las representaciones a su vez no son más que los pensamientos del sujeto en relación a los objetos de sensación. El objeto sensible es, de esta manera, lo más pobre. Lo más rico está en el sujeto mismo: en su pensamiento.

Sin embargo, dado que el meta-sujeto sólo ha narrado la historia de un único sujeto, podemos preguntarle al menos tres cosas: ¿Qué es lo que pasa con los demás sujetos que se hallan en el mundo? ¿Son sus sensaciones acerca del

¹⁵ G. W. F., Hegel: *FEN.*, p. 66.

mundo idénticas? ¿Las representaciones que se hacen los sujetos por medio del lenguaje son todas iguales?

A las dos últimas preguntas el narrador contesta que, aunque el mundo es el mismo para todos, cada sujeto tiene sus propias percepciones (Wahrnehmungen), y con ello, sus propias representaciones (Vorstellungen).

Para poner un ejemplo, podemos pensar en un lugar de la tierra donde sólo habiten personas invidentes. Si tuvieran ante sí todas ellas a un elefante, pero cada una sólo pudiera tocar una única parte de él, y se les dijera qué es lo que tienen de frente, suponiendo que desconocen a este animal, y se les preguntara cómo es, cada una respondería de diferente modo, pues cada una tiene no sólo sensaciones únicas, sino también diferentes. Una de esas personas podría contestar: Un elefante es largo y afilado, refiriéndose a sus colmillos. Otra, quizá respondería: No, aunque un elefante es largo, no es afilado, sino chato, refiriéndose a su trompa.

Por una parte, cada una de esas personas tiene diferentes percepciones, puesto que sus sensaciones son únicas. Al tener percepciones únicas, y siguiendo el discurso del apartado anterior de este trabajo, cada persona tiene diferentes representaciones acerca de lo que es un elefante. Esto es, cada persona *piensa* de diferente modo lo que siente, pues sus sensaciones son todas ellas únicas. Por otra parte, sus percepciones son diversas ya que cada una tiene diferente ángulo del objeto en cuestión. Así, cada persona se representa de diferente modo el objeto único para todos.

Pero veamos más de cerca todo esto con algunos ejemplos que emplea el narrador. Acudamos al método de pregunta y respuesta, condición para que se de

el proceso, y preguntemos a cada uno de los sujetos qué es lo que encuentran en determinado objeto. Uno de ellos puede contestar, por ejemplo:

(1) Yo percibo un árbol,

otro puede decir:

(2) No, yo percibo una casa,

pero otro puede diferir:

(3) Tampoco, yo percibo una silla.

Todo esto depende, sin embargo, de la mirada con que se le enfoque. Un sujeto puede percibir en el árbol no un árbol, sino una casa, o una mesa, o quizá una silla. La verdad de ambas percepciones, para el narrador del proceso, son legítimas:

Ambas verdades encierran el mismo título de legitimidad, que es el carácter inmediato del ver y la singularidad y la aseveración de ambas en cuanto a su saber ...¹⁶

Pero, si aceptamos esto, entonces todas las percepciones valdrían por igual; nadie podría establecer qué es cada objeto, pues cada quien se lo representa de diferente modo. Este representar, sin embargo, sería meramente subjetivo y, por ende, carente de uniformidad para una comunidad lingüística.

Podría decirse, sin embargo, que esta representación subjetiva no tiene ninguna consecuencia, cada quien es digno de concebir en los objetos lo que mayor le plazca. Pero esto tiene su límite. Esa libertad se agota cuando nos

¹⁶ G. W. F. Hegel: *FEN*, p. 66.

preguntamos ¿cuál es aquella última representación que valida a los objetos para una comunidad?

A tal pregunta, el meta-sujeto responde que la representación de un sujeto tendrá que desaparecer en la representación que se hace otro sujeto de conocimiento:

... una de ellas [de la percepciones] desaparece en la otra ...¹⁷

quizá la más válida o la que predomine en cierto tiempo histórico. Lo único que no puede desaparecer, y esto es lo fundamental en este apartado, al igual que pasa en el anterior, es el sujeto gramatical de la oración.

Si pedimos a los sujetos que no sólo nos *digan* sus enunciados, sino que también los *escriban*, para que después procedan a la *lectura* de los mismos, nos daremos cuenta entonces, y ellos también se darán cuenta, que lo único que no desaparece en la oración es el sujeto gramatical. El predicado puede cambiar, lo único que permanece (*bleiben*) es el sujeto de la misma. Tal es el caso de las siguientes oraciones:

- (1) YO PERCIBO UN ÁRBOL o
- (2) YO PERCIBO UNA CASA o quizá
- (3) YO PERCIBO UNA SILLA.

Pero más que la pérdida del predicado de la oración y la permanencia del sujeto de la misma, lo que está en juego son las percepciones (die

¹⁷ G. W. F., Hegel: *FEN*, p. 66.

Wahrnehmungen) y con ello: las representaciones (die Vorstellungen) de los sujetos, que se reflejan en los predicados de las oraciones escritas.

Sin embargo, en este momento del proceso, no importa qué es lo que perciban, o qué es lo que se representen los sujetos, sino que, independientemente de la *diversidad* de sus percepciones o de sus representaciones, o de la diversidad de predicados en las oraciones escritas, lo único que permanece es:

Un YO (Ich),

un sujeto, que tiene la posibilidad de representar a cualquier sujeto singular en el discurso.

Cada sujeto singular tendrá entonces que *negarse*, en tanto singular, para afirmarse en el YO del discurso que los representa no sólo en tanto sujetos singulares, sino en tanto sujetos que perciben y que se representan objetos únicos. Este YO no es más que la universalización (Allgemeinheit) de los sujetos en el lenguaje, unificando su representación.

El sujeto sabe ahora que la verdad y la riqueza tampoco recaen en él, ni en ningún otro sujeto que le rodea. La verdad y riqueza recaen en *la universalidad del lenguaje*. En esta universalidad quedan determinados los sujetos singulares. La universalidad del lenguaje es así lo más verdadero en el fin del proceso de la Certeza Sensible.

IV. La experiencia de la certeza sensible

Retomando tanto lo que se experimenta por el lado del objeto como lo que se experimenta por el lado del sujeto, tenemos que el sujeto interno al proceso de la *Fenomenología del espíritu* se vuelve consciente de que la riqueza y la verdad no recaen ni en el lado del objeto, como objeto que afecta sus sensaciones, ni en el lado de él, como sujeto pensante, sino:

(1) En la relación (die Beziehung) de ambos.

Sin objeto, el saber del sujeto no podría darse; sin sujeto sería imposible un saber acerca del objeto. El saber del sujeto se da por la relación que hay entre el objeto y él como sujeto de conocimiento:

Su verdad se mantiene como una relación que permanece igual a sí misma que no establece entre el yo y el objeto diferencia alguna con respecto a lo esencial y lo no esencial y en la que, por tanto, no puede tampoco deslizarse ninguna diferencia.¹⁸

Pero este saber mediado,

(2) Lo posibilita la universalidad del lenguaje,

que determina (bestimmen) los singulares –ya sea del objeto o del sujeto- como universales, o como objetos de pensamiento.

En esta *universalidad del lenguaje* es donde comienza la realidad para el sujeto, pues antes de todo lenguaje, el sujeto únicamente puede desplazarse, desde el punto de vista de la reflexión, en el mero campo de las sensaciones.

El lenguaje posibilita, de esta forma, que el sujeto no sólo perciba su mundo por medio de sus sentidos, sino que lo piense también en sus nombres. El lenguaje, en este sentido, no excluye la *inmediatez* de los objetos que se da en las sensaciones del sujeto, sino que los presenta en el campo de su *pensamiento*. Al presentarlos de esta forma, el sujeto:

(4) Logra representárselos,

no ya únicamente como objetos que afectan su sensación, sino como objetos que pueden ser pensados.

En otras palabras, sin lenguaje no puede haber representación acerca de los objetos, pues toda representación se da en él, el cual logra presentar al objeto no ya únicamente como objeto de sensación, sino como objeto de pensamiento. El lenguaje es, entonces, medio entre las sensaciones y el pensamiento del sujeto. Pero este medio no es algo externo ni al sujeto ni al objeto, sino que es inherente a ellos mismos. Esta verdad, la del lenguaje como medio, sin embargo, no recae ya en el sujeto de la Certeza Sensible, pues él sigue considerando lo inmediato como lo más rico y lo más verdadero. La verdad y riqueza que comienzan en el lenguaje son para el sujeto del siguiente momento de la *Fenomenología del espíritu*, a saber: la Percepción:

La certeza inmediata no se posesiona de lo verdadero, pues su verdad es lo universal ... La percepción, por lo contrario, capta como universal lo que para ella es lo que es. Y siendo la universalidad su principio en general lo son también los momentos

¹⁸ G. W. F. Hegel: *FEN*, p. 67.

que de un modo inmediato se distinguen de ella: el yo es un universal y lo es el objeto.¹⁹

Pero esta verdad y esta riqueza que recaen en el lenguaje se constituyen como fin del movimiento que experimenta tanto el sujeto como el objeto en la Certeza Sensible. En el fin de este proceso podemos ver que el lenguaje funciona como medio para que el sujeto acceda al mundo. Sin él, no podría haber relación entre la inmediatez de los singulares y la universalidad de los mismos, tornándose objetos de pensamiento para el sujeto. En este medio es donde comienza la realidad para el sujeto: en él puede pensar el sujeto lo que en otro momento sólo podía percibir por medio de sus sentidos:

... el verdadero contenido de nuestro conocimiento se conserva al traducirlo a la forma del pensamiento ...²⁰

y :

Las formas del pensamiento están ante todo expuestas y consignadas en el *lenguaje* del hombre.²¹

¹⁹ G. W. F., Hegel: *FEN*, p. 71.

²⁰ G. W. F., Hegel: *ECF*, parágrafo 5, p. 104.

²¹ G. W. F., Hegel: *CL*, p. 31.

El lenguaje da a las sensaciones, intuiciones y representaciones
una segunda existencia superior a su existencia inmediata;
una existencia que vale en el *campo del representar*.

G.W. F. Hegel: *ECF*, párrafo 459.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Tránsito de la Certeza Sensible a la Percepción

En el tránsito de la Certeza Sensible a la Percepción no sólo encontramos la afirmación que dice que, para que algo sea conocido, debe poder ser expresado, sino que, además, en el lenguaje, y sólo en él, el sujeto encuentra su realidad más inmediata. Esto significa que todo aquello que el sujeto pueda experimentar mediante sus sensaciones, sólo adquiere sentido en el lenguaje, pero no antes. Es decir, que no hay algo que tiene sentido y realidad por sí mismo, sino que la realidad y el sentido sólo se dan en el lenguaje del hombre, puesto que configura el mundo para que el sujeto sepa de él. A esta tesis la hemos llamado realismo lingüístico, como una consecuencia de la tesis lingüística que presentamos en el primer apartado, y aparece, como pretendemos mostrar, en el tránsito de la Certeza Sensible a la Percepción.

Hemos logrado saber así, desde el punto de vista de la reflexión, que el sujeto es lingüístico. Saber esto implica tres cosas:

- (1) Que el sujeto no sólo ha señalado a su objeto de conocimiento de manera ostensiva, al tratar de significarlo con designaciones espacio-temporales.

Sino que en esta ostensión el sujeto es consciente de que su apuntar lo lleva:

- (2) A nombrar al objeto y
- (3) A escribir el nombre para que permanezca en su saber.

Sin embargo, este sujeto lingüístico no pertenece a la Certeza Sensible, pertenece al siguiente momento, denominado por el narrador Percepción, o la Cosa y su Ilusión (die Wahrnehmung oder das Ding und die Täuschung).

Preguntemos entonces, en principio, lo siguiente:

(a) ¿Qué es lo que constituye a la Percepción?

(b) ¿Cuáles son y que características tienen los actores de este momento?

Y, si es verdad que el movimiento que se dio en la Certeza Sensible ha generado el momento de la Percepción,

(c) ¿Cómo se manifiesta la experiencia (die Erfahrung) ganada en la Certeza Sensible en la Percepción?

(a) Constitución de la Percepción

Así como en la Certeza Sensible lo meramente inmediato era lo que la constituía, en la Percepción lo será la universalidad del lenguaje. En este momento del proceso no están presentes de manera implícita, como lo estaban presentes en la Certeza Sensible, un objeto y un sujeto finitos. Estos han quedado representados para el sujeto en los nombres del lenguaje natural. En esta universalidad de los nombres es donde se mueven los actores de la Percepción.

(b) Características de los actores

Siendo la universalidad del lenguaje aquello que constituye a la Percepción, los dos actores que participan en este movimiento son un objeto y un sujeto que gozan de la universalidad del lenguaje:

La percepción ... capta como universal ... los momentos que de un modo inmediato se distinguen de ella: el yo [el sujeto] es un universal y lo es el objeto.¹

Pero, ¿qué quiere decir exactamente esto? ¿A qué se refiere el narrador cuando dice que tanto objetos como sujetos son universales? ¿Se refiere acaso a que los sujetos y los objetos, dados en la Certeza Sensible, han sido excluidos, y ahora el narrador sólo trata con nombres, pues los primeros han quedado representados en los segundos? Esto es, ¿que los objetos y los sujetos han perdido su estado físico y ahora el meta-sujeto sólo los piensa en el discurso del lenguaje?

Lo que subyace en el fondo de estas interrogaciones es una oposición que se da entre la singularidad de la Certeza Sensible y la universalidad del lenguaje dada en la Percepción. En este tránsito de la Certeza Sensible a la Percepción se mantiene esta contraposición donde por una parte se da:

- (a) La inmediatez de la Certeza Sensible y, por la otra,
- (b) La universalidad lingüística de la Percepción.

Aparentemente, la universalidad lingüística depende de la inmediatez física, o si se quiere, la Percepción depende de la Certeza Sensible, pues sin mundo hubiera sido imposible el lenguaje natural, así como sin Certeza Sensible hubiera sido imposible la Percepción.

¹ G. W. F., Hegel: *FEN*, p. 71.

No obstante, cuando el narrador nos indica que es en la universalidad del lenguaje donde el mundo adquiere su verdad:

... el lenguaje es lo más verdadero; nosotros mismos refutamos inmediatamente en él nuestra suposición [la de un mundo singular e inmediato], y como lo universal es lo verdadero de la certeza sensible y el lenguaje sólo expresa este algo verdadero, no es en modo alguno posible decir nunca un ser sensible que nosotros *suponemos* [de manera singular e inmediata] ...²

tenemos entonces que la universalidad lingüística, o la Percepción, no depende ya de la inmediatez física, o de la Certeza Sensible, sino a la inversa: el mundo depende del lenguaje, o la Certeza Sensible depende de la Percepción. Pero, ¿con qué se compromete esta interpretación?

Si entendemos bien, en la Percepción se mantiene (*aufbewahren*) el momento anterior, a saber: la Certeza Sensible. Esto significa que la Certeza Sensible ha sido superada (*aufheben*) en la Percepción. Sin embargo, el que haya sido superada no significa que haya desaparecido del mapa del proceso. La Certeza Sensible se encuentra en la Percepción de manera *negada*:

La *superación* [*Das Aufheben*] presenta su verdadera doble significación ... en lo negativo [*an dem Negativen*]: es al mismo tiempo un *negar* [*ein Negieren*] y un *mantener* [*ein Aufbewahren*]; la nada [*das Nichts*] ... [como nada de la Certeza Sensible]

² G. W. F., Hegel: *FEN*, p. 65.

mantiene la inmediatez y es ella misma sensible, pero es una inmediatez universal.³

Esta negación, como podrá verse, no es una negación que excluye lo que niega, como quizá podría pensarse en el campo de la lógica formal. Esta negación es una negación que incluye lo que niega.

Para comprender esta negación recurramos a un ejemplo. Supongamos que hay algún carpintero que ha dibujado en una hoja de papel un diseño de una mesa y de unas sillas. Esta mesa y estas sillas deben ser, para su gusto, de madera fina. El carpintero vive cerca de un bosque donde existe una gran diversidad de árboles. La madera de esos árboles son de gran estima para los hombres. Así que, si quiere realizar su diseño, el carpintero tendrá que ir a buscar entre aquel bosque la madera de algún árbol que más le convenga. Al descubrir la madera adecuada para su diseño, el carpintero tendrá que talar el árbol para proporcionarse el material suficiente. Una vez talado, tendrá que dar forma al tronco cortándolo, luego lijándolo, después pintándolo. Una vez llevada a cabo su tarea, el carpintero podrá ver su diseño terminado.

La *acción* que ejerce el carpintero con el árbol nos es útil para explicar la negación que incluye lo que niega. En primer lugar, para realizar su proyecto, el carpintero tiene que negar la condición del árbol, como ser viviente, para proporcionarse el material suficiente. Una vez negada, el carpintero debe de amoldar el tronco, esto es, negar su forma originaria para dar forma a la mesa y a las sillas. Y por último, verse en la necesidad de negar tanto la aspereza como el color natural del árbol, para darle brillo y belleza a su diseño realizado.

³ G. W. F., Hegel: *FEN*, p. 72.

Esta negación que el carpintero hace con el árbol es un ejemplo de una negación que incluye lo que niega. Aunque el carpintero niega la condición del árbol cortándolo, después lijándolo y dándole determinada forma, el árbol mismo, esto es, su madera, no desaparece, sino que permanece en la mesa y en las sillas. Esta permanencia es una permanencia negativa, pues el árbol en tanto árbol, ya no está presente, pero está de manera negada -amoldada- su madera.

El árbol está subsumido entonces en la mesa y en las sillas. El árbol permanece (bleiben) como mesa y como sillas. Por ello, la negación que el carpintero ha hecho con el árbol no es una negación excluyente, sino que incluye lo que ha negado para proporcionarle una nueva forma y una nueva condición. Sin el árbol, hubiera sido imposible la realización de la mesa y de las sillas. La mesa y las sillas, en este ejemplo, dependen íntegramente del árbol.

Sin embargo, retomando el movimiento de la Certeza Sensible a la Percepción, no podemos creer que el árbol halla adquirido su verdad, y mucho menos su realidad, en la mesa y en las sillas, como lo hizo la Certeza Sensible en la Percepción. O que el árbol tenga una mejor condición en la mesa y en las sillas. ¿Cómo podemos creer entonces que en la Percepción, la cual es un momento posterior, adquiere su verdad la Certeza Sensible? ¿Cómo es que en la universalidad del lenguaje obtiene su verdad el mundo inmediato?

Desde el punto de vista de la reflexión, el mundo tiene que ser nombrado. Sin lenguaje el hombre permanecerían en un estado pasivo, dependiendo de sus sensaciones. Es verdad que la universalidad lingüística depende del mundo para su realización. Pero una vez realizada, el mundo adquiere *realidad* en el lenguaje. La clave está en la pregunta siguiente: ¿Para quién adquiere el mundo realidad en el lenguaje? Lo adquiere para el sujeto. Con el lenguaje configura su saber

acerca del mundo. Sin él, su acceso al mundo estaría negado, no podría tener conocimiento: no podría pensar qué es aquello que se le presenta.

El narrador del proceso se compromete entonces al final de la Certeza Sensible y al principio de la Percepción con un *realismo lingüístico*, pues concibe que solamente lo *racional* puede ser dicho:

... lo que se llama lo inexpresable no es sino lo no verdadero, lo no racional, lo simplemente supuesto.⁴

Mas todo lo racional, según él, es real. Así como todo lo real es racional. Y como lo racional sólo puede ser dicho en el lenguaje, no hay nada que escape a él. La realidad comienza para el sujeto en el lenguaje.

Ahora bien, pensar que el mundo inmediato cede su lugar a un mundo lingüístico es absurdo de creer. Creo que el compromiso del narrador con este realismo lingüístico no lo lleva a sostener que tanto objetos como sujetos desaparezcan, o queden subsumidos en los nombres del lenguaje. Es decir, creo que no sostiene que la realidad física se pierda, sino que esta realidad, incluyendo tanto objetos como sujetos, sólo es accesible, para un sujeto de conocimiento, desde el lenguaje, puesto que es contingente. El lenguaje es, entonces, aquello que nos lleva no sólo a decir lo que sabemos, sino a que permanezca en nuestro saber.

El sujeto de la Percepción sigue siendo entonces un sujeto finito e inmediato. Pero que, consciente del lenguaje, en tanto único acceso al mundo,

⁴ G. W. F., Hegel: *FEN*, p. 70.

sólo logrará saber del mundo y de los sujetos que le rodean mediante el lenguaje. Esta conciencia lingüística es la universalidad (Allgemeinheit) de la Percepción.

(c) La experiencia ganada de la Certeza Sensible en la Percepción

En la Certeza Sensible el mundo era rico en propiedades. Esta riqueza aparentemente se torna lo más pobre cuando el sujeto concibe su *finitud immanente*. El lenguaje viene ahora a ser, frente al mundo, lo más rico, pues él, a diferencia del mundo, *permanece*. Pero pensar al mundo como finito y al lenguaje como permanente, lleva al sujeto a concebir una contraposición entre mundo y lenguaje. Esta contraposición, sin embargo, sólo puede darse para el sujeto de la Certeza Sensible, pues él aún tiene tres creencias:

- (1) El mundo contiene mayor realidad que el lenguaje,
- (2) El mundo escapa al lenguaje y
- (3) Es posible el acceso al mundo sin lenguaje.

Para el sujeto de la Percepción, en cambio, no hay tal contraposición, o al menos no debe haberla. Pues si es verdad que no hay acceso al mundo sin lenguaje, entonces tal contraposición no existe: el mundo comienza en el lenguaje. Si el acceso al mundo se da mediante el lenguaje, entonces la riqueza en propiedades que tenía el mundo en la Certeza Sensible no se torna en lo más pobre, sino que viene a acentuarse en la Percepción.

La riqueza en propiedades del mundo no era para un sujeto que sólo podía señalar ostensivamente algo y que al momento desaparecía (*verschwinden*). La riqueza del mundo tampoco era para un sujeto que no podía decir qué es lo que veía, y mucho menos describirlo. La riqueza del mundo se da solamente para un

[sujeto que no sólo nombra, sino que puede describir la amplia riqueza que percibe. Y que en esta descripción hace ver no sólo a él, sino a todo sujeto que le rodea, qué es lo que percibe y de qué forma lo percibe:

La riqueza del saber sensible pertenece a la percepción, no a la certeza inmediata ... pues solamente la percepción tiene en su esencia la *negación* (die *Negation*), la diferencia o la multiplicidad [de propiedades].⁵

En la Percepción no se excluye, entonces, al mundo sensible, sino que se encuentra de manera *lingüística*. Al hallarse de tal forma, el sujeto puede representarse (*vorstellen*) al mundo de manera permanente (*bleiben*). En esta permanencia es como comienza el sujeto a saber de su mundo.

Lo que gana el sujeto de la Percepción en la Certeza Sensible es entonces la diversidad de propiedades que percibe del mundo; la vasta e inagotable riqueza sensible. Una riqueza que ya no se fuga, sino que permanece al nombrarla o al describirla.

⁵ G. W. F., Hegel: *FEN*, p. 71.

El mundo ... es ... un *tranquilo reino de leyes*, ciertamente más allá del mundo percibido, ya que este mundo sólo presenta la *ley* a través del constante cambio, pero las leyes se hallan precisamente *presentes* en él, con su tranquila imagen inmediata.

G. W. F. Hegel: *FEN*, p. 92.

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

Percepción y Entendimiento

I. El concepto simple de la cosa

Llamamos tesis realista a la afirmación de que el mundo, independientemente a un sujeto que lo perciba, está constituido por un fundamento causal que da organicidad a la diversidad sensible. Este fundamento es la fuerza que mantiene al mundo como unidad y como diversidad. Esta tesis la encontramos tanto en la Percepción como en el Entendimiento, y lo que haremos en las siguientes líneas será tratar de mostrarla.

El narrador parte, nuevamente, en el momento de la Percepción, de un objeto rico en contenido y de un sujeto pasivo. Deja de lado, en principio, toda actividad del sujeto y concentra su atención en el objeto, pues es el fundamento, pretendiendo mostrar, como si esto fuera posible, qué es aquello que lo constituye. Tiene dos referencias acerca del objeto:

- (a) su universalidad (Allgemeinheit) y
- (b) su riqueza sensible (Der Reichtum des sinnlichen Wissen).

Entre estas dos referencias se halla la constitución del objeto. A la universalidad le llamaré unidad (Einheit) del objeto. A la riqueza sensible la designaré como propiedades (Eigenschaften) del objeto. Pero, ¿a qué se refiere

el narrador por propiedades? ¿A qué le llama unidad? ¿Y por qué realiza esta división?

(a) *Propiedades del objeto.*

Desde el punto de vista de la reflexión, la Percepción contiene, como hemos apuntado anteriormente, a la Certeza Sensible. Al contenerla, lleva su amplia diversidad. Sin embargo, esta diversidad sensible no es ni singular (Einzelne) ni inmediata (Unmittelbar), es una diversidad que ha sido nombrada. Al haber sido nombrada, permanece (bleiben) en el lenguaje como universal (Allgemeine). Así, lo que anteriormente llamábamos diversidad sensible a hora lleva el nombre de propiedades (Eigenschaften). Y lleva tal nombre para diferenciar la universalidad de la singularidad; la lingüisticidad de la mera impresión de imágenes:

... sigue presente aquí [en la Percepción] lo sensible mismo, pero no como debiera serlo en la certeza inmediata, como lo singular supuesto, sino como universal o como lo que se determinará como *propiedad*.¹

Para poner un ejemplo, el narrador nos pide que pensemos en un cubo de sal. Si hubiéramos mostrado este objeto al sujeto de la Certeza Sensible, tan sólo se hubiera limitado a ser afectado por sus sensaciones. Y si le hubiéramos preguntado qué es lo que percibe, tan sólo nos hubiera señalado de manera ostensiva el cubo. No tendríamos acceso a saber si percibe una amplia diversidad de impresiones, pues tan sólo nos señala al objeto.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

¹ G. W. F., Hegel: *FEN*, p. 72.

En cambio, el sujeto de la Percepción, al saberse sujeto lingüístico, puede describirnos ampliamente sus impresiones. Por ejemplo, decirnos que aquello que ve es blanco y que además tiene forma de cubo; que aquello que *toca* es granuloso y que se desgrana cuando lo frota; que aquello que *prueba* es, también, salado. En estas descripciones el sujeto no hace otra cosa más que configurar al objeto en su pensamiento. Mediante estas descripciones pretende alcanzar, o quizá comprender, su riqueza sensible.

Todas estas descripciones que el sujeto hace, no son más que las propiedades que constituyen al objeto. Estas propiedades no serían tales si no hubieran sido universalizadas en el lenguaje. Es decir, estas propiedades serían meras impresiones si no hubieran sido nombradas. Charles Taylor señala, con respecto a esto, lo siguiente:

El movimiento de experiencia es el intento de comprender un particular bajo ciertas descripciones.²

Este ejemplo que damos, sin embargo, es un tanto forzado pues, desde el punto de vista de la reflexión, el sujeto aún no interviene en este momento. El objeto es en sí mismo, sin la intervención de sujeto alguno, y por ende, sin la intervención del lenguaje, diverso en propiedades. En este sentido, las descripciones están de más, ya que el objeto, aparentemente, se constituye independientemente al sujeto.

El que el narrador opte por el mismo método, dado en la Certeza Sensible, para exponer el momento de la Percepción, nos parece un tanto limitado. Pues en

² "The movement of experience is the attempt to grasp a particular ... under certain descriptions." Charles Taylor: "The Opening arguments of the Phenomenology", p. 168.

este momento del proceso ya no puede haber un fundamento unilateral que genere el conocimiento. Si lo hubiera, sería a costa de negar alguna de las conclusiones dadas en la Certeza Sensible, a saber: la unicidad que hay entre objeto y sujeto para que se genere el conocimiento.

Al enfocar el narrador únicamente al objeto, dejando de lado al sujeto, nos sugiere un regreso al mundo, lo cual, creemos, no debe suceder, pues el mundo ha quedado superado (aufheben) en el lenguaje. Así, tras haber quedado superado, el centro de atención debería ser el lenguaje. Esto, sin embargo, no sucede, pues el narrador pretende mostrar qué es aquello que constituye al mundo.

Al centrar su interés en la constitución de los objetos, con independencia al sujeto, pensamos que el narrador deja de lado al lenguaje, siendo, tal vez, innecesario para el acceso al mundo. Es decir, el lenguaje ya no funciona como medio, posibilitando la determinación (bestimmtheit) del mundo para el sujeto, pues el mundo tiene ya en sí mismo una forma, la cual debe ser captada por el sujeto.

Alguien podrá decir, no obstante, que es tan sólo una estrategia que el narrador elige para, al final del proceso, mostrar que el sujeto es también necesario para que se dé el conocimiento. Pensar esto último no es tan fácil pues, como veremos, en la Percepción el narrador refuta muchas de las conclusiones dadas en la Certeza Sensible. Una de ellas es la que ya mencionamos, la unicidad que hay entre objeto y sujeto para que se de el conocimiento. Otra será la eliminación del lenguaje en tanto medio para configurar el mundo. Aquí podemos ver ya este rechazo pues, con independencia a todo sujeto de conocimiento, el mundo está constituido por propiedades, y más adelante se verá

que, estas propiedades, descansan en una unidad. Todo esto, sin embargo, sin la intervención de sujeto alguno.

(b) Unidad del objeto

Las propiedades descansan en un conjunto que las unifica. En el caso del ejemplo anterior, todas las propiedades mencionadas, a saber: la blancura, la cubicidad, la granulosidad y la salinidad, descansan en el objeto particular -no singular, pues la singularidad es propia de la Certeza Sensible, es decir, finita- al cual llamamos de manera cotidiana con el nombre de sal. Este conjunto unificador es a lo que el narrador llama unidad del objeto. La unidad es el *médium* donde se relacionan las propiedades.

(c) Constitución bivalente de la cosa: unidad / propiedades

Prácticamente la división que hace el narrador entre unidad (Einheit) y propiedades (Eigenschaften) es para mostrar la constitución *bivalente* de la cosa. Una constitución que va de la *diferencia*, tanto de la unidad como de las propiedades, a su *relación*.

La unidad, aunque mantiene la organicidad, es decir, aunque relaciona y se relaciona con las propiedades, se diferencia de ellas. Esta unidad es la constitución formal del objeto. Es, por llamarlo de alguna manera, el núcleo que encierra características particulares. Estas características no son otra cosa más que las propiedades que constituyen al objeto. Por su parte, las propiedades son también distintas, no solamente de la unidad con la que se relacionan, sino entre ellas mismas al relacionarse en el núcleo formal de la cosa:

... la universalidad simple ... es ... distinta y libre de sus *determinabilidades* [o propiedades]; es el puro relacionarse consigo mismo o el médium en que todas estas determinabilidades [o propiedades] son, y en el que, por tanto, se *compenetran* [se relacionan] en una unidad *simple*, pero sin entrar en *contacto* [es decir, siendo independientes], pues precisamente por participar de esta universalidad son indiferentes [independientes] para sí.³

No solamente la diferencia es, entonces, lo que constituye tanto a la unidad como a las propiedades, su relación es también propia de ambas. Esta forma de contacto bivalente es lo que constituye al objeto.

Para aclarar tanto la diferencia como la relación que hay entre la unidad y las propiedades pongamos algún ejemplo. Regresemos al cubo de sal. Todas las propiedades de las que goza la unidad del objeto que nosotros llamamos sal: la blancura, la forma cúbica, la granulosidad, la salinidad, son, en tanto pertenecen al objeto, es decir, a la sal, una organicidad, una relación, una unidad que determina la constitución propia del objeto.

Pero, en tanto propiedades independientes a su unidad, son diferentes, no sólo entre ellas mismas, sino entre la unidad que las unifica pues, una propiedad, digamos la blancura, en tanto participa de la universalidad, es ella misma unidad, núcleo que unifica propiedades. En este caso, la blancura, en tanto unidad, o *médium*, unifica los diferentes matices de su género. Pero no sólo ello, sino que da organicidad a la variedad cromática del blanco perteneciente no sólo a la sal, sino a los diferentes objetos que participan de ella.

³ G. W. F., Hegel: *FEN*, p. 72.

Este ejemplo, sin embargo, en vez de aclarar del todo la supuesta constitución bivalente de la cosa, viene a problematizar, pues:

- (1) ¿Quién garantiza que el objeto, *independientemente al sujeto*, se constituye de manera bivalente, es decir, como unidad formal y como propiedades contenidas en esta unidad?
- (2) ¿Cómo es que las propiedades de un objeto pueden ser independientes al objeto mismo y ser ellas mismas unidad de sus propias propiedades?
- (3) ¿Cómo es que existe una unidad formal, *independientemente al sujeto*, que constituye al objeto, unificando sus propiedades?

No podemos entender que el objeto, en tanto objeto físico, se constituya de manera bivalente independientemente a un sujeto que lo perciba. Esto es, no podemos entender que halla una unidad que unifique propiedades para la constitución del objeto. Y mucho menos, que las propiedades, las cuales son siempre propiedades de un objeto, sean independientes al objeto mismo y sean su propia unidad de propiedades.

Lo que entendemos, interpretando de la mejor manera el discurso de la *Fenomenología del espíritu*, es que el lenguaje, siguiendo las conclusiones de la Certeza Sensible, hace pensar al sujeto la diversidad de impresiones sensibles como propiedades de un objeto. Pero no sólo ello, sino que también le permite unificar estas impresiones, o mejor dicho, estas propiedades en una unidad, la cual es el nombre del objeto. Es decir que, por medio del lenguaje, no sólo unifica sus impresiones en un nombre, sino que las piensa como propiedades independientes al objeto. Al pensarlas como independientes, las considera de

manera particular y dice, por ejemplo, a las propiedades como si fueran sujetos, es decir: blancura, salinidad o granulosidad.

En este sentido, puede el sujeto pensar a las propiedades como independientes. Pero al hacerlo, piensa también que las propiedades no son únicas del objeto en cuestión, sino que otros objetos gozan también de esas propiedades. Por ejemplo, la blancura no es propia de la sal, sino que también la comparte el azúcar. O la granulosidad no es propia de ella, sino que también la presenta el café.

En otras palabras, podemos pensar que los nombres se constituyen por la amplia *descripción* que el sujeto hace sobre aquello a que refieren. Esto es, los nombres toman *significado* por la amplia predicación que se les hace. Así, aquello a lo que llamamos sal es a un objeto que en la mayoría de los casos, no en todos, pues puede haberlos con otras propiedades, goza de las cualidades de ser blanca y también cúbica y también salina, etc. Las propiedades no son, entonces, mas que aquello que se le predica a un objeto para que tenga significado su nombre.

Sin embargo, el narrador se ha limitado a hablar únicamente de la *constitución* del objeto, dejando fuera al sujeto. Al hacerlo, la interpretación que hemos hecho acerca del lenguaje, como medio que nos permite representar los objetos como una unidad donde se unifican propiedades, se viene abajo. Pues el lenguaje es propiamente de un sujeto. Al no intervenir sujeto alguno en este momento, el narrador se compromete con una postura totalmente *realista*, diciendo de qué manera está constituido el mundo.

Antes de seguir con la problemática de esta postura, expongamos qué es lo que pasa con el sujeto. Mantengamos, sin embargo, las preguntas que se han hecho anteriormente.

II. La percepción del sujeto

Una vez delineada la constitución bivalente del mundo por el narrador, al sujeto sólo le queda comportarse, en un primer momento, de manera pasiva. Debe percibir los objetos sin que intervenga toda actividad propia de él, pues en ellos se basa todo su saber.

Sin embargo, bajo lo asegurado anteriormente, esto es, que el sujeto refutará su estado receptivo (*aufnemend*), haciendo consciente su *actividad lingüística* y, a través de ella, sabiéndose activo en el proceso, es decir, sabiendo que el objeto no es otra cosa más que lo que él ha hecho de él, en este caso, perceptivo, ¿cómo sale de su estado pasivo?

En la Certeza Sensible el sujeto sale de este estado sabiéndose *sujeto lingüístico*. No obstante, aunque ahora, en la Percepción, debe permanecer tal estado, pues el movimiento de la Certeza Sensible ha dado como fin a la conciencia lingüística en la Percepción, el sujeto actúa, desde el punto de vista de la reflexión, como si no gozara de lenguaje, pues tan sólo se dedica a contemplar sin nombrar. ¿Qué pasa entonces con el estado lingüístico del sujeto si sólo se limita, como se ha narrado hasta ahora, a percibir al mundo de manera pasiva, percibiéndolo como unidad y como diversidad?

Si nos atenemos a lo que se ha dicho en la Certeza Sensible, toda percepción implica la actividad lingüística del sujeto. Esta actividad lingüística hace ser consciente al sujeto de su participación en el movimiento. Así, en la Percepción, si somos estrictos, el sujeto, en tanto sujeto percipiente, no puede ser en ningún momento, después de la Certeza Sensible, sujeto pasivo, pues es, o debe ser, consciente de su lingüisticidad, la cual implica su conciencia activa en el

movimiento. Mas, si en un primer momento el narrador nos señala que el sujeto se comporta de manera pasiva, tenemos al menos dos opciones por creer:

- (1) O el lenguaje no interviene ya en este momento,
- (2) O es insuficiente, optando quizá por otro *parámetro* para que el sujeto sea consciente de su actividad.

Sin embargo, en lo que resta de este apartado, el narrador se dedica a mostrar cómo el sujeto es activo en este movimiento. Pero, al demostrar esta actividad deja de lado al lenguaje. El sujeto será activo, quizá, desde un punto de vista psicológico. El narrador, claro está, no lo dice de tal manera, pero lo da a pensar, pues el sujeto se dedica a percibir, sin nombrar, al objeto de manera bivalente:

- (a) El sujeto percibe al objeto -habiendo superado (aufheben) aparentemente la Certeza Sensible- como un *singular*, es decir, como un objeto único y finito que sólo puede señalarse ostensivamente;
- (b) Después percibe su *universalidad* -aquí entraría la designación lingüística del objeto- refutando la singularidad del objeto, y convirtiéndose para el sujeto en un *particular* -a través de los nombres;
- (c) Como tercer punto, el sujeto percibe -pasivamente, y ya gozando de lenguaje como hemos dicho- a la *comunidad* de propiedades que se *relacionan* en el objeto sensible;
- (d) Enseguida, el sujeto percibe de manera pasiva a las propiedades no ya relacionadas en el objeto sensible, sino como *excluyentes* unas de otras;

(e) Por último, percibe de manera activa la unidad del objeto como el *médium* donde se relacionan y se excluyen las propiedades.

En estas diferentes percepciones que el sujeto tiene acerca del objeto, el narrador no hace mención de la lingüisticidad del sujeto. Mas, aún sin la mención de su lingüisticidad, el sujeto se da cuenta de que no permanece *pasivamente*, sino que interviene *activamente* en esta bivalente forma de percibir al mundo:

... se ha determinado para la conciencia [es decir, para el sujeto] cómo se halla esencialmente constituido su percibir: no es una aprehensión pura y simple [esto es, meramente pasiva], sino que en su *aprehensión* la conciencia, al mismo tiempo, *se refleja dentro de sí* [participa en el movimiento], partiendo de lo verdadero [a saber, del objeto].⁴

Pero, si no menciona el narrador, ni hace referencia a la lingüisticidad del sujeto como forma de su actividad, ¿cómo se vuelve activo, dejando su estado pasivo, en este movimiento?

Como hemos señalado, en la Certeza Sensible la actividad del sujeto se daba por su conciencia lingüística. Pero en la Percepción no se hace referencia a ello. ¿Cómo debe tomarse esta ausencia de referencia a su lingüisticidad? ¿Quizá debemos suponer que el lenguaje sigue interviniendo, y que el sujeto tiene un diálogo interno? ¿Pero, si esto es así, cómo es que gozando ya de lenguaje, y sabiendo que el único acceso al mundo es por medio de él, se comporta de manera pasiva? ¿Y, si se comporta pasivamente, aun ya consciente de su

⁴ G. W. F., Hegel: *FEN*, p. 75.

lingüística, acaso el narrador niega al lenguaje como única forma de actividad del sujeto?

Hay por lo menos dos caminos por seguir: o el sujeto goza de lenguaje y debe mostrar de manera lingüística su saber, y con ello saberse activo en el proceso, siguiendo las consecuencias de la Certeza Sensible; o el sujeto tiene un "diálogo interno" -un estado psicológico- donde el lenguaje ya no interviene, pues el narrador no hace referencia a él, y es posible saber del objeto sin lenguaje, y con ello saberse activo de igual forma en el proceso.

Tomar alguno de los dos caminos implica la actividad del sujeto. Sin embargo, nuestra cuestión principal es, ¿cómo entra en esta actividad, si en un primer momento el sujeto se comporta pasivamente, gozando ya de lenguaje?

Si optamos por el segundo camino, es decir, por aquél donde el sujeto tiene un "diálogo interno" -un estado psicológico- y donde el lenguaje ya no interviene para pensar al objeto, entonces estaremos contradiciendo las conclusiones de la Certeza Sensible. No obstante, si optamos por el primer camino, estaremos siendo consecuentes con las conclusiones de la Certeza Sensible aun cuando el narrador no haga mención, quizá lo supone, al estado lingüístico del sujeto.

Pero si el narrador supone el estado lingüístico del sujeto, ¿por qué lo concibe en un primer momento como pasivo, y por ende, totalmente receptivo (aufnehmend), si el lenguaje es lo que hace ser al sujeto activo en el proceso?

O se es consciente de la actividad lingüística en su acceso al mundo, y con ello de su *actividad*, o no se es consciente de esta actividad lingüística, y por ello su *pasividad*. Tal parece que el narrador, o quizá el sujeto, ha olvidado su estado lingüístico. Pero si lo ha olvidado, entonces no pertenece a la Percepción, pues

este momento es completamente lingüístico si nos atenemos a las conclusiones de la Certeza Sensible.

En principio, el sujeto de la Percepción nunca pudo haber sido pasivo, pues su ganancia inmediata fue el lenguaje, y con ella su conciencia *activa* en el movimiento. Pero aún cuando el sujeto, en un segundo momento, se sabe activo, como después lo plantea el narrador, esta actividad se da sin la intervención del lenguaje, pues el narrador omite toda referencia a él.

Apunta el meta-sujeto que el sujeto se da cuenta de su participación. Esta participación es la *reflexión* que hace el sujeto acerca del objeto percibiéndolo de manera bivalente. En esta percepción vacila algunas veces entre los dos estados del objeto, concibiéndolo unas veces como unitario y otras como múltiple, y otras, como una unidad donde descansan propiedades sensibles.

Pero, en este momento, la unidad, que da organicidad a las propiedades sensibles, no se da como una característica esencial a las cosas. Esta unidad la realiza el sujeto en su entendimiento. Es él el que realiza la síntesis, el que da forma a la diversidad sensible. Este sujeto es, bajo la perspectiva de Robert Stern, el sujeto kantiano que aplica conceptos para que pueda tener experiencia sensible:

... la conciencia da crédito, ahora, a ella misma, dando unidad a la pluralidad sensible dada en la cosa, postulándose ella misma como un Uno [como un yo que debe acompañar a todas sus representaciones] en el cual las propiedades independientes de la cosa ... vienen a formar una unidad.⁵

⁵ "... consciousness now credits *itself* with giving unity to the plurality of the thing, by postulating itself as a One in which the unrelated properties of the thing ... come to from a unity." Robert Stern: *Hegel. Kant and the Structure of the Object*, p. 38.

Mas en esta reflexión que hace el sujeto no se menciona nunca la intervención del lenguaje como medio unificador ante la diversidad sensible. Quizá deba suponerse pues, la reflexión, nunca es posible sin lenguaje.

Sin embargo, esta suposición se viene abajo cuando, en un tercer momento, el narrador retoma tanto lo que pasa por el lado del objeto como lo que pasa por el lado del sujeto, señalando que no solamente el objeto se constituye de manera bivalente por la reflexión que hace el sujeto, sino porque efectivamente el objeto está constituido de tal manera. Charles Taylor señala muy bien esto:

... podemos resolver el problema apreciando que este movimiento recíproco [unidad-propiedades] no es dado justamente en el entendimiento percipiente, sino que es inherente al objeto mismo.⁶

La perspectiva que se tiene acerca del sujeto, como sujeto que proporciona unidad a la diversidad sensible, es, entonces, insuficiente si apreciamos el movimiento completo. Si bien es cierto que la actividad del sujeto posibilita la representación de la diversidad sensible como una unidad, esta actividad no es esencial, pues el mundo en sí mismo realiza este proceso unificador independientemente a un sujeto que lo perciba. Tal es como lo aprecia también Robert Stern:

... la realidad tiene una unidad intrínseca, libre de alguna actividad de síntesis [subjética] ...⁷

⁶ "... we can solve the problem by seeing that this reciprocal movement is not just in the perceiving mind, but is essential to the object itself." Charles Taylor: "The Opening arguments of the Phenomenology", p. 174.

Así, si el objeto de la Percepción está constituido como unidad donde descansan propiedades sensibles, la reflexión del sujeto se vuelve ociosa. Pero, si esto es así, el lenguaje, en tanto medio de representación, no se necesita. Pues el mundo no se comporta ya de manera *contingente*, sino que su comportamiento es, lleno de leyes, de manera *necesaria*.

III. El entendimiento y su carga realista

Aclaremos, sin embargo, cómo es que el mundo se comporta no ya de manera contingente, sino necesaria, retomando tanto la postura realista dada en nuestro apartado "El concepto simple de la cosa" como a lo largo del Entendimiento.

En el apartado "El concepto simple de la cosa" dejamos formuladas tres preguntas:

- (1) ¿Quién garantiza que el objeto, *independientemente al sujeto*, se constituye de manera bivalente?
- (2) ¿Cómo es que las propiedades de un objeto pueden ser independientes al objeto mismo y ser ellas mismas unidad de sus propias propiedades?
- (3) ¿Cómo es que existe una unidad formal, *independientemente del sujeto*, que constituye al objeto, unificando sus propiedades?

La respuesta obvia a la primera pregunta, como podrá intuirse, es que será el narrador, en ausencia del sujeto, el que garantice la constitución bivalente del

⁷ "... reality has an intrinsic unity that is free of any activity of synthesis ..." Robert Stern: *Hegel, Kant and the Structure of the Object*, p. 39.

objeto. Pero esta respuesta no es tan interesante, ni tan problemática, si hemos creído ciegamente en el discurso del narrador, como las dos que le siguen.

(a) Unidad formal y propiedades del objeto

El narrador concibe al objeto como una organicidad donde sus propiedades no pueden existir sin esa organicidad que es la unidad del objeto. La unidad es la que mantiene (erhalten) a las propiedades relacionadas entre sí. Pero, ¿cómo es que la unidad del objeto mantiene tal relación?

La respuesta clave se da en el siguiente apartado denominado por el narrador Entendimiento (Verstand), y dice así: aquello que hace mantener a las propiedades del objeto es la fuerza (Kraft) que se manifiesta en dos momentos:

- (1) La primera es la fuerza que se repliega en el seno del objeto, en términos kantianos el *noumeno*.
- (2) La segunda fuerza es aquella que se manifiesta (erscheinen) como propiedades del objeto, o en términos kantianos, el *fenómeno*.

La primera fuerza es la unidad del objeto. La segunda, sus propiedades. Sin la primera es imposible la segunda, pues la fuerza interna es la que da fundamento a la fuerza externa, o si se quiere, en términos kantianos, el *noumeno* fundamenta al *fenómeno*:

... hablar de esta unidad como interna (*übergehen*) a la multiplicidad exterior, pensando a esta última como emanación de la unidad y regreso a ésta, es caracterizar al objeto de percepción en términos de fuerza (*kraft*) o como propiedades causales.⁸

⁸ "... to speak of this unity as going over into (*übergehen*) external multiplicity, to think of the latter as emanating from unity and returning to it, is characterize the object of perception in terms of

Sin embargo, según el narrador, la fuerza interna tampoco puede darse sin su manifestación, esto es, sin la fuerza externa. Ambas se necesitan para constituir el objeto. Además, la fuerza externa no es más que la manifestación de la fuerza interna. Entre estas dos fuerzas se constituye el mundo. Y, mediante la fuerza externa al sujeto le es posible conocer la fuerza interna, pues la primera no es más que la manifestación de esta última:

... las diferencias establecidas como independientes (propiedades) pasan de modo inmediato a su unidad; ésta pasa a ser también de modo inmediato el despliegue, y el despliegue retorna, a su vez, a la reducción. Este movimiento es lo que se llama *fuerza*: uno de los momentos de ella, o sea la fuerza en cuanto expansión de las materias independientes (propiedades) en su ser, es su *exteriorización*; pero la fuerza como el desaparecer de dichas materias es la fuerza que desde su exteriorización se ve *repelida de nuevo hacia sí*, o la *fuerza propiamente dicha*.⁹

Podemos ver que, para el narrador, y lo será también para el sujeto cuando llegue a este estado, el mundo se comporta de manera necesaria. La contingencia que el sujeto de la Certeza Sensible veía no era más que la perspectiva unilateral que tenía de las cosas. Es decir, tan sólo captaba el fenómeno y no el noumeno, el fundamento que da legalidad a un mundo de leyes.

Esta legalidad que se da en el Entendimiento comienza a vislumbrarse en el apartado de la Percepción, cuando el sujeto logra captar al objeto en su forma

force (*kraft*) or causal properties." Charles Taylor: "The Opening arguments of the Phenomenology", p. 179.

bivalente, sin excluir la unidad y la multiplicidad de propiedades, pues éstas no son más que la fuerza que mantiene la necesidad del mundo y por ello:

Nosotros no podríamos tener nuestra idea de particulares fuera del ámbito de ideas conectadas al fundamento causal.¹⁰

Toda esta necesidad, sin embargo, no la posibilita el lenguaje para el sujeto, sino que, con independencia a él, el mundo se comporta de manera permanente.

Pero, aun aceptando la forma bivalente del objeto, con independencia a toda percepción del sujeto, queda algo más por preguntar, a saber: ¿cómo es que las propiedades son independientes a la unidad del objeto? ¿Cómo es que las propiedades, en tanto participan de la universalidad, son unidad de sí mismas?

La pregunta no es fácil de responder, sobre todo si nos atenemos a una postura totalmente antirrealista pues, ¿cómo comprender que la blancura, como propiedad, es independiente, en tanto participa de la universalidad, a la sal, esto es, a la unidad? ¿Pensará el narrador que existe algo así como un objeto que nosotros podamos señalar y que lo nombremos como blancura? ¿O quizá estará entendiendo *ideas trascendentes* que participan en los objetos, y que por serlo las podemos nombrar independientemente a los objetos que participan de ellas?

Este punto es un tanto oscuro en el discurso. No entendemos esta independencia de las propiedades, pues nosotros sólo conocemos las propiedades como propiedades de objetos. Vemos la blancura en la sal o en el cielo o en algún otro objeto. Pero nunca la vemos con independencia a ellos. Ya

⁹ G. W. F. Hegel: *FEN*, p. 84.

¹⁰ "... we couldn't have our notion of particulars without the range of notions connected with that of causal background." Charles Taylor: "The opening arguments of the *Phenomenology*", p. 180.

que las propiedades son propiedades de objetos. Mas nunca, propiedades como objetos.

Quizá podemos interpretar, dejando de lado la idea de que las propiedades son, por una parte, independientes al objeto, si el narrador no estuviese tratando con una tesis realista, y hubiese seguido su tesis lingüística dada en la Certeza Sensible, que a lo que el narrador se refiere en esta bivalente forma de concebir al objeto es a la clásica disputa que se mantiene ahora en filosofía del lenguaje, a saber: ¿qué es lo que da *significado* a los *nombres* del lenguaje natural: su *referente*, es decir, el objeto compuesto de propiedades, o las *descripciones* que se hacen sobre las propiedades del objeto?

El narrador, sin embargo, no hace tal pregunta, aun cuando lo propiamente a tratar, como resultado de la Certeza Sensible, es el lenguaje. Lo que el narrador se pregunta es algo totalmente diferente: ¿de qué manera se constituyen los objetos sensibles?

Al preguntar por la constitución de los objetos y no por lo que da significado a los nombres, es como podemos mostrar que el narrador deja de lado al lenguaje. Al dejarlo de lado, el sujeto de la Percepción no trata ya con el lenguaje, como podría pensarse al final de la Certeza Sensible, y como realmente tendría que hacer. El sujeto regresa al mundo dándose cuenta de que no es tal cómo lo veía, es decir, de que no se comporta ya de manera *contingente*, sino que su comportamiento es de manera *necesaria* pues, al interior de los fenómenos, está la fuerza que da legalidad al mundo.

Así bien, si el mundo se comporta no ya de manera contingente sino necesaria, entonces ya no hay necesidad de lenguaje, pues éste no sólo mantenía para el sujeto los objetos *contingentes*, sino que les daba uniformidad.

Pero ahora resulta que el mundo no es contingente, sino necesario, por ello, el lenguaje, como medio de reflexión, no es ya fundamental. Con tan sólo abrir los ojos, quizá, el sujeto puede captar y mantener el mundo de manera necesaria, sin ninguna intervención del lenguaje.

La postura tomada entonces tanto en la Percepción como en el Entendimiento es realista. Deja de lado la postura lingüística que se había tomado al final de la Certeza Sensible, no sólo por omitir al lenguaje, sino por insistir en tres ideas:

- (1) La necesaria relación entre objeto y sujeto para que se de el conocimiento,
- (2) La constitución bivalente, no sólo de concebir, sino de ser el mundo y
- (3) La fuerza que da legalidad al mundo.

Al optar por una constitución bivalente del mundo y por una fuerza que da legalidad, se pierde uno de los rasgos fundamentales por el que el lenguaje se consideraba el *medio* para acceder al mundo: *su contingencia*.

Al comportarse el mundo de manera necesaria, el lenguaje deja de ser el medio, pues era el que permitía la representación del sujeto acerca del mundo de manera permanente. El mundo ahora no es ya contingente, sino necesario, luego el lenguaje no es ya el medio para que el sujeto acceda al mundo.

¿Cuál es el parámetro para la insistente relación entre sujeto y objeto en la Percepción y en el Entendimiento? Lo desconocemos. El narrador omite toda referencia a él. Hemos optado, sin embargo, por cancelar todo tipo de parámetro. Pues al regresar el narrador al mundo sensible, quizá el acceso al mundo se da con tan sólo despertar nuestros sentidos.

A pesar de todo, hay algo interesante en esta tesis realista que señala Charles Taylor en su comentario a la *Fenomenología*, a saber:

No podemos *percibir* al mundo ni únicamente *unitario* ni únicamente *múltiple*, sino que nuestra *percepción* es bivalente.¹¹

Mas esta percepción bivalente tiene que darse forzosamente desde el lenguaje, pues con él podemos unificar nuestras impresiones sensibles. Sin los nombres, nuestras impresiones sensibles quedarían indeterminadas. Necesitamos del lenguaje para referirnos a los particulares. Pero a su vez, necesitamos de los particulares para poder referirnos con el lenguaje a ellos, ya que la percepción requiere que usemos tanto unos como otros conjuntamente.

¹¹ Charles Taylor: "The Opening arguments of the Phenomenology", p. 173.

Conclusiones

Dos tesis son las que se manejan en el apartado *Conciencia de la Fenomenología del espíritu*. Una de ellas es una tesis lingüística. La otra, una tesis realista. La primera la encontramos en la *Certeza Sensible* y al inicio de la *Percepción*. La segunda, al final de la *Percepción* y a lo largo del *Entendimiento*.

(a) Tesis lingüística

La tesis lingüística afirma que no es posible tener conocimiento acerca del mundo si no puede expresarse. Esta necesidad nace ante un rasgo esencial que se da en la naturaleza, a saber, su contingencia, la cual, no permite al sujeto tener algún tipo de conocimiento inmediato, puesto que aquello que se le presenta, desaparece. El lenguaje actúa, ante esta imposibilidad, a través de los nombres, como medio donde el sujeto puede pensar a aquello que se le presenta. A través del lenguaje, organiza él la riqueza sensible, representándose y sabiendo de ella. En ningún caso puede el sujeto tener, así, conocimiento inmediato, sino que todo conocimiento es mediado. El lenguaje es este medio en donde el sujeto sabe del mundo y en donde se lo presenta de manera permanente.

Sin embargo, esta tesis lingüística no sólo acepta la premisa de que todo conocimiento debe ser expresado para que lo sea, sino que, afirma, es en el

lenguaje donde el sujeto encuentra su realidad más inmediata. Esto significa que no hay algo así como un mundo dado, lleno de sentido en sí mismo, que se presenta al sujeto de manera determinada; sino que el sujeto, en tanto sujeto lingüístico, es el que da sentido a las cosas; es el que las determina y las configura para que sepa de ellas. La experiencia que pueda tener el sujeto comienza, entonces, bajo la perspectiva de esta tesis lingüística, con el sentido que le da él a través del lenguaje.

(b) Tesis realista

La tesis realista, por el contrario, y en oposición a la tesis lingüística, afirma que el mundo, independientemente a un sujeto que lo perciba, está constituido por un fundamento causal que da organicidad a la diversidad sensible. Este fundamento es la fuerza que hace que el mundo se comporte bajo la directriz de leyes naturales.

(c) La Fenomenología como proceso

Si vemos a la *Fenomenología del espíritu* como un proceso, donde cada uno de sus momentos engendra, o involucra, uno nuevo, pero no antes de que se dé el primero, podemos decir entonces que la tesis realista sustituye a la tesis lingüística. Uno de los puntos por los que se da esta sustitución es la diferente forma en que el sujeto concibe al mundo. Mientras que en la Certeza Sensible, y al inicio de la Percepción, el sujeto aprecia al mundo como contingente, y por ello el uso del lenguaje, al final de la Percepción y a lo largo del Entendimiento, tal concepción se vuelve incorrecta, o unilateral, ya que en el fondo de los

fenómenos se encuentran leyes naturales sostenidas por un principio común: la fuerza.

Al ser apreciado el mundo, entonces, no ya como contingente, sino como necesario, todo uso del lenguaje, tal como lo concibe la Certeza Sensible, se vuelve ocioso: no hay necesidad de lenguaje para dar organicidad al mundo, el mundo en sí mismo, sin la intervención de sujeto alguno y, por ende, de lenguaje, lleva un principio que unifica la diversidad sensible. De este principio, no obstante, debe percatarse el sujeto, pero ya sin algún uso de lenguaje.

Al dejar de lado, así, la tesis lingüística por la tesis realista, el narrador abandona tres creencias, que concluyó en la Certeza Sensible y que eran fundamentales para la Percepción:

- (2) Que la relación de conocimiento entre sujeto y objeto la posibilita el lenguaje.
- (3) Que el lenguaje funciona como medio para el acceso al mundo y
- (4) Que el lenguaje, en tanto medio, posibilita la representación del sujeto acerca del mundo.

Al abandonar estas creencias, el narrador se concentra, habiendo ya concluido esto en la Certeza Sensible, en mostrar una vez más, como si no hubiera quedado del todo claro, tanto en la Percepción como en el Entendimiento:

- (1) La mutua relación que hay entre sujeto y objeto para que se genere el conocimiento.

Sólo que esta relación no la posibilita el lenguaje por dos razones que dimos:

(a) El sujeto se comporta, gozando aparentemente de lenguaje, pasivamente y

(d) Por el interés de saber de qué manera está constituido el mundo.

Al centrar su interés el meta-sujeto en el mundo y en su constitución, olvida al lenguaje, importante ganancia en la Certeza Sensible, excluyendo la creencia de que:

No puede haber pensamiento sin lenguaje,

mostrando un mundo de constitución bivalente (unidad/diversidad) donde la fuerza es lo que da legalidad a este estado y donde el sujeto lo percibe, sin parámetro alguno, de tal manera.

(d) La Fenomenología como movimiento completo

Sin embargo, si vemos el movimiento completo, sin detenernos en algún momento, nos daremos cuenta que la tesis realista dada en la Percepción y en el Entendimiento, la cual reemplaza a la tesis lingüística, es, de igual forma, unilateral, ya que todo momento tiende a desaparecer, o mejor dicho, a ser superado en otro momento, siendo a todos ellos el movimiento lo únicamente verdadero.

La tarea de la *Fenomenología del espíritu* no termina, entonces, en mostrar ambos planteamientos, aparentemente opuestos entre sí, eligiendo uno de ellos. Su tarea va más allá de eso. Consiste en mostrar que no hay algo así como una única y completa concepción acerca del mundo, sino que toda concepción tiene

límites o carencias. Pero que justamente por tener límites y carencias la llevan a una nueva forma, mejor determinada, aunque incompleta.

En el caso de las dos tesis que hemos planteado en este trabajo, la labor de la *Fenomenología del espíritu* es mostrar que, a lo largo del proceso, ambas tesis no se opondrán. Esto no quiere decir otra cosa más que, llegado un punto en el proceso, la manera en cómo se represente el sujeto de conocimiento al mundo, es la manera en que éste se comportará. O a la inversa, la manera en que sea el mundo, es la manera en que el sujeto se lo representará, y no de distinta forma. Llegando a un momento donde pensamiento y realidad serán idénticos. Lo formal del pensamiento –sus reglas, condiciones o directrices– será la forma que tendrá la realidad, y viceversa. El valor del lenguaje se presentará aquí como fundamental, pues es el que mostrará tal identidad en sus leyes lógicas. Es por esto por lo que se considera a la *Fenomenología del espíritu* una obra idealista, pues su meta es el pensamiento, donde el mundo es idéntico a él.

(e) Limitaciones de la Conciencia

En la Conciencia, sin embargo, aún no se alcanza a apreciar la identidad entre pensamiento y mundo, pero se aspira a ella. En la Conciencia, el sujeto aún se distingue del mundo y percibe que su constitución es independiente. Sin embargo, en la Conciencia se gana lo primordial para el movimiento, a saber, la oposición entre creencias. De esta oposición nacerán las demás formas de conciencia, las demás formas de concebir al mundo. Estas formas de conciencia aspiran a una forma de conciencia que las unifique, que no excluya cada concepción particular, sino que las piense como parte de un todo, donde cada

una dice algo acerca de él. Esta conciencia es, como muy bien lo muestra Valls Plana, la conciencia científica:

Solamente en la ciencia se supera la diversidad de las conciencias y de sus puntos de vista. Mientras la conciencia no acceda a la ciencia no puede ponerse de acuerdo con las demás.¹

Y el lenguaje, en este momento del proceso, será primordial en el hacer de esta conciencia científica, pues es, no sólo el que muestra la necesidad lógica del mundo y del pensamiento, sino con el que los sujetos discuten, dialogan o reconcilian sus creencias, valores, pensamientos o sentimientos para la constitución de su mundo, no ya natural, sino de cultura.

¹ Ramón Valls Plana: *Del yo al nosotros*, p. 55.

APÉNDICE

Pensamiento, uso y lenguaje

Con el fin de presentar la relevancia y la actualidad de por lo menos dos tesis hegelianas, quiero mostrar, en este apartado, dos vínculos que hay en los planteamientos de Hegel y de Wittgenstein con relación al lenguaje. El primero se centra en lo que Wittgenstein ha llamado: uso del lenguaje. El segundo en su idea de que: no puede haber pensamiento sin lenguaje. Creo que Hegel comparte ambas ideas y trataré de desarrollarlas en las líneas que siguen.

I

Wittgenstein parte, en las *Investigaciones Filosóficas*, de la creencia de que el significado de las palabras del lenguaje natural es su uso que les da el hablante al interior del mismo. Esta idea la presenta en contra de la creencia de que el significado es su referente. Para mostrar en qué consisten ambas ideas y ver cómo se relacionan con el planteamiento de Hegel dado en la Conciencia, recurramos a una imagen que está presente a lo largo de la obra: el juego de ajedrez.

El juego de ajedrez está constituido básicamente por cuatro rubros:

- (a) El tablero.
- (b) Las piezas.

(c) Las reglas.

(d) Lo jugadores.

El tablero puede ser de cualquier material apto para el juego: los hay de madera, de mármol o de metal. Lo importante es que esté compuesto por la misma cantidad de cuadros claros y oscuros. Las piezas pueden ser también de cualquier material: madera, mármol o metal. Lo importante es que estén completas: reina, rey, torre, alfil, peón. Asimismo, para que el juego pueda darse, debe gozar tanto de reglas como de jugadores.

Estos cuatro elementos son necesarios; si faltase alguno de ellos el juego no podría darse. Una vez reunidos, el juego representa un combate. Cada sector tiene sus integrantes, los cuales son desplazados por el tablero, que es su campo de batalla, dependiendo el rango y la función. El rango y la función se determinan por las reglas del juego: si un peón hace ciertos movimientos que le corresponden especialmente al rey, se viola una regla y debe ser castigado por otra que guarda el orden del conjunto. El seguir las reglas es lo que hace del juego su éxito.

Dos elementos importantes son los que encuentra Wittgenstein en esta imagen:

(1) La noción de juego y

(2) La forma de vida.

Wittgenstein cree que la práctica del lenguaje, al igual que la del ajedrez, está constituida por piezas, jugadores, reglas y tablero. Para que sea posible la comunicación se necesitan entonces cuatro elementos:

(a.1) Un contexto espacio-temporal.

(b.2) Un lenguaje.

(c.3) Reglas.

(d.4) Hablantes.

Las palabras son las piezas del juego con las que interactúan los hablantes, bajo un determinado contexto espacio-temporal al que pertenecen. El juego goza, para su realización, así como lo hace el ajedrez, de reglas, las cuales determinan la función y los usos de las palabras. Este juego, asimismo, debe ser ejecutado, a lo menos, por dos integrantes, los cuales llevan a las piezas a su realización según la licencia de las reglas del juego.

Así, mientras el jugador de ajedrez cuenta con un tablero, con ciertas piezas y con determinadas reglas para llevar a cabo su juego, el jugador del juego del lenguaje, es decir, el hablante, cuenta con un contexto espacio-temporal, con palabras y con reglas para llevar a cabo la comunicación. La comunicación se realiza combinando palabras según la legitimidad de las reglas para formar ideas. Estas ideas no son más que los movimientos realizados por los hablantes bajo determinados contextos. El juego del lenguaje se realiza usando las palabras, así como el ajedrecista realiza su juego usando las piezas.

El uso de cada palabra es vasto. No tiene límites, siempre y cuando las reglas no lo impidan. Las reglas sólo impiden el uso de las palabras cuando eliminan la comunicación. Si no interrumpen la comunicación, las palabras pueden ser usadas en diferentes combinaciones posibles.

Para mostrar el amplio uso al que las palabras pueden estar sometidas, Wittgenstein recurre a la imagen de un albañil y su ayudante. El albañil, bajo un determinado contexto, exterioriza la siguiente expresión:

Cinco tablas.

Pero, podemos preguntar, ¿qué pretende significar esta expresión en el contexto en el que están situados los albañiles? Veamos. El ayudante escucha

las palabras emitidas por su maestro y su primera reacción es dirigirse al lugar donde se encuentran las tablas, tomar cinco de ellas y llevarlas al lugar donde se encuentra su maestro. A través de la acción que ejerce el ayudante podemos ver que la expresión emitida por el albañil, y entendida por el aprendiz, no quiso decir otra cosa, entonces, más que la orden de llevar cinco tablas. ¿Pero, la expresión "cinco tablas" significa en todos los casos, es decir, en todos los contextos, la orden de llevarlas?

Por su puesto que no. Esto depende, según Wittgenstein, de la situación espacio-temporal en la que se encuentren los hablantes. Por ejemplo, podría darse el caso, entre otros muchos, en el que el albañil emitiera la misma expresión y no significara la orden de llevarlas, sino simplemente el informe de dar a conocer cuántas tablas quedan en el almacén, las cuales son, "cinco tablas".

Las mismas palabras pueden ser sometidas a diferentes usos. Estos usos varían según el sentido que les quiera dar el hablante y según las circunstancias en las que se encuentre. Ninguna expresión tiene un significado último, pues depende del uso que hace el hablante sobre ella para que adquiera significado:

... cuántos clases de oraciones hay? Hay infinidad de clases: diferentes tipos de uso de los que nosotros llamamos 'símbolos', 'palabras', 'oraciones'. Y toda esta diversidad no es fija, dada de una vez para siempre; nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos del lenguaje, como nosotros podemos decirle, se configuran, otros tantos se vuelven obsoletos hasta que se olvidan.¹

¹ "... how many kinds of sentence are there? ... There are *countless* kinds: countless different kinds of use of what we call 'symbols', 'words', 'sentences'. And this multiplicity is not something fixed, given once for all; but new types of language, new language-game, as we may say, come

El uso que le dan los hablantes a las palabras, bajo ciertos contextos, es entonces lo que da significado a las mismas. Esta posición es semejante a la que toma Hegel en la Certeza Sensible y pretende hacerla ver con designaciones espacio-temporales como son: "ahora", "aquí", "esto" o "este".

Estas expresiones son emitidas por el protagonista de la Certeza Sensible ante la petición de que diga qué es aquello que se le presenta. Tienen como fin mostrar, según él, que su conocimiento se da de manera inmediata. Por ello, ante la pregunta que se le plantea, él se limita a contestar con una simple palabra: "el ahora". Pero esta expresión no es suficiente, aunque él pretende que lo sea, para calificar al objeto, pues con esta expresión puede referirse a un sin número de hechos

Ante la insuficiencia de su respuesta, se ve en la tarea de contestar, por las diferentes preguntas que se le plantean, con algo más que una designación demostrativa, diciendo: "el ahora es la noche". Sin embargo, esta expresión debe escribirla para que la lea después en otro momento del día. Esta estrategia es con el fin de mostrar al sujeto que cuando lea su oración en otro momento, su verdad quedara vacía, pues "el ahora", ya no es la noche, sino el día.

Como consecuencia de esto, el protagonista se dará cuenta de que expresiones espacio-temporales pueden ser usadas en un sin número de hechos y corresponder válidamente a esos hechos. "El ahora" puede significar, por ejemplo, tanto la noche como el día, como este instante en que escribo, o el instante en el que lees tú estas líneas que no es el mismo.

into existence, and others become obsolete and get forgotten." Ludwig Wittgenstein: *Philosophical Investigations*, parágrafo 23.

La posibilidad de que estas expresiones signifiquen un sin número de hechos concretos se determina por la situación, o mejor dicho, por el contexto en el que el hablante las utilice. Los contextos, por su parte, no son más que la forma de vida que llevan los hablantes. Según su forma de vida el uso de las palabras se tornará diferente. Y según el uso, el significado cambiará con él.

Para que quede claro la idea de que el significado está en el uso que les da el hablante a las palabras, pensemos en el uso que les da la poesía. La poesía tiene como fin cantar por medio de imágenes, contar por medio de metáforas, decir por medio de analogías.

Este cantar, contar o decir se realiza haciendo uso de las palabras de una manera diferente a como lo podríamos ver en la comunicación cotidiana. La poesía en su uso las modifica, tuerce los significados y les da a las palabras contenidos diferentes. Tal es el caso de la siguiente imagen:

Ven a mi alma vestida de blanco, con un ramo
de ensangrentadas rosas y copas de cenizas,
ven con una manzana y un caballo,
porque allí hay una sala oscura y un candelabro roto,
unas sillas torcidas que esperan el invierno,
y una paloma muerta, con un número.²

Podemos decirle a alguien, sin duda alguna, en un diálogo cotidiano, por extraño que parezca, que venga vestida de blanco, con rosas ensangrentadas y copas de cenizas. Podemos decirle también, quizás, que venga con un caballo.

² Pablo Neruda: "Oda con un lamento" en *Residencia en la tierra*.

Pero decirle literalmente que venga a nuestra "alma", porque allí hay una sala oscura y un candelabro roto, es aún más extraño.

No podemos pensar, ni aún creer, que halla una sala oscura y un candelabro roto en el "alma" de alguien. Si llegamos a pensarlo, esto tiene que significar otra cosa, algo diferente a lo que se dice textualmente, y sólo se usan esas imágenes para expresar algo que no se quiere decir literalmente. Algo así como:

Acompáñame porque me siento solo.

La poesía goza de una licencia para hacer todo tipo de juegos con las palabras. Esta licencia le permite usarlas de diferente forma a como lo harían dos hablantes en un diálogo cotidiano. Ahí radican los diferentes usos del lenguaje.

II

Explicemos ahora qué sería para Wittgenstein un juego del lenguaje y qué es lo que podría significar para Hegel. Para ello regresemos a la imagen del albañil y su ayudante, los cuales gozan, para poderse comunicar, en el ejemplo que da Wittgenstein al inicio de la *Investigaciones Filosóficas*, sólo de palabras aisladas. No hay oraciones o expresiones completas. Sólo pueden enunciar los objetos que pretenden alcanzar.

El albañil cuenta con ladrillos, vigas, tablas, entre otros objetos. El ayudante conoce todo el material con el que su maestro trabaja. Así, cuando el albañil grita: "tabique", el ayudante lleva el tabique; cuando su maestro grita "tabla", el ayudante lleva la tabla.

Las acciones que realiza el ayudante cuando el maestro grita determinada palabra reflejan su entendimiento ante la petición del maestro. Si no entendiera las intenciones, quizá su acción sería quedarse paralizado. En este caso, el maestro tendría que enseñarle qué es lo que quiso decir con determinada palabra. Pero, ¿cómo podría hacerlo si cuenta tan sólo con palabras aisladas? Sería sumamente difícil. Sin embargo, esta práctica que ejercen el albañil y su ayudante es un ejemplo que Wittgenstein da de un juego del lenguaje, el cual es determinado por la forma de vida que llevan los participantes:

Aquí el término juego del lenguaje pretende introducir el importante hecho de que hablar del lenguaje es parte de una actividad, o de una forma de vida.³

La forma de vida que llevan es, aparentemente, un tanto primitiva, por ello es que el lenguaje que utilizan es pobre en expresiones. Pero, pregunta Wittgenstein, ¿puede darse un contexto de determinada clase? ¿Puede haber una forma de vida tan primitiva que sólo use palabras aisladas y que sólo refiera a objetos particulares?

Si nos detenemos a analizar la situación del albañil y su ayudante, podemos ver que en el fondo de su práctica hay toda una riqueza lingüística pues, ¿qué quiere decir exactamente cuando el albañil grita "tabique" o cuando grita "tabla"? Lo que quiere decir en el contexto espacio-temporal en el que están situados es la orden o la petición de acercar determinado objeto. Por ejemplo,

³ "Here the term "language-game" is meant to bring into prominence the fact that the speaking of language is part of an activity, or of a form of life." Ludwig Wittgenstein: *Philosophical Investigations*, parágrafo 23.

con el grito "tabique" lo que se quiere decir es: "acércame un tabique" o "ve por un tabique y tráelo"; y así con las demás palabras.

Pero no sólo ello, pensemos también en qué pasaría si el albañil necesitara más de dos "tabiques", ¿acaso gritaría tres o cuatro veces la palabra "tabique"? Si esto sucede, el ayudante tendría que saber contar, pues según las veces que grite la palabra su maestro, será el número de objetos que tenga que llevar.

Todo esto parece absurdo. Pero de esto Wittgenstein pretende concluir que no puede haber un uso del lenguaje tan sencillo, reducido a palabras aisladas, pues éstas, si se dan, pretenden decir algo más de lo que se enuncia. Estas palabras aisladas sólo pueden darse en un contexto rico en lenguaje, pues dicen más de lo que expresan:

La comprensión opera siempre sobre un trasfondo de lo que se da por garantizado y simplemente descansa en él.⁴

Esta situación es la que pretende mostrar Hegel cuando el sujeto de la Certeza Sensible utiliza palabras aisladas –"ahora", "aquí", "esto" o "este"-pretendiendo referir a lo que se le presenta. La labor del meta-sujeto consiste en mostrar al protagonista que su uso lingüístico no puede ser tan pobre y limitado, pues las expresiones que utiliza sólo adquieren sentido entre dos hablantes que tienen no sólo un lenguaje rico en expresiones, sino que pueden entenderse porque están dentro de un contexto determinado.

La manera en que el meta-sujeto mostrará su amplia riqueza lingüística al sujeto, y de la cual debe hacer uso si quiere determinar qué es el objeto, será

⁴ Charles Taylor: "Seguir una regla", p. 223.

exigirle que exprese qué pretende significar con las palabras "esto", "este" "ahora" "aquí". El sujeto, ante tal exigencia, responde, por ejemplo, que a lo que llama "esto" es a la sal, la cual goza de diversas propiedades, como son, lo blanco, lo cúbico, lo salino, lo granulado, etc.

En estas descripciones el sujeto de la Certeza Sensible se vuelve consciente de su riqueza lingüística, refutando el primer momento, donde creía que con palabras aisladas podía referirse ampliamente al objeto que se le presentaba. Lo que ahora sabe es que si utiliza tales palabras sólo serán entendidas en tanto que se goce de un contexto que determina el significado a tales expresiones.

III

Bajo su modelo nombre-uso del lenguaje Wittgenstein pretende refutar, además, la ingenua creencia de que el significado de las palabras es su referente. Para mostrar esta idea, acudamos a una imagen que presenta al inicio de las *Investigaciones Filosóficas*, la cual pretende ilustrar la manera en que alguien aprende el lenguaje que utilizamos a diario:

Cuando ellos (mis mayores) nombraban a algún objeto y, por consiguiente, se dirigían hacia él, yo veía esto y comprendía que el sonido que ellos emitían no era otra cosa más que el nombre del objeto cuando lo apuntaban. Su intención era mostrar, a través de sus movimientos corporales, cómo esto era el lenguaje natural de la gente ... Así, a mediada que escuchaba palabras repetidamente usadas en casos concretos y en distintas

expresiones, gradualmente aprendí a entender a qué objeto ellos significaban ...⁵

Wittgenstein encuentra en esta imagen dos elementos importantes. El primero se centra en el método en que un lenguaje puede ser aprendido. El segundo en señalar cuál es el significado de las palabras del lenguaje natural.

Haciendo referencia al método de enseñanza, podemos encontrar en esta imagen dos acciones complementarias: a) la primera consiste en exteriorizar, por medio de la voz, un sonido; b) la segunda en señalar, con alguna parte del cuerpo, un determinado objeto. Estas dos acciones se realizan con el fin de mostrar que el sonido emitido no es otra cosa más que el nombre del objeto al que se refiere. Este método de enseñanza es llamado por Wittgenstein definición ostensiva del significado y se aplica, según el modelo nombre-referente, cada vez que se quiera mostrar a alguien el significado de una palabra desconocida.

La imagen, sin embargo, no sólo hace referencia al método, sino que pretende, además, mostrar que el significado de una palabra se adquiere por su referente. Tal es como lo muestra Anthony Kenny en su *Wittgenstein*:

Es muy natural pensar que podemos aprender el significado de una palabra simplemente familiarizándonos con lo que la palabra representa. Aprendemos el lenguaje, pudiera parecer, dando nombres a objetos, a seres humanos, digamos, y a formas, colores, dolores, estados de ánimo, etc. ... Tal familiarización

⁵ "When they (my elders) named some object, and accordingly moved towards something, I saw this and I grasped that the thing was called by the sound they uttered when they meant to point it out. Their intention was shewn by their bodily movements, as it were the natural language of all people ... Thus, as I heard words repeatedly used in their proper places in various sentences, I gradually learnt to understand what objects they signified ..." Ludwig Wittgenstein: *Philosophical Investigations*, parágrafo 1.

parece estar asegurada; el aprendiz tiene simplemente que fijar su atención en el objeto apropiado y asociar la palabra con él, y de este modo conoce ya el significado. Una vez que conocemos qué es lo que la palabra representa sentimos que la entendemos, que conocemos su uso entero.⁶

La definición ostensiva del significado no sólo es, entonces, un método con el cual se puede enseñar a alguien el uso del lenguaje, sino que pretende mostrar, además, que el significado de las palabras se da por su referente. Esto no quiere decir otra cosa más que sin objetos, ninguna palabra contaría con significado: se necesitan de ellos para saber, y sobre todo, para aprender, cuál es el significado de las palabras.

En este sentido, objeto y nombre no pueden, en ningún caso, separarse. El nombre del objeto tiene que ir siempre acompañado, como condición necesaria y suficiente, de su referente. Esta necesidad de ir conjuntamente es, según Wittgenstein, una manera de etiquetar a los objetos. Sin esa etiqueta no podríamos entender a qué refieren los nombres que usamos.

Wittgenstein, sin embargo, encuentra carencias en este modelo. Si bien es cierto que nos servimos de la definición ostensiva del significado para mostrar a alguien a qué nos referimos con determinada palabra cuando es desconocida, no es verdad que funcione en todas las circunstancias, sobre todo cuando se carece de uso lingüístico. La definición ostensiva sólo se aplica cuando los sujetos cuentan ya con lenguaje y están situados en un contexto y en una forma de vida. Sin ellos, no se podría entender a qué refiere tal definición.

⁶ Anthony Kenny: *Wittgenstein*, p.141.

Supongamos que hay una persona que carece tanto de lenguaje como de una forma de vida. A esta persona la situamos frente a un tablero de ajedrez y, sucesivamente, colocamos las piezas que lo integran. Una vez colocadas, y con la certeza de que esa persona pone su atención en nosotros, hacemos uso de la definición ostensiva del significado señalando el tablero con nuestro dedo índice y diciendo su nombre. ¿Podemos afirmar que esa persona entiende a qué nos referimos cuando señalamos el objeto? Difícilmente podríamos hacer tal afirmación, sobre todo si consideramos que aquella persona tiene ante sí una vasta riqueza sensible. Esta persona podría pensar, si se diera el caso, en una multitud de cosas, pues tal designación hace referencia a una multitud de hechos.

Esta situación sería diferente, pero no dejaría de ser ambigua, si se presenta ante nosotros una persona que cuenta de lenguaje y de una forma de vida. A esa persona podemos aplicarle el método de la definición ostensiva para darle a conocer el nombre del objeto que le presentamos. Sin embargo, esa persona puede desconocer esto y no saber a qué nos referimos. Pero, a diferencia de la primera, ella puede expresar su falta de comprensión y, así, nosotros explicarle nuestro designio. En este caso, la persona podría entender a qué nos referimos, pero esta comprensión se daría no tanto por la definición ostensiva, sino por la explicación que le hemos dado nosotros, la cual consiste en más de un vago y confuso señalamiento.

Hegel presenta una situación semejante con el protagonista de la Certeza Sensible. Él cree que con tan sólo apuntar al objeto y emitir un nombre, puede dar a conocer a qué se refiere. Lo cierto es que con esta designación no dice nada acerca de aquello que se le presenta.

Supongamos que aquello que tiene de frente es el tablero y las piezas del juego de ajedrez. ¿a qué refiere cuando lo señala y dice, por ejemplo, "esto"? ¿Se refiere a la madera del tablero o a la de las piezas o a su color o a las piezas o a las formas de ellas? ¿A qué de todo "esto" se refiere el sujeto de la Certeza Sensible? Sin duda alguna, puede referirse a cada una de las propiedades que integran a las piezas del juego. Pero, para entender a qué se refiere, debe emitir más de una palabra acompañada de un vago movimiento.

La situación del sujeto de la Certeza Sensible, podría pensarse en un principio, es la misma que postula el modelo nombre-referente, pues el sujeto no sólo cree que con tan sólo apuntar al objeto y decir una palabra expresa completamente sus intenciones, sino que cree que aquello que se le presenta da significado a la palabra que emite. Pensemos, por ejemplo, en qué es lo que sucede cuando el sujeto expresa la oración: "el ahora es la noche", y lo que se presenta no es la noche, sino el día. Según el meta-sujeto lo que sucede es que la verdad de tal oración queda vacía, pues la verdad se considera, al inicio de la Certeza Sensible, como correspondencia: si no está el referente el nombre carece de contenido. Todo esto, sin embargo, se refuta y se muestra que lo fundamental no está en el objeto, sino en la riqueza lingüística del sujeto con la que puede expresar su saber de aquello que se le presenta.

La definición ostensiva del significado, no obstante, no sólo peca de simplicidad explicativa, sino que en esta simplicidad cree, además, que el uso del lenguaje tan sólo se limita al mero nombre de objetos. Como si conocer a qué objetos refieren los nombres, pudiéramos hacer un vasto uso de ellos. Para explicar esto, supongamos que hay una persona que quiere aprender a jugar el

juego de ajedrez. Bajo la creencia de que esa persona sabe lo que es jugar un juego y de que entiende a qué nos referimos, pasamos a señalar las piezas y a decir sus nombres. Decimos, por ejemplo, al señalar al objeto, "reina". Después decimos, "rey". Y así con las demás piezas. ¿Podemos decir que al terminar de nombrar las piezas, el aprendiz podrá jugar una partida de ajedrez?

Por supuesto que no. Es necesario enseñarle, quizá, los nombres de las piezas mediante una designación ostensiva. Pero no basta con que el aprendiz sepa los nombres de ellas. Necesita saber las reglas, y con ellas, cuáles son los movimientos primordiales. El mero conocimiento del nombre de la pieza no hace una partida de ajedrez. Se necesita saber cómo se mueve cada pieza en el tablero, qué le es permitido hacer a cada una pues, sin duda alguna, cada pieza tiene una función diferente en el juego. Es por ello que al mostrarle las piezas al aprendiz no le es posible jugar aún alguna partida.

Pasa lo mismo con el juego del lenguaje. El mostrar a qué objeto corresponde cada palabra no hace la comunicación. Se necesita mostrar cuáles son las reglas que la permiten. Al conocerlas, podemos hacer movimientos con las palabras y formar ideas. Si conociéramos sólo nombres de objetos, la comunicación sería, como hemos visto, primitiva. Se necesitan conocer los usos que se les dan a las palabras. Estos usos dependen, sin embargo, de la forma de vida.

Además, para Wittgenstein, nombre y referente son independientes. Si bien es cierto que hay palabras que refieren a objetos, no es verdad que su significado se adquiere por su referencia. Esto es, no es verdad que el significado de los nombres sea su objeto pues, ¿qué pasa si en algún momento el referente

desaparece? ¿Decimos que el significado de la palabra desaparece con él? O, a la inversa, ¿qué pasa si desaparece el nombre? ¿Decimos que su referente desaparece? Claro que no decimos tal absurdo. Tal es el caso que señala Wittgenstein:

Quando el señor N. N. muere uno dice que el *portador* del nombre es quien lo hizo, mas no que el significado lo haya hecho. Sería un sin sentido decir también que, si el nombre cesara de tener significado, el señor N. N. estaría muerto.⁷

Mediante este ejemplo vemos que tanto nombre como referente son independientes. Al serlo, comprendemos que el significado no está en el objeto. El significado de los nombres, y el de las palabras en general, está, como hemos apuntado a lo largo de estos tres apartados, en su uso dado al interior de un contexto espacio-temporal. Para Hegel, el significado de los nombres no está tampoco, como podría pensarse en un principio, en el objeto. Su significado está al interior del lenguaje, ya que no necesitamos del objeto para saber de él, pues:

Con el nombre <león> no necesitamos la intuición de ese animal ni tan siquiera su imagen, sino que el nombre en tanto lo *entendemos*, es la simple representación sin imagen.⁸

⁷ "When Mr. N. N. dies one says that the bearer of the name dies, not that the meaning dies. And it would be nonsensical to say that, for if the names ceased to have meaning it would make no sense to say "Mr. N. N. is dead." Ludwig Wittgenstein: *Philosophical Investigations*, parágrafo 40.

⁸ G. W. F., Hegel: *ECF*, parágrafo 462.

IV

Pensemos ahora, para exponer la idea de Wittgenstein de que no puede haber pensamiento sin lenguaje, en una madre con su hijo que goza de unos ocho meses de vida. La madre muestra al niño un objeto cilíndrico, de vidrio transparente, con una rosca azul por encima del objeto y un líquido de tono blanco. Al mostrarlo, la madre pronuncia las siguientes palabras:

¡Biberón, Biberón!

El niño ve el objeto. No le es ajeno, pues a su temprana edad lo ha visto de manera cotidiana. Ante esto, podemos creer en un principio, bajo el modelo nombre-referente, que el niño es capaz de saber, aún sin gozar de lenguaje alguno:

a) Que aquello a lo que su madre se refiere es al nombre del objeto.

Sin embargo, creer que el niño sabe esto, supone creer, por ejemplo, que sabe que aquello a lo que su madre se refiere no es *ni* a la forma cilíndrica, *ni* a lo transparente del vidrio, *ni* al vidrio, *ni* a la rosca, *ni* a lo azul de la rosca, *ni* al líquido, *ni tampoco* al tono blanco del líquido. Supone creer que el niño *sabe* que aquello a lo que su madre se refiere es al *conjunto* de propiedades que integran el objeto llamado por su madre "¡Biberón, Biberón!". Es decir, supone creer que el niño es capaz de discernir entre las intenciones de su madre y la riqueza sensible que se le presenta. Pero, ¿cómo ha de hacer esto si aún no posee lenguaje alguno? ¿Cómo es que puede haber una comprensión en él? ¿Acaso no toda comprensión se da en y a través del lenguaje? ¿O acaso el niño se sirve de algo diferente al lenguaje para comprender las intenciones de su madre? ¿Quizá se

sirva de un instrumento parecido al lenguaje, que nos es ajeno, y que con él puede entender lo que dice su madre?

Pensar que el niño goza de un instrumento parecido al lenguaje que lo ayuda a entender las intenciones de su madre; nos lleva a suponer, según Wittgenstein, que el niño es, quizá, como alguien que llega a un país extranjero y que es capaz de comprender, pero aún no de hablar, el idioma que emiten las personas del país al que llega:

(Podemos ver esto) ... como si el niño llegara a un país extranjero y no entendiera el lenguaje de ese lugar; es decir, como si ya gozara de un lenguaje, sólo que no es el de ese sitio ... como si el niño pudiera ya pensar, pero aún no hablar. Y "pensar" significa aquí algo así como "conversar para sí mismo".⁹

Pensar es suponer entonces que el que lo hace tiene ideas. Pero, ¿cómo es posible que alguien tenga ideas sin lenguaje? O mejor dicho, ¿cómo es posible que alguien piense sin lenguaje? Y si tiene un lenguaje ya, ¿qué lenguaje es y cómo lo adquirió?

La última pregunta no tiene respuesta. Si goza ya de un lenguaje, o de algo parecido, es imposible saber qué lenguaje es y cómo lo adquirió. Lo que debemos rescatar es la respuesta a la primera pregunta, a saber:

No puede haber pensamiento sin lenguaje.

⁹ "(We can see it)... as if the child came into a strange country and did not understand the language of the country; that is, as if it already had a language, only not this one ... as if the child could already *think*, only not yet speak. And "think" would here mean something like "talk to itself". Ludwig Wittgenstein: *Philosophical Investigations*, parágrafo 32.

Para mostrar esta creencia Wittgenstein nos pide que pensemos en un aprendiz de ajedrez. Enseñarle a jugar debe suponer, como principio, que ha jugado por lo menos un juego, no ajedrez, pero sí un juego diferente. Esta conjetura es fundamental, pues supone que el aprendiz debe saber, por su experiencia pasada, en qué consiste jugar un juego. Pero no sólo ello, debe saber también que un juego consta de elementos que lo integran. Esto es, debe saber que consta de reglas, quizá de piezas. Al asumir esto el maestro puede entonces comenzar la instrucción, y decir, por ejemplo:

Comencemos por mostrar los movimientos más sencillos y los más elementales que se dan en cualquier partida de ajedrez.

Mas, ¿cómo ha de empezar la instrucción si el aprendiz desconoce lo que es jugar un juego? Es decir, ¿cómo ha de empezar la instrucción si el aprendiz nunca ha jugado juego alguno? Sería imposible. Se tendría que empezar por enseñarle lo que es un juego. La diferencia de juegos. Los elementos que lo integran. Sin esta comprensión la instrucción sería imposible.

Ahora bien, suponer que puede haber pensamiento sin lenguaje, es suponer que un aprendiz, quien nunca ha jugado un juego, sabe hacer un jaque mate, lo cual es absurdo. Para poder hacer un jaque mate tuvo primero que haber aprendido a realizar los movimientos más sencillos, y para ello tuvo que haberse entrenado.

Pasa lo mismo cuando se piensa que alguien puede tener pensamientos sin lenguaje. Los pensamientos son movimientos realizados por el uso que les da un hablante a las palabras. Sin estos usos serían imposible los movimientos, es decir, las ideas. ¿Cómo puede haber entonces pensamiento sin lenguaje? No

puede haberlo. Los pensamientos se forman desde las palabras de nuestro juego del lenguaje. Se llevan a cabo desde las reglas y desde los usos de las mismas.

Todo pensamiento implica ya un lenguaje, pues:

... el pensamiento no es algo que pueda darse sin habla, del mismo modo que una pieza musical no puede darse sin música.¹⁰

En este sentido, el lenguaje es para Wittgenstein condición para que se den las ideas o los pensamientos. Sin él, el hablante no podría tenerlos, pues los pensamientos no son más que movimientos hechos por el uso que le da el hablante a las palabras. Sin estos movimientos, al hablante le sería imposible pensar y, sobre todo, conversar.

El lenguaje es también para Hegel condición para que se den las ideas o los pensamientos. Para mostrarlo, evoquemos la situación en la que se encontraba el sujeto de la Certeza Sensible. Su posición frente al objeto de conocimiento era que podía saber de él con tan sólo despertar sus sentidos. Esto es, creía que podía conocer al objeto de manera inmediata. Así, si pudiéramos mostrarle el objeto cilíndrico, de vidrio transparente, con rosca azul por encima del objeto y con líquido de tono blanco, que la madre mostraba a su hijo en el ejemplo que dimos anteriormente, el sujeto aseguraría, para él mismo, que basta con sus sensaciones para saber qué es aquello que se le presenta.

Pero, frente a esta postura receptiva, totalmente pasiva, se da la necesidad de la pregunta:

¿Qué es aquello que se te presenta ante los sentidos?

¹⁰ Anthony Kenny: *Wittgenstein*, p. 135

El sujeto de la Certeza Sensible, para no excluir ninguna propiedad de aquello que se le presenta, simplemente lo señala y en esta ostensión cree que muestra la totalidad de aquello que se le presenta, sin eliminar nada de él.

Sin embargo, en este apuntar aún no dice nada acerca del objeto. Si aquello que se le presenta al sujeto es el biberón que la madre mostró al niño, ¿a qué se refiere cuando apunta al objeto? ¿Se refiere a la forma cilíndrica que tiene el biberón, a lo transparente del vidrio, al vidrio mismo, o quizá se refiera a la rosca o a lo azul de la rosca, o, también, al líquido o al tono blanco del líquido? ¿A cuál de todas estas propiedades de las que goza el objeto se refiere el sujeto?

Para poder saber a qué se refiere, necesitamos que conteste a la pregunta. Sin ella, sería imposible saber a qué remite. Sin embargo, el sujeto de la Certeza Sensible nos podría contestar:

No necesito articular mi sensación para saber qué es el objeto.

Quizá lo necesito hacer para que sepas tú qué es lo que observo.

Pero, ¿puede el sujeto saber qué es el objeto para él mismo sin hacer uso del lenguaje? Es decir, ¿puede tener pensamiento sin lenguaje?

El protagonista de la Certeza Sensible aseguraría que sí, que es posible saber del objeto sin la necesidad del lenguaje, pues sus sentidos le son suficiente para ello. Pero, frente a esta postura, el sujeto tiene forzosamente que someterse a un examen para confirmar o refutar la creencia de que el objeto es el fundamento. Y en este examen es necesario la pregunta de alguien externo al sujeto:

Deberá, pues, considerarse el objeto para ver si es, en realidad, en la certeza sensible misma, una esencia como la que pretende

ser ... (para ello) Hay que preguntarle, por tanto, a ella misma (qué es aquello que se le presenta ante sus sentidos) ...¹¹

Este examen fuerza entonces al sujeto a que exprese qué es aquello que se le presenta no sólo apuntándolo, sino describiéndolo. Pero, ¿por qué someterse a este examen? ¿No basta con que el sujeto sepa al objeto de manera individual?

Por supuesto que no. El sujeto necesita articular qué es aquello que se le presenta. Sin embargo, se resiste a ello, él no quiere determinar nada, es decir, no quiere excluir nada del objeto. Lo cierto es que, en esta pasividad, el sujeto sólo ve al objeto como un algo difuso. Para saber de él, necesita determinarlo y, para ello, necesita decirlo, enfocar su mirada al describirlo y poder saber, así, qué es aquello que se le presenta.

La postura del sujeto de la Certeza Sensible, en este caso, es como alguien que está frente a un tablero de ajedrez y tan sólo se limita a señalar las piezas, sin llevar a cabo ningún movimiento, por miedo a excluir, según él, las diferentes posibilidades que se le presentan. Lo cierto es que, su contrincante, le exige que realice un movimiento. Pero éste se niega, no quiere, a petición de él, eliminar ningún movimiento del juego. El contrincante, extrañado, no cree nada de esto. Piensa que el sujeto de la Certeza Sensible se excusa para no mostrar su incapacidad para realizar un movimiento. Porque si supiera, movería una pieza y la siguiente, hasta ganar una partida.

Al sujeto de la Certeza Sensible no se le permite entonces que sepa sólo para sí aquello que se le presenta, debe poder mostrarlo, no sólo apuntándolo,

¹¹ G.W.F. Hegel: *FEN*, p. 64.

sino diciéndolo, esto es, articulándolo. Pues, si sólo señala, no dice nada. Debe nombrar aquello que se le presenta. Las sensaciones, en este sentido, no bastan, son una parte necesaria, pero no suficiente. Se necesita del lenguaje para poderlas articular, y con ello, poder conocer qué es aquello que se le presenta pues:

Las formas del pensamiento están ante todo expuestas y consignadas en el *lenguaje* del hombre.¹²

V

Así bien, aunque Hegel y Wittgenstein comparten algunas ideas, ambos tienen proyectos distintos. Mientras que Hegel pretende mostrar en la Certeza Sensible que no podemos tener un conocimiento inmediato a cerca de lo particular, sino que todo conocimiento es mediado, ahí la necesidad de expresarlo, Wittgenstein pretende mostrar que el significado de las palabras del lenguaje natural no se da por su referente, sino por la relación de las palabras al interior del lenguaje.

Pero, aunque sus proyectos son distintos, ambos concuerdan en que el lenguaje se necesita para que el sujeto pueda tener pensamientos. Estos pensamientos no pueden expresarse en palabras aisladas, sino que necesitan darse en expresiones ricas en lenguaje. Estas expresiones deben situarse en un marco de referencia, el cual no es más que el contexto dado por los mismos sujetos dependiendo de su sistema de creencias, de su forma de vida y de su uso lingüístico.

¹² G.W.F. Hegel: *ECF*, párrafo 5.

Bibliografía

Bibliografía Primaria

1. Hegel, G.W.F.: *Fenomenología del Espíritu* (Traducción de Wenceslao Roces, con la colaboración de Ricardo Guerra); México, F.C.E., 1966.
- 2.-----: *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Germany, Suhrkamp, 1986.

Bibliografía Secundaria

1. Hegel, G.W.F.: *Ciencia de la Lógica* (Traducción de A. y R. Mondolfo), Buenos Aires, Hachette, 1956.
- 2.-----: *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (Edición, introducción y notas de Ramón Vallis Plana), Madrid, Alianza Editorial, 1997.
- 3.-----: *Introducción a la Historia de la Filosofía* (Traducción por Eloy Terrón), Buenos Aires, Aguilar, 1956.
4. Wittgenstein, Ludwig: *Philosophical Investigations* (Translated by G.E.M. Anscombe), Great Britain, Oxford, 1968.

Bibliografía Complementaria

1. Acero, Juan José: *Lenguaje y Filosofía*, Barcelona, Octaedro, 1993.
2. Beiser, Frederick: "Introducción: Hegel and the problem of metaphysics" en *The Cambridge Companion to Hegel*, Indiana University, Cambridge University Press, 1933.
3. Bloch, Ernst: *Sujeto-Objeto: El pensamiento de Hegel* (Traducción de Wenceslao Roces), México, F.C.E., 1983.

4. Harris, H.S.: "Hegel's intellectual development to 1807" en *The Cambridge Companion to Hegel*, Indiana University, Cambridge University Press, 1933.
5. Hyppolite, Jean: *Génesis y estructura de la <<Fenomenología de espíritu>>de Hegel* (Traducción de Francisco Fernández Buey), Barcelona, Península, 1998.
- 6.-----: *Lógica y existencia* (Versión castellana de Luisa Medrano), Barcelona, Herder, 1996.
7. Kaplan, David: "Thoughts on demonstratives" en *Demonstratives*, edited by Palle Yourgrau, Great Britain, Oxford University Press, 1990.
8. Kaufman, Walter: *Hegel* (Traducción de Victor Sánchez de Zavalá), Madrid, Alianza, 1972.
9. Kenny, Anthony: *El legado de Wittgenstein* (Traducción de José Robles), México, Siglo Veintiuno, 1920.
- 10.-----: *Wittgenstein* (Versión española de Alfredo Deaño), Madrid, Alianza, 1982.
11. Kripke, Saúl: *Wittgenstein: Reglas y Lenguaje Privado* (Traducción de Alejandro Tomasini Bassols), México, UNAM, 1989.
12. Norman, Richard: *Hegel's Phenomenology. A Philosophical Introduction*, Great Britain, Sussex University Press, 1976.
13. Pippin, Robert: "You can't get there from here: Transition problems in Hegel's *Phenomenology of Spirit*" en *The Cambridge Companion to Hegel*, Indiana University, Cambridge University Press, 1933.

14. Simon, Josef: *El problema del lenguaje*. (Versión castellana de Ana Agud), Madrid, Taurus, 1982.
15. Singer, Peter: *Hegel*, Great Britain, Oxford University Press, 1983.
16. Stern, Robert: *Hegel, Kant and the structure of the object*, New York, Routledge, 1990.
17. Taylor, Charles: "El giro expresivista" en *Fuentes del yo* (Traducción de Ana Lizón), España, Paidós, 1996.
- 18.-----: *Hegel*, Great Britain, Cambridge University Press, 1975.
- 19.-----: *Hegel y la sociedad moderna*: (Traducción de Juan José Utrilla), México, F.C.E., 1983.
- 20.-----: "The opening arguments of the *Phenomenology*" en: *Hegel. A Collection of critical essays*. Edited by Alasdair MacIntyre, London, University Press, 1976.
- 21.-----: "Seguir una regla" en *Argumentos Filosóficos* (Traducción de Fina Birulés Bertrán), España, Paidós, 1997.
22. Tomasini, Alejandro: "Wittgenstein y argumentos trascendentales" en *Revista de Filosofía*, No. 55, México: enero-abril de 1986, p. p. 89-99.
23. Valls Plana, Ramón: *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu*, Barcelona, PPU, 1994.
24. Villanueva, Enrique: "Retorno a Hegel" en *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, Vol. X, No. 29, México: agosto de 1978, p. p. 115-127.
25. Wahl, Jean: *La lógica de Hegel como fenomenología*, Buenos Aires, La Pleyade, 1973.