

UNIVERSIDAD DE CONCEPCIÓN
FACULTAD DE EDUCACIÓN
PEDAGOGÍA EN FILOSOFÍA



**LA DEMOSTRACIÓN DE LA
AUTOCONCIENCIA “PARA
NOSOTROS” EN LA *FENOMENOLOGÍA
DEL ESPÍRITU* DE HEGEL**

SEMINARIO DE TÍTULO PARA OPTAR AL GRADO ACADÉMICO DE LICENCIADO EN
EDUCACIÓN

Profesor guía: Dr. Sebastián Briceño Domínguez

Tesista: Ariel Abelardo Sánchez Jara

Concepción, 2016.

Índice

Introducción.....	pág. 1
Cuestiones generales.....	pág. 2
Platón y el no-ser.....	pág. 5
La certeza sensible; o el esto y el Meynen.....	pág. 10
La percepción; o la cosa y la equivocación.....	pág. 16
La fuerza y el entendimiento, el fenómeno y el mundo suprasensible.....	pág. 24
Conclusión.....	pág. 41
Bibliografía.....	pág. 42



Introducción

El siguiente trabajo tiene por objetivo exponer la demostración que Hegel realiza, en los primeros tres capítulos de su *Fenomenología del Espíritu*, de la autoconciencia. Como indica el título de este trabajo, esta demostración es “para nosotros”, ya que Hegel distingue entre el punto de vista del filósofo (nosotros) y el punto de vista de la propia conciencia (en sí). Es en estos tres capítulos, donde Hegel demuestra que aquello que la conciencia considera como su objeto, no es otra cosa más que ella misma. Como solo es el punto de vista del “nosotros”, no me ocuparé del resto del largo periplo que la conciencia realiza para darse alcance conceptual.

También en este trabajo, se indicarán los motivos platónicos que están presentes a lo largo de dichos capítulos, y que sirvieron de fundamentación para la demostración hegeliana. En particular se mencionará la correspondencia de los capítulos con las respuestas de *Teeteto* acerca de qué sea el saber; la demostración de la existencia del no ser; y la estructura del concepto como logos.

Como se trata de un estudio sobre Hegel, no me ocuparé de las diversas interpretaciones acerca de los diálogos platónicos y sus posibles inter-relaciones. Tampoco me interesa hacer una comparación entre la filosofía de Hegel y el pensamiento platónico. Simplemente, tal como hace Hegel, pondré al pensamiento platónico al servicio del sistema hegeliano.

El primer capítulo de este trabajo tiene un carácter general a fin de presentar de manera sucinta el pensamiento hegeliano y algunas nociones importantes. Luego se abordará la demostración platónica del no ser. Los capítulos siguientes siguen el orden de la *Fenomenología*. En el tercer capítulo veremos cómo la conciencia ingenua falla al intentar tener un conocimiento inmediato de las cosas. En el capítulo cuatro se verá cómo la conciencia se encuentra con el problema de lo uno y lo múltiple. Y por último, en el quinto capítulo, la conciencia asumirá una nueva ontología, pero cuyas dificultades desembocaran en una concepción del universal incondicionado como infinitud.

1. Cuestiones generales

La Fenomenología del espíritu corresponde a la primera obra donde Hegel expone su propio sistema. Dicha obra estaba prevista como una introducción al sistema, sin embargo, la obra se alargó más de lo que su autor esperaba, por lo cual nunca supo cómo catalogarla con exactitud, y cuyo solapamiento con obras posteriores, nos lleva a pensar a que en realidad se trataría sucintamente de su sistema completo (Jiménez, en Hegel, 2009, p.45-50). El título del libro hace referencia a su objetivo. Por cuanto Kant, había dado el nombre de “fenomenología”, al movimiento verdadero en la naturaleza, lo que Hegel se propone es hacer un estudio de la experiencia de la conciencia, del verdadero movimiento del espíritu (Pinkard, 2002, p.272).

Lo que Hegel entiende por espíritu es lo que podríamos denominar como subjetividad (esto es lo que buscará demostrar con su obra), es decir, aquella forma de vida que es capaz de ser autoconsciente. El logro de la autoconciencia requiere de un largo periplo, en el cual el espíritu atravesará por distintas etapas que Hegel llamará como espíritu subjetivo, espíritu objetivo y espíritu absoluto. Lo que Hegel pretende con su *Fenomenología del espíritu*, como ya mencionamos, es hacer una revisión, en la cual el lector acompañará al espíritu (finito) en su recorrido hacia la autoconciencia (Magee, 2010, pp.226-227). Pero además Hegel va a distinguir entre el espíritu finito y el espíritu infinito. La aspiración de Hegel es lograr la conciliación entre el ideal de la unidad expresiva del ser humano y el ideal de la libertad absoluta. “*Así, la mayor tarea de la filosofía según Hegel puede decirse que es la de superar la oposición.*” (Taylor, 2010, p. 66). Por ello va a postular un espíritu universal, el cual en tanto que infinito, su ser coincide con su concepto, pero cuya realización depende necesariamente de espíritus finitos que lo encarnen, que sean vehículos del despliegue racional de su autoconciencia. Debido a que solo es posible mediante la oposición, es decir, mediante la finitud. Este espíritu infinito, es lo que le permitirá a Hegel postular la necesidad racional de todo el proceso que estamos viendo. Esta necesidad racional es lo que Hegel va a llamar como “Idea”, rescatando el sentido platónico de la noción de idea, al otorgarle un primado

ontológico, y no simplemente como contenido mental. La Idea necesita exteriorizarse y regresa al espíritu como autoconciencia (Taylor, 2010, pp.75-95).

Mencionamos también el “concepto” (*begriff*). Este es otro término importante y frecuente en Hegel. Si todo lo que existe responde a la “Idea”, entonces diremos que el concepto es el “plan” racional de cada cosa, cuya verdad dependerá de la adecuación a su concepto. Taylor también indica que en la obra madura de Hegel, habla de “El Concepto”, para referirse al concepto que se sabe como concepto. Otros usos de “concepto”, en particular en la *Fenomenología*, tienen que ver con un uso análogo al de acto y potencia en Aristóteles. Por una parte, el concepto sería la potencia de lo que comienza a desarrollarse. Y por otro, el concepto es el estadio o la meta hacia la cual se dirigen las cosas llevadas por su necesidad racional, en este sentido se puede contrastar su concepto con su realidad (Taylor, 2010, pp.95-96).

Con respecto al objetivo que Hegel buscaba en los primeros tres capítulos de su *Fenomenología*. Vemos en el comienzo del quinto capítulo que Hegel hace una síntesis de lo visto anteriormente y nos indica que el propósito era la fundamentación del idealismo, por cuanto reconoce que el idealismo está en lo cierto cuando afirma que la conciencia es toda la realidad, pero es un mal idealismo aquel que llega a esta conclusión sin más, sin una adecuada demostración.

En los tres primeros capítulos de su *Fenomenología*, es donde ya podremos vislumbrar el concepto, pero solo “para nosotros”, podemos comenzar a entender la fórmula de Fichte que subyace al planteamiento hegeliano: “yo=yo”.

La dialéctica que Hegel presenta en la primera parte de su obra sobre la conciencia no es completamente diferente de la dialéctica de Fichte o de Schelling. Se trata de partir de la conciencia ingenua que sabe inmediatamente su objeto, o, mejor, cree saberlo, y mostrar que, en realidad en el saber de su objeto la conciencia es autoconciencia, saber de sí misma [...] Sin embargo, el objeto de esta conciencia se convierte para nosotros en concepto (Begriff). (Hyppolite, 1974, p.73)

Precisamente lo que veremos en los capítulos siguientes (en particular en el capítulo sobre el entendimiento) es que nada es sin ser lo otro de sí, y si el yo consiste en esta estructura de negatividad auto-referida, entonces la realidad es sujeto, es concepto absoluto. La realidad siempre es concepto, pero *en sí*, es concepto ignorado por la conciencia, y la culminación de la *Fenomenología*, será el saber absoluto, el concepto en cuanto concepto, el concepto *en-y-para-sí* (Jiménez, en Hegel 2009, pp. 933, 955).¹

“En sí” y “para sí”, son términos que Hegel va a utilizar recurrentemente a lo largo de su obra. Al igual que sucede con el “concepto”, podemos encontrar varios sentidos dependiendo del contexto. En primer lugar, el *en sí*, vendría a ser aquello en potencia que no ha sido desarrollado (no ha salido de sí), mientras que el *para sí*, aquello que ha sido desplegado, que ya ha salido de sí. Por eso también es que en la *Fenomenología*, Hegel llamará *en sí*, al punto de vista del *nosotros*. Hay tal vez algunos usos ambiguos del *en sí* que complican un poco la lectura, y que tienen que ver con que *en sí* a veces se refiere a la cosa en sí kantiana, y en otros pasajes (que son recurrentes en los primeros capítulos de la *Fenomenología*) *en sí* se refiere a la cosa tal como es para la conciencia ingenua. Como ya dijimos anteriormente, el resultado de todo este proceso es la autoconciencia del espíritu infinito, en la cual el espíritu ha retornado a sí, y por ello Hegel la va a llamar como *en-y-para-sí* (Taylor, 2010, p.97).

Con respecto a las traducciones de la *Fenomenología del espíritu*, me he basado principalmente en la traducción de Jiménez (2009), y en menor medida la de Gómez (2010). No obstante, todas las citas de la *Fenomenología* corresponden a la traducción de Roces (1998) por tratarse de la versión más extendida en español.

Antes de pasar directamente a Hegel, veremos a continuación un motivo platónico que aparecerá a lo largo de la exposición.

¹ Nótese que Platón utiliza una expresión similar para referirse a algo absoluto: “en sí y de por sí” (El Sofista, 238c).

2. Platón y el no-ser

"[...] Y concibió [Platón] en toda su verdad el principio de su maestro según el cual la esencia reside en la conciencia, ya que de acuerdo con él lo absoluto ha de buscarse en el pensamiento y toda realidad es pensamiento." (Hegel, 1995, p.135). Una de las claves interpretativas que pueden ayudar a comprender el pensamiento hegeliano, tiene que ver justamente con la manera en que Hegel hace suyos los planteamientos de otros filósofos. En particular, en los capítulos que se expondrán a continuación, Hegel echa mano a ciertos motivos platónicos, como son la existencia del no-ser y la estructura del logos.

En sus *Lecciones sobre historia de la filosofía* (1995), Hegel destaca de Platón el inicio de la filosofía especulativa con la cual entramos en el ámbito del concepto, aunque aún no desarrollado. Hegel, a su vez, va a rechazar la interpretación trascendente de la doctrina platónica, ya que según él, en los diálogos platónicos encontramos elementos míticos o imágenes que tienen una función representativa de una idea filosófica, razón por la cual sería un error tomarlo de manera literal. Según Hegel las ideas platónicas se refieren a la esencia de las cosas como pensamiento, es decir, nos enseña a dudar de la apariencia de las cosas, pero no las sitúa en otro mundo:

En efecto, cuando Platón habla de lo general como de la esencia, quienes así piensan se imaginan que lo general sólo se nos revela como una cualidad, es decir, como un simple pensamiento de nuestro entendimiento, o bien que Platón considera lo general como una sustancia, como una esencia en sí mismo, pero situado fuera de nosotros. (Hegel, 1995, p.161)

Para Hegel, que el conocimiento sea reminiscencia, responde a la naturaleza de la conciencia como espíritu. Lo que Platón estaría rechazando con esta teoría, es que el alma sea una tábula rasa, sino que por el contrario, al ser espíritu, el conocimiento es conocimiento del movimiento de su propio concepto, o en otras palabras no hay conocimiento que no esté ya *en sí* en el espíritu. *"La palabra "recuerdo" tiene, además, otro sentido, que le da la etimología: el de convertirse en algo interior, el de adentrarse en*

sí mismo; tal es, en realidad, el profundo sentido conceptual de esta palabra." (Hegel, 1995, p.164). Este movimiento de retorno a sí mismo, es lo que Hegel va a desarrollar en los capítulos que veremos a continuación, y es en el quinto capítulo donde se mostrará cómo Hegel desarrolla esta noción del mundo suprasensible como interior que termina identificándose con el mundo sensible elevado o cancelado.

Hay que tener presente que uno de los elementos fundamentales del pensamiento hegeliano es la "negación determinada", que sustenta en la existencia del no-ser. Si bien la doctrina de la negación determinada se puede encontrar desarrollada en Aristóteles, sus antecedentes provienen, como es de esperarse, de Platón. La doctrina del no-ser presente en *El Sofista* será importante en la concepción de Hegel de la estructura del concepto como negatividad auto-referida, porque servirá de fundamento a la idea hegeliana de la inherente contradicción de la realidad, por la cual nada es sin ser lo otro de sí. Hegel da esta demostración por supuesta y no la explicita, así que veamos cómo Platón se ocupa del no-ser.²

Como ya dijimos, en *El Sofista*, Platón aborda el problema de la existencia del no ser. Primero comenzará por considerar al no-ser como lo contrario del ser: "*Pero esto, por lo menos, es evidente: lo que no es, no se aplica a las cosas que son.*" (Platón, 2008, 237e). El resultado de esta posición es que el no-ser, será algo absolutamente inefable e inconcebible, ya que decir o pensar el no-ser, equivale a decir o pensar nada. Pero esto nos lleva a la contradicción, de que al refutar o negar el no-ser, estamos afirmando algo acerca de él. En particular el argumento de Platón, dice que el "número", en el cual se consideran la pluralidad y la unidad, forma parte del conjunto del ser. Como ser y no-ser

² Los diálogos tardíos de Platón concitan muchas polémicas entre los comentaristas. En particular, el diálogo *El Sofista*, se considera como parte de una tetralogía, en la que Platón pondría en tela de juicio su teoría de las ideas. Los comentaristas también cuestionan la argumentación de Platón en este diálogo, ya que no lograría su cometido de demostrar la existencia del no ser, toda vez que habría confundido el no ser con lo diferente, dando como resultado una forma (lo diferente) vacía (no ser) que no es distinta al no ser absoluto que Platón descarta en un comienzo (Cordero, en Platón, 2008, pp.453-454). Teniendo esto en cuenta no es mi intención discutir la argumentación platónica, sino simplemente, mostrar la argumentación que Hegel pudo tener en cuenta a la hora de desarrollar sus ideas, más allá de si dicha argumentación haya resultado ser satisfactoria o no.

son opuestos, no se puede aplicar el número al no-ser. Pero al negar el no-ser lo estamos tratando como unidad.

Platón ya vislumbra que este enfoque tal vez no sea el adecuado, pero antes de pasar a la solución se ocupará de demostrar que las diferentes doctrina de su época (y en particular la tesis de Parménides de que el no-ser no es) sobre el ser no son adecuadas. A los dualistas los refuta porque el ser aparecería como un tercer ente. Mientras que la tesis monista va a quedar refutada, en primer lugar porque sería extraño utilizar dos nombres para algo único (el “uno” y el “es”). Esto nos llevaría a preguntarnos si el nombre es igual a la cosa. Lo cual nos deja dos posibilidades 1) que el nombre sea distinto de la cosa y entonces tenemos dos cosas; o bien 2) que sea igual a la cosa, lo que a su vez podría ser interpretado de dos maneras: a) que el nombre no sea nombre de nada; o que b) si nombra algo, entonces es nombre del nombre (es nombre de sí mismo). En virtud de su doctrina, los monistas deberán elegir la segunda opción. Descartamos que el nombre no se refiere a nada, sino que el nombre “uno” se refiere a lo uno, pero si el nombre de lo uno es igual a lo uno, no se vería cómo podría referirse al ser. Pero si decimos que el nombre de lo uno se refiere a algo más que lo uno, entonces el nombre es distinto de la cosa, y ya no tenemos la unidad. También se refutará la tesis parmenídea de que el uno sea el todo. Porque el todo tiene partes y el uno es indivisible.

Ahora Platón se ocupa de quienes se preguntaron por los entes. Por una parte, tendremos a los materialistas y por otro, a aquellos que denomina como los “amigos de las formas”. En el caso de los materialistas las dificultades para ellos surgen al examinar las virtudes del alma, ya que ellos consideran que el alma es un tipo de cuerpo, pero en el caso de las virtudes como la justicia o la inteligencia difícilmente podrían asimilarles a un cuerpo, aunque tampoco niegan su existencia. Entonces al preguntarles acerca de qué es lo que hace que tanto aquellas virtudes como los cuerpos *sean*, no podrían ofrecer una respuesta. Por ello Platón definirá las cosas que existen, en relación a la potencia: *“Digo que existe realmente todo aquello que posee una cierta potencia, ya sea de actuar sobre*

cualquier otra cosa natural, ya sea de padecer [...] Sostengo entonces esta fórmula para definir a las cosas que son: no son otra cosa que potencia.” (Platón, 2008, .247e).

En el caso de los “amigos de las formas”, como es sabido, ellos defienden la existencia de formas o ideas inmutables, a las cuales tenemos acceso por medio del razonamiento. La cuestión es si acaso esta comunicación con las ideas puede entenderse como la potencia. A lo que responderán que la potencia no está presente en las ideas, solo en el devenir. Ellos admiten que hay conocimiento de las ideas, pero no pueden admitir que el conocimiento sea una forma de potencia, porque de lo contrario estarían afirmando que las ideas cambian al ser conocidas. Con este giro epistemológico Platón está incorporando el intelecto, la vida y el alma, y por tanto, el cambio. Pero si concedemos que todo cambia, tampoco podría darse el intelecto, por lo que al parecer debería considerarse que el ser cambia y reposa simultáneamente. Pero rápidamente va a rechazar esta propuesta, pues, el cambio y la quietud son opuestos, así que no podemos decir que el cambio está quieto o que la quietud cambia, pero como ambos existen, el ser aparecerá como una tercera cosa que no está en reposo ni cambia. *“El ser no es, entonces, simultáneamente el cambio y el reposo, sino algo diferente de ellos.” (Platón, 2008, 250c).* Con esto Platón ha demostrado la futilidad de considerar al ser como opuesto al no-ser. Debido al atolladero al que nos conduce este enfoque, Platón va a proponer considerar el no-ser, no como el *opuesto* del ser, sino como lo *diferente* del ser. Para esto desarrollará una teoría de la comunicación o combinación de las ideas, para que de esta manera el no-ser pueda ser: *“[...] debemos poner a prueba el argumento del padre Parménides y obligar, a lo que no es, a que sea en cierto modo, y , recíprocamente, a lo que es, a que de cierto modo no sea.” (Platón, 2008, 241d).*

Consideremos ahora el hecho de que se pueden aplicar varios nombres a una misma cosa, o en otras palabras, que se pueden enunciar múltiples propiedades de una cosa. Platón va a sostener que es necesario que exista una combinación o comunicación entre las formas, porque ya sea que afirmemos que todo cambia o que nada cambia, de cualquier manera el cambio y la quietud deben participar del ser. Sin embargo, si permitimos que todo se

combine, entonces llegaríamos a resultados absurdos como los que mencionamos anteriormente, como el cambio quieto o la quietud que cambia. Nos queda una tercera posibilidad: que sean algunas formas las que se comunican. La tarea del filósofo será precisamente distinguir cuales son las formas que se mezclan y cuáles no.

Para ello Platón considera solo las formas más importantes: el *ser*, el *cambio*, la *quietud*, lo *diferente* y lo *mismo*. Así podemos decir por ejemplo que el cambio existe, que es igual a sí mismo, pero que es diferente de lo mismo. El cambio sería lo mismo y lo no-mismo, dependiendo el sentido del que estemos hablando. Por lo tanto, quedaría demostrada la existencia del no-ser, ya que la forma de lo diferente confiere el no-ser a cada forma. Esto es consecuencia de la comunicación de las formas, porque debe haber algo que las divida. Con ello ha de quedar claro que el no-ser no es lo contrario del ser, sino lo diferente del ser: *“Entonces, según parece, la oposición de una parte de la naturaleza de lo diferente y de aquella del ser, contrastadas recíprocamente, no es menos real –si es lícito decirlo- que el ser mismo, pues aquella no significa lo contrario de éste, sino sólo esto: algo diferente de éste.”* (Platón, 2008, 258b). Por lo cual el ser y el no-ser se combinan recíprocamente.

Aquí culmina la demostración del no-ser por parte de Platón. Ya veremos más adelante como Hegel va utilizar frecuentemente esta idea del no-ser como parte de su noción de negación determinada, según la cual la negación de algo no es una nada, sino una nada determinada, una nada que tiene un contenido.

Pero además, Jiménez (en Hegel, 2009, pp.956-957) plantea que la estructura de los primeros tres capítulos de la *Fenomenología*, tienen una correspondencia con las tres respuestas de Platón a la pregunta de qué sea el saber, en el *Teeteto*. Es por ello que durante el desarrollo de los capítulos siguientes se indicarán aquellas posibles referencias. Pasemos ahora a Hegel.

3. La Certeza sensible; o el esto y el Meynen^{3 4}

Hegel va a comenzar su estudio por aquel conocimiento que es considerado como más evidente o más *inmediato*, para la conciencia ingenua, a este tipo de conocimiento lo llama la *certeza sensible*. Este conocimiento parece ser el más rico y el más verdadero, porque se supone que tratamos directamente con el objeto. Como señala Dri (2006, p.76) la noción de verdad que maneja Hegel tiene que ver con que algo es verdadero cuando se adecúa a su concepto (como desenvolvimiento de la racionalidad). Y lo que veremos en este capítulo y en los siguientes, es cómo la conciencia va desechando aquellas concepciones que se muestran inadecuadas, hasta llegar a la asunción del concepto. Su inadecuación tiene que ver precisamente con la inmediatez a la que alude Hegel, ya que lo verdadero está mediado:

Lo inmediato es aquello que no anida en su seno la negación. Viene a ser lo universal abstracto. Lo mediado es aquello que comporta la negación [...] una relación inmediata es una relación de extrema pobreza. (Dri, 2006, p.77)

Stern (2002, p.43-45) añade que se trata de un tipo de conocimiento aconceptual, que privilegia la aprehensión por sobre la comprensión, porque el defensor de este punto de vista, cree que al aplicar conceptos no podemos captar la individualidad de las cosas, por cuanto los conceptos son generales. Lo que Hegel va a cuestionar es precisamente la idea, que subyace a este punto de vista, de que podemos captar directamente las cosas sin ninguna mediación.

En consecuencia, Hegel rápidamente va a poner en entredicho esta certeza sensible, y la va a considerar como el conocimiento más pobre de todos, por cuanto se limita a afirmar

³ Como se trata de la exposición de los capítulos de la Fenomenología, utilizo los mismos títulos puestos por Hegel. Además como explica Dri (2006) los títulos permiten hacernos una idea de la dialéctica que Hegel va a presentar en cada caso.

⁴ El *meynen* es lo que Hegel va a mostrar como el resultado de la certeza sensible. Meynen se puede traducir como “el querer decir que se queda en querer decir” o aquello que se está suponiendo (Jiménez, en Hegel, 2009, p.960-961).

el puro *ser (Seyn)*⁵. El cual no hace referencia a ninguna complejidad de relaciones ni de la cosa en sí misma ni con otras cosas. Tampoco hay mediación entre la cosa y la conciencia y cada una se reduce respectivamente a un *esto*, y a un *este*, es decir, es un individuo que conoce la *individualidad* o *singularidad*.

Hegel va a observar que incluso en esta simple *inmediatez*, hay algo que se pone en juego⁶, o en otras palabras, es una inmediatez que está mediada. Ya que el *esto* y el *este*, están mediados por su relación con lo *otro*. Pero en la certeza sensible, uno de ellos, la cosa, aparece como lo esencial, como aquello que *es* aunque no sea sabido, mientras que la conciencia con su saber, aparece como lo inesencial. Tenemos, que examinar si efectivamente la cosa es lo esencial.

El *esto*, afirma Hegel, se descompone en *aquí* y en *ahora*. Si tratamos al *ahora*, como lo hace la certeza sensible, como un simple *estar ahí*, como un ente, se nos esfuma constantemente. Hegel nos pide imaginar que escribimos “ahora es de noche”, si lo revisamos al mediodía, ha cambiado y el *ahora* se presenta más bien como un *no ser*. El *ahora* se convierte en “ahora no es de noche”, y a la vez también es contrapuesto al día (porque mi *ahora* del día, es distinto del *ahora* que escribí). Por ello el *ahora* es algo mediado, porque se mantiene gracias a su negación de lo *otro* (el día o la noche), pese a ello, el *ahora* se mantiene en su simpleza, es decir, es indiferente con respecto a ser o no ser (el día o la noche). Así obtenemos una primera definición de lo que es lo universal y la verdad de la certeza sensible:

A este algo simple, que es por medio de la negación, que no es esto ni aquello, un *no esto* al que es también indiferente el ser esto o aquello, lo

⁵ Hegel utiliza dos términos en alemán que son *Seyn* y *Wesen*, y ambos se pueden traducir al español como *ser*. Pero *Seyn* lo utiliza para referirse al puro estar ahí, mientras que *Wesen* es el ser como cosa determinada o también como esencia. En este caso Hegel se está refiriendo a que la certeza sensible se limita a afirmar el puro estar ahí de la cosa (Jiménez, en Hegel, 2009. P.969).

⁶ Hegel utiliza el término *Beispiel*, cuya traducción es “ejemplo”, pero etimológicamente en alemán hace referencia a poner algo en juego (Jiménez, en Hegel, 2009, p.958).

llamamos un *universal*; lo universal es, pues, lo verdadero de la certeza sensible. (Hegel, 1998, p. 65)

Si la certeza sensible, quiere decir el *esto*, lo que en realidad termina expresando es lo universal⁷. Lo cual no quiere decir que lleguemos a representarnos lo universal, sino que ello es lo que terminamos pronunciando, aunque estemos pensando en la *individualidad*. Dada la naturaleza del lenguaje es imposible poder decir el *esto*. Con respecto al *aquí*, sucede lo mismo que con el *ahora*. Hyppolite (1974, p.81) comenta que esta dialéctica de la certeza sensible, nos permite ver, ya desde el comienzo de la argumentación hegeliana, uno de sus teoremas fundamentales, según el cual la inmediatez termina identificándose con la nada, lo cual como señalamos al comienzo, con respecto a la existencia del no-ser, no es la falsedad de la inmediatez, sino que muestra la unilateralidad de su punto de vista, su falta de desarrollo dialectico, para identificarse con esa negación. Por su parte Stern (2002, pp. 47-48) explica que Hegel ha mostrado que la certeza sensible no puede pretender tener ningún privilegio en la aprehensión del objeto, porque termina apelando de igual modo a la universalidad (que era lo que quería evitar).

El resultado será la inversión de la relación entre la cosa y el saber. Si inicialmente parecía que la cosa era lo esencial de la certeza sensible, ahora la cosa convertida en universalidad, pasa a ser lo inesencial, por cuanto la esencia de la certeza sensible era la individualidad. Mientras que el saber, aparecerá como lo esencial, ya que la cosa de la certeza sensible, es tal, en cuanto siendo objeto *mío*, el objeto que estoy pensando o queriendo decir (Meynen).

Como señala Hyppolite (1974, p.87) nos encontramos con que Hegel va a atacar, al igual que Platón en el *Teeteto*, la idea protagórica, del hombre medida. Como hemos podido ver, este primer capítulo gira en torno a la misma temática de la primera respuesta de *Teeteto*: “Yo, de hecho, creo que el que sabe algo percibe esto que sabe. En este momento

⁷ A este universal Houlgate (2013, p.36) lo llama “universal abstracto”, por ser completamente indeterminado. Ya veremos las diferentes concepciones de lo universal que la conciencia va captando.

no me parece que el saber sea otra cosa que percepción." (Platón, 2008, p.193). Si el tema es la percepción, puede parecer extraño que sea el segundo capítulo de la *Fenomenología* el que tenga por nombre "percepción", pero esto tiene que ver con la manera en que Hegel entiende la percepción y se explicará al llegar a ese capítulo. En el contexto del *Teeteto*, la percepción se refiere a la *aisthesis*, que es análogo a lo que venimos viendo como certeza sensible.

Dijimos pues, que Platón va a relacionar la respuesta de *Teeteto*, con la sentencia de Protágoras: *"El hombre es la medida de todas las cosas, tanto del ser de las que son, como del ser de las que no son."* (Platón, 2008, p.193). Platón afirma que esta frase puede ser entendida como que las cosas son tal como me parece que son. Esta definición cumpliría con el requisito de infalibilidad del saber (que Platón asume en 152c), al hacer coincidir apariencia con percepción. El sustento ontológico, a juicio de Platón, estaría dado por la tesis heracliteana de que la realidad está en constante movimiento. Este sería el punto de encuentro entre el saber cómo percepción y el hombre como medida. Tal como lo hace Hegel, Platón también va a refutar esta tesis.

Platón va a presentar dos objeciones. La primera es el caso de las lenguas extranjeras, no es posible afirmar que escuchar una lengua es equivalente a saber lo que dicen. Una segunda objeción es el recuerdo, ¿acaso es posible no saber lo que se recuerda? Ya que si habíamos establecido que ver es saber, entonces el que no ve, no sabe. Si una persona tiene un recuerdo con los ojos cerrados, tendríamos que decir que no sabe lo que recuerda. Tenemos entonces, que tanto Platón como Hegel van a desechar la *aisthesis* como saber. Veamos cómo sigue la demostración hegeliana.

El *ahora* y el *aquí*, que desaparecían, quedan fijados por el *yo*. Pero Hegel mostrará que esto solamente repetirá la misma dialéctica anterior. Un *yo* afirma "veo un árbol", y otro *yo* afirma "veo una casa". En su mutua negación, lo que permanece es el *yo*, que en su *ver* es indiferente a cualquier cosa que pueda afirmar o negar. El *yo* (*este*) entonces, se muestra como un universal, al igual que el *esto*. Con lo cual no es posible fijar al *esto*,

debido a que al referirme supuestamente a un *yo* individual, lo que en realidad estoy diciendo son todos los *yo*; de la misma manera que ocurre con el *aquí* y el *ahora*.

Lo que Hegel va a considerar ahora es la certeza sensible como esencia de sí misma, es decir, ya no uno de sus momentos o lados de la relación, sino la certeza sensible entera como *inmediatez*. Considerada de esta manera, ya no hará distinción entre lo esencial y lo inesencial. Simplemente el *yo este*, se limita a afirmar el *esto*, sin reparar en el cambio que el *esto* pueda tener, ni en lo que otros *yo* puedan afirmar. Esto parece ser análogo al argumento de Protágoras, en el sentido de que debido al constante movimiento de todas las cosas, toda percepción sería única y verdadera. Y esto es lo que Hegel va a refutar al intentar situarse en ese instante único.

Visto así, el *ahora* (o el *aquí*), es algo que ha sido. Nunca podemos tener el *ahora*, porque consiste en *no ser*, cada vez que intentamos decir “ahora es”, ese ahora ya ha sido. Por lo que no podemos tomar al *ahora* como ser. Con ello tenemos como resultado que se afirma o señala el *ahora* como verdadero, pero en cuanto señalado queda superado como *haber sido* (primera negación), y en cuanto *haber sido* queda negado como *no ser*; y en tanto que *no ser* (segunda negación), se niega su negación (se niega su primera negación), por lo cual regresa a la afirmación del *ahora es*. Pero se trata de un *ahora reflectido*⁸. Stern (2002, pp. 49-50) explica que lo que ha ocurrido es que el defensor de la certeza sensible, se ha visto obligado a tener que negar su solipsismo, porque la única manera de poder señalar un *ahora* (dado su carácter puntual, evanescente), es que haya una multiplicidad

⁸ La palabra alemana es *reflectirt* o *reflektiert*. W. Roces lo traduce por reflejado y Gómez (en Hegel, 2010) a veces por reflejado y otras por reflexionado. Jiménez (en Hegel, 2009, pp. 941-942) lo traduce por reflectir, con sus formas reflectido y reflectiendo, que aunque no aparece en el diccionario de la RAE, es una palabra del español antiguo. Jiménez admite que también se puede traducir por “reflexionar”, pero lo descarta debido a que reflexionar no es un verbo transitivo por lo cual no admite la forma “reflexionado”. Por mi parte voy a mantener la traducción reflectido por un tema de uniformidad. Por lo demás me parece que puede ser confuso utilizar reflexionado ya que en español, “reflexión” puede ser tomado como sinónimo de “pensamiento”, el cual puede tener varios sentidos en Hegel. También hay que tomar en cuenta que Hegel utiliza el termino latino “reflexion” para referirse a la filosofía ilustrada (Valls Plana, en Hegel, 2005, p.64). De todas maneras es algo que requiere una mayor profundización, para lograr fijar una traducción adecuada. Lo que hay que retener es la idea de una vuelta sobre sí, operada por el pensamiento, una suerte de reflejo de la reflexión.

de *ahoras* que se extiendan en el tiempo para ser señalados, pero esto implica reconocer la universalidad del *ahora*, por aplicarse a una pluralidad de momentos.

La certeza sensible es la historia de este movimiento que hemos descrito, pero la conciencia olvida el resultado al cual hemos llegado, y por ello vuelve al principio de este movimiento. Los que afirman que la certeza sensible es una experiencia universal, no se dan cuenta que en realidad afirman lo contrario, ya que en cuanto universal expresan la negación del *esto*. Ellos suponen que hay objetos sensibles externos, a los cuales quieren señalar o indicar. Pero esto es imposible porque el *esto*, lo que se quiere decir, es inaccesible al lenguaje, porque el lenguaje versa sobre lo universal. Así, por ejemplo, al decir "cosa individual", se refiere a un universal, por haber muchas cosas individuales, y aun queriendo precisar diciendo "este trozo de papel", sigue ocurriendo que hay muchos trozos de papel. Y si siguiera insistiendo, al señalar el papel con el dedo, lo que están haciendo es señalar un *aquí* como parte de otros *aquíes*, están confirmando la verdad de la certeza sensible como universal. Por tanto, en lugar de ser un saber inmediato, se trata de una percepción mediada.

El resultado al que hemos llegado es un nuevo objeto para la conciencia, el cual esta mediado por su negación, es una mezcla de ser y no ser (*esto y no esto*). Houlgate (2013, pp.41-42) señala que este nuevo objeto es un "universal concreto", ya que es más complejo que el primer universal con el que había dado la certeza sensible, porque éste universal concreto incluye la negación. Como ya se dijo, la certeza sensible vuelve a caer en el mismo punto de vista, pero "nosotros" debemos avanzar a la siguiente figura de conciencia.

4. La Percepción; o la cosa y la equivocación

Como la doctrina de Protágoras no parece plausible, resta saber si la respuesta de *Teeteto* se puede sostener con otra ontología, como la de Parménides. Platón muestra que cuando pensamos acerca de dos percepciones distintas (como el oído y la vista), debe ser por medio de alguna facultad distinta de los órganos sensibles. Una de estas determinaciones que captamos es el ser, y no podemos saber la verdad de algo sin captar su ser. Por ende, la verdad será resultado de esta facultad: “*Por consiguiente, el saber no radica en nuestras impresiones, sino en el razonamiento que hacemos acerca de éstas.*” (Platón, 2008, 186d). Si la percepción no es capaz de aprehender el ser, entonces es imposible que sea conocimiento. Esto dará lugar a la segunda respuesta de *Teeteto*: “*Ahora bien es posible que la opinión [doxa] verdadera sea saber.*” (Platón, 2008, 187b). Platón también rechaza esta segunda definición ya que por ejemplo en un juicio, los jueces son persuadidos y adquieren una opinión verdadera de los hechos sin tener el saber.

En este capítulo Hegel va a desarrollar la dialéctica de la percepción⁹, pero que debe ser interpretada en base a la segunda respuesta de *Teeteto*, que mencionamos arriba. Según Jiménez (en Hegel, 2009) esta etapa de la conciencia correspondería con lo que Kant llama el entendimiento, ya que de lo que se trataría es de tomar los objetos sensibles para convertirlos en experiencias universales por medio de la aplicación de las categorías. Lo mismo indica Hyppolite (1974, pp. 94-95) al agregar que la cosa en sí kantiana no es sino la abstracción de la coseidad, es decir, el resultado de suprimir todas las cualidades de la cosa. En otras palabras, si en la *certeza sensible* estábamos tratando con una ontología de esencias individuales, ahora vamos a tratar a la cosa como un conjunto de propiedades universales, pero Hegel además va a introducir una ontología de substrato, para mostrar el problema que surge para la conciencia entre la universalidad y la individualidad, debido

⁹ Hegel juega con la etimología de la palabra “percepción” (*Wahrnehmung*) *wahrheit*: verdad y *nehmen*: tomar. Así pues, lo que Hegel está queriendo decir con percepción es el tomar algo en su verdad. Por ello es que debe ser entendida de manera análoga a la *doxa* griega (Jiménez, en Hegel, 2009, pp. 962-963).

a una inadecuada concepción de los universales como propiedades sensibles (Stern, 2002, p.51).

La *percepción* parte del resultado que habíamos obtenido en la certeza sensible, es decir, no intenta tomar el *esto* sensible, sino lo universal que hay en ello. En este punto se mantiene la división entre el objeto y la conciencia o el yo, pero ahora se trata de un objeto universal y de un yo universal.

En el ámbito de la percepción encontramos una mayor riqueza que en la certeza sensible, porque el objeto, que tiene como principio lo universal, es capaz de poseer muchas propiedades. Recordemos que el resultado del capítulo anterior era aquel universal concreto que incluye la negación, por lo cual: *“El esto se pone, pues, como no esto o como superado y, por tanto, no como nada, sino como una nada determinada o una nada de un contenido, a saber, del esto.”* (Hegel, 1998. p.72).

Así, la *cancelación*¹⁰ muestra sus dos significados: la supresión o negación del *esto*, y la conservación de su *inmediatez sensible*, pero ahora como universal. A esta inmediatez universal es lo que Hegel va a llamar *determinidad*¹¹. Como vimos antes, el universal por

¹⁰ La palabra alemana es *aufhebung*, el cual es un término técnico, vital en el pensamiento hegeliano, que como aparece mencionado arriba implica un tipo de supresión que incluye lo superado. W. Roces lo traduce por “cancelar”, mientras que Jiménez (2009) lo traduce por “suprimir y superar”, ya que así conserva el sentido cercano al original. Más complicado es el caso de Gómez (2010, pp.973-974), quien señala que en la *Fenomenología*, Hegel aún no tiene un uso específico para el *aufhebung*, por lo que según él, es posible encontrar diversos sentidos, los cuales traduce de distintas maneras, incorporando pequeños matices como: “cancelar”, “asumir”, “poner en suspenso” y “cancelar y asumir”. Dicho eso, usaré la traducción “cancelar”, para no complicar más el texto, teniendo en cuenta el sentido específico que tiene para Hegel. También Jiménez (2009, p. 949-950) reconoce que “cancelar” es una traducción válida. Además “cancelar” es más fácil de usar como sustantivo.

¹¹ *“Aunque esta palabra no se encuentre en los diccionarios de la lengua castellana. Esta lengua soporta bien palabras como universalidad o particularidad, y nada impide, por tanto, la construcción de «determinidad» para significar la forma abstracta que constituye lo «determinado» en cuanto tal. Piénsese además que en ningún caso es aceptable la versión por «determinabilidad», como hace W. Roces en la traducción castellana de la FEN, porque entonces añade un matiz de potencialidad que de ningún modo se halla presente en Bestimmtheit.”* (Valls Plana, en Hegel, 2005, p.102). Gómez añade que Hegel utiliza el término “Bestimmtheit”, para

ser indiferente conlleva la negación, así pues, el ser como *inmediatez sensible*, es una *propiedad* determinada, es distinta de otras propiedades (es la negación de las demás propiedades). Al respecto Dri (2006, p.91) comenta que en Hegel hay una identificación de la negación, la diferencia y la multiplicidad, ya que al ser negación de algo, lo determina y lo diferencia de otro, y con ello crea la multiplicidad. Es decir, el universal de la certeza sensible se particulariza en una propiedad¹², a la vez que brotan múltiples propiedades del objeto. Stern (2002, p.52) explica que esto es lo que se conoce como una “visión de cúmulo” (bundle view) en que la que el objeto es una co-instanciación de varias instancias de propiedad. Hegel va a pasar explicar ahora que el objeto así entendido es un universal que reúne a otros universales.

Las *determinidades* antes de ser propiedades se refieren solo a sí mismas, no se relacionan entre sí. La universalidad simple también se refiere a sí misma y es libre de las *determinidades*, es el simple medio en el que las *determinidades* se encuentran sin tocarse. Este universal simple es lo que Hegel llama la *coseidad* o *pura esencia*, y es lo que habíamos descubierto anteriormente en el *aquí* y *ahora* (todos los *aquíes* y los *ahoras*). Esas *determinidades* por su simpleza, son a la vez universales simples. Así pues, estamos tratando con dos universales: el de la *coseidad* y el de las *determinidades*. Hegel lo ejemplifica con la sal: “*Esta sal es un aquí simple y, al mismo tiempo, múltiple; es blanca y es también de sabor salino, y es también de forma cúbica, posee también determinado peso, etc.*” (Hegel, 1998, p.72).

El *también* es la manera con que va a denominar a la *coseidad*, por el cual las propiedades se reúnen en un simple *aquí* y son indiferentes entre sí. No obstante, si las propiedades

traducir el término griego “Horos”, que se puede traducir al español como límite o medida. En este sentido se relaciona con la concepción aristotélica de la definición (Gómez, en Hegel, 2010, p.942). Hegel introduce este término sin mediar explicación, pero en la *Enciclopedia de Ciencias Filosóficas* (2005, p.102-103) señala que la determinidad es el contenido de la conciencia, considerado en su unidad.

¹² Hegel menciona que las determinidades son propiedades cuando se les añade la negación, es decir, cuando se determinan como siendo propiedad de tal objeto y no de otro.

fueran indiferentes entre sí, no podrían ser propiedades determinadas, porque es necesario que se distingan de las otras como opuestas (la sal es salada en cuanto no es dulce). Como la coseidad es esencial para las propiedades, y en ella quedan separadas por el *también*, su negación no es posible dentro de la coseidad considerada de esta manera. Por lo cual la coseidad debe ser considerada como *Uno*, el *uno* excluye lo otro de sí. Ahora podemos decir que un objeto es aquel universal sensible que reúne la universalidad pura (el *también*) y la unidad excluyente del *uno*. Se nos presenta el problema de la individualidad versus la universalidad, o como indica Stern (2002, p.53-54), pasamos de una visión de cúmulo que considera al objeto solo como el conjunto de su propiedades; a una visión de substrato/atributo que considera que la unidad del objeto está por sobre sus propiedades. Lo cual no quiere decir, que esta ontología sea la correcta para Hegel, sino que también mostrará su insuficiencia y la conciencia seguirá intentando resolver el problema en el capítulo siguiente.

Recapitulando tenemos tres universales: 1) la *determinidad* o inmediatez sensible que era el resultado que habíamos obtenido de la dialéctica de la certeza sensible; 2) la universalidad pura o *también*, que es el medio abstracto de las propiedades; y 3) el uno, como unidad negativa o excluyente. El problema que se nos plantea hasta ahora es que si el objeto es un conjunto de propiedades, entonces no tenemos un objeto, sino tantos objetos como propiedades, y desde luego no podemos identificar al objeto con una de sus propiedades, ni tampoco con todas sus propiedades porque entonces ya no serían propiedades determinadas. Como ya lo adelantamos, salida parece ser considerar al objeto como unidad distinta de sus propiedades (como substrato).

La conciencia percipiente no tiene más que aprehender la cosa así hecha. Como el objeto es lo esencial, él es lo verdadero. El *ser-otro* aparece como lo nulo, por lo cual el criterio de verdad es la igualdad consigo mismo (podríamos decir que el objeto es lo invariable). Al cotejar los momentos de la aprehensión, si hay una desigualdad deberá ser responsabilidad del percibir y no del objeto. Al respecto, Hyppolite (1974, p.100) señala

que ahora podemos entender el título del capítulo, ya que en esta etapa, la cosa es el lado de la verdad, y la equivocación es el lado de la conciencia.

Ahora Hegel pasa a analizar la propia experiencia que tiene la conciencia de la percepción (lo que habíamos visto es la experiencia de la percepción para “nosotros”). Vemos que el objeto se presenta como *uno*, pero cuyas propiedades, en tanto que universales, exceden la individualidad. Este desacuerdo, como hemos dicho, debe ser responsabilidad de la conciencia, la aprehensión del objeto no ha sido correcta. Así pues, la conciencia deberá tomar al objeto como una *comunidad* de propiedades determinadas, o sea cada propiedad como un *uno*. Pero si las propiedades son *unos* excluyentes, han de tener una continuidad, ya que las propiedades al ser universales se refieren a muchos y la conciencia queda sin objeto excluyente o determinado, por ello se debe cortar su continuidad, para que sean las propiedades de algo determinado, lo que significa que debo volver a considerar el objeto como *uno*. Al volver a la continuidad de las propiedades, el objeto es un simple medio. Pero las propiedades han de ser determinadas, deben excluir a las demás. Resulta que lo percibido no es tampoco el simple medio, sino la pura propiedad individual. Así entonces, ya no es propiedad, ni tampoco es determinada, la propiedad ha sido degradada a puro ser sensible, el cual, como hemos visto, es inefable. El objeto retorna para la conciencia al suponer o querer decir (*Meynen*). Pasando por la percepción, hemos sido devueltos a la certeza sensible, en este círculo de cancelación:

La conciencia vuelve, pues, a recorrer necesariamente este ciclo, pero, al mismo tiempo, no lo recorre ya del mismo modo que la primera vez. Ha pasado, en efecto, por la experiencia de que el resultado y lo verdadero del percibir son la disolución de la conciencia o la reflexión dentro de sí misma partiendo de lo verdadero. (Hegel, 1998, p.75)

La percepción no es un simple aprehender lo verdadero, sino que desde lo verdadero la conciencia es reflectida en sí misma, es vuelta hacia atrás sobre sí misma, con lo cual reconoce que la no verdad de la percepción recae sobre sí. Con ello la conciencia es capaz de suprimir la no verdad, de corregir la percepción. La conciencia se convierte en la verdad

de la percepción, porque es ella la que toma lo verdadero de la percepción, al suprimir la no verdad. Este punto es importante, porque dado que el objeto de la percepción incluye la negación, lo que distingue la percepción de la certeza sensible, es que la percepción es consciente de su posibilidad de error, y por tanto, intenta conciliar su visión contradictoria del objeto (Houlgate, 2013, p.49).

La conciencia, ve a la cosa como algo *uno*. Cualquier cosa que se oponga a esta determinación, debe ser tomada como resultado de la propia reflexión de la conciencia. Así, la diversidad de propiedades del objeto, debe ser algo que recae en la conciencia. Retomando el ejemplo de la sal, diremos que es salada a nuestra lengua y blanca a nuestros ojos. Entonces la conciencia es el *medio universal* por el que las propiedades se individualizan, y de esta manera se preserva la unidad del objeto. Ahora bien, el objeto por ser *uno*, es aquel universal que se refiere a sí mismo, o en otras palabras, es una propiedad universal de todas las cosas en cuanto cosas. Por ello, una cosa, por ser *una*, es igual a todas las demás; lo que la distingue de las demás son sus propiedades. Por tanto, la cosa debe estar determinada *en y para sí*. Las cosas tienen muchas propiedades determinadas, pero en tanto que son propiedades de esta cosa, deben ser propiedades en la cosa misma, razón por la cual, la cosa debe ser el *medio universal* en el que las propiedades están ahí sin tocarse.

La conciencia había hecho experiencia de que en la percepción, estaba el momento de la unidad del objeto, como contrapuesto al *también* o *medio universal*, por lo cual ésta unidad deberá recaer en la propia conciencia. En cuanto que algo es blanco, no es cúbico, y en cuanto que es cúbico y blanco no es salado, es decir, que es la conciencia la que debe configurar el objeto como “sal”, debe reunir sus propiedades, manteniendo la diferencia de las propiedades:

La *unificación* de estas propiedades corresponde solamente a la conciencia, la que, por consiguiente, no debe dejar que caigan como un uno en la cosa. Es para eso para lo que introduce el *en tanto que*, con lo que las separa y mantiene la cosa como el también. (Hegel, 1998, p.77)

Así vemos, que la conciencia es la que convierte al objeto en el *uno* y en el *también*. Sin embargo, la conciencia considerará al objeto en esta dualidad, como teniendo él una verdad contrapuesta o contradictoria. Si antes la conciencia se veía como lo desigual, en relación a la igualdad del objeto, ahora ella quedará fuera de esta forma de verse, ya que considera esta división o dualidad como parte del objeto, y no como una diferencia entre la conciencia y el objeto.

La cosa *reflectida en sí*, es *una*, es un *para sí*, pero también es un *para otro*, es un *Otro Para-sí*. Esta es la dualidad del objeto. La diversidad del objeto contradice su unidad, por lo que la conciencia tendría que asumir la unidad del objeto, pero como ha hecho experiencia de que el objeto es reflectido en sí, a la cosa le corresponden ambas. Así pues, estos dos universales deberán caer en dos objetos distintos. “*Ello constituye un vano intento de la conciencia que quiere escapar de la contradicción. La conciencia no se rinde fácilmente y hará nuevos intentos.*” (Dri, 2006, p. 101).¹³

Entonces tenemos dos objetos, los cuales *son para sí*, y por ello su diferencia es en relación al otro objeto, esto es, una diferencia relativa. Pero para eso es necesario que el objeto esté determinado, sea un algo distinto, lo cual es una diferencia absoluta, una diferencia esencial, que es su *determinidad simple* que lo distingue de las demás cosas. Con ello replicamos la diferencia entre lo esencial y lo inessential, ya que la *determinidad simple* como diferencia del objeto con el *otro*, es lo esencial, mientras que las diferencias reales como características del objeto, son lo inessential. El “en cuanto”, que mantenía separadas las propiedades, se duplica entre la esencia de la cosa y sus características inessential. De esta manera la conciencia cree poder superar la contradicción del objeto, ya que la diferencia esencial del objeto radica en su relación con algo que está fuera de sí.

¹³ Al respecto Hyppolite (1974, p.106) comenta que este movimiento de duplicación lo veremos repetido a lo largo de la *Fenomenología*. En particular en el capítulo siguiente veremos cómo la fuerza parece duplicarse, para exteriorizarse y luego volver a sí misma.

No obstante, recordemos que la cosa es *una* en cuanto que es *para sí*. Que la diferencia esencial del objeto dependa de su relación con otro implica la pérdida de su autonomía.

Es precisamente por medio de su carácter absoluto y de su contraposición como la cosa se comporta ante las otras y sólo es, esencialmente, este comportarse; pero el comportarse es la negación de su independencia, y la cosa se derrumba más bien por medio de su propiedad esencial. (Hegel, 1998, p.79)

Hegel explica que esto se debe a que el *ser-para-sí* es la negación absoluta del *ser otro* (para no perder su autonomía), pero si la esencia del objeto está en el *ser otro* (por comportarse con lo otro), entonces la negación absoluta (la negación de lo otro) implica la negación de sí mismo.

Para Hegel esta negación de sí mismo se muestra en las propiedades que llamamos inesenciales, ya que el objeto debe expresar la diversidad, pero no puede formar parte de su esencia. Pero si la diversidad es necesaria, no podemos seguir considerándola como inesencial. Con ello se cae el “en cuanto” que permitía distinguir entre el *para sí* y el *para otro* (lo esencial y lo inesencial). Por lo tanto, “[...] *el objeto es más bien, en uno y el mismo respecto, lo contrario de sí mismo: para sí en tanto es para otro y para otro en tanto es para sí.*” (Hegel, 1998. p.80). Aquello que suponíamos como la esencia del objeto es tan inesencial como el *ser para otro*, por cuanto ha quedado igualmente cancelado. La esencia de la objetualidad (el ser de la esencia objetiva) ha quedado tan cancelada como el ser de la certeza sensible.

En este capítulo habíamos partido del universal sensible de la certeza sensible, y por medio de la dialéctica de la percepción, hemos llegado a avizorar un universal incondicionado, en el que se reúne la contradicción que hemos visto, entre la universalidad y la individualidad. Pero aún falta desarrollar este nuevo universal, ya que la percepción no es capaz de lograr tal unificación, por cuanto insiste en verlos como

momentos separados. En el capítulo siguiente veremos cómo llegar hasta este universal incondicionado.

5. La fuerza y el entendimiento, el fenómeno y el mundo suprasensible

Tal como hemos visto, la percepción nos ha llevado nuevamente a la contradicción, por lo que la conciencia hará un nuevo esfuerzo por alcanzar la armonía intelectual. Como señala Stern (2002, pp.59-60), en este capítulo la conciencia abandonará su ontología del sentido común que trata de cosas y propiedades, por una ontología científica¹⁴, que pone entre paréntesis la experiencia sensorial, a fin de entender la realidad como un conjunto interconectado de fuerzas y gobernado por leyes. Es decir, el universal incondicionado al que habíamos llegado en la percepción, ahora será la *fuerza*. Sin embargo, dejando de lado el optimismo que podía concitar esa visión del mundo, Hegel va a mostrar que tal concepción científica, nos va a conducir a los mismos problemas de la percepción, ya que la concepción científica del mundo es simplemente la negación de la ontología de la percepción, y por ende nos llevará a un “mundo interior” que terminaría siendo inaccesible para dicha concepción.

Recordemos que el resultado de la percepción era un universal condicionado por la sensibilidad. Mientras que en el presente capítulo llegaremos a un universal incondicionado, el cual como explica Houlgate (2013, pp.58-59), es una unidad dinámica del *ser para sí* y el *ser para otro*, o la unidad de la independencia y de la otredad, en la que cada momento se niega por su opuesto, pero se mantiene como tal. Esta es la idea de la diferencia que no es diferencia ninguna, que Hegel expresará en su idea del *infinito*, y que nos permitirá salir del aparente problema de la inaccesibilidad del mundo interior.

¹⁴ Stern habla de esta perspectiva científica, mientras que Houlgate (2013, p.60) dice que la introducción del concepto de fuerza nada tiene que ver con la popularidad del concepto de fuerza en la ciencia, sino que es un concepto inmanente al entendimiento. Jiménez (en Hegel, 2009, pp.975-978) indica que Hegel está suponiendo que el concepto de fuerza que él está utilizando es el mismo de la ciencia física, pero sugiere que es presumible que Hegel lo haya tomado de Leibniz, el cual utiliza la fuerza para caracterizar a las mónadas.

Hegel comienza su análisis indicando que la conciencia puede creer que el universal incondicionado es el extremo del ser *uno (para sí)*, considerado en su ser simple y en reposo, es decir, que es una sustancia. Con ello, el universal incondicionado quedaría contrapuesto a lo inesencial, que sería la conciencia, y estaríamos inmersos en los mismos problemas de la percepción. Sin embargo, “para nosotros”, el resultado de este proceso, es que la conciencia ha sido reflectida, y ha retornado como siendo ella el universal incondicionado. Mas la conciencia sigue tomando dicho universal como objeto y no como sujeto. Ella no ha aprehendido su concepto, no se ha reconocido como ese universal incondicionado, no ha llegado a ser autoconciencia. Como señala Dri (2006, p.106) estamos en una etapa donde nosotros podemos saber que el objeto de la conciencia es concepto, porque solo puede estar reflectido por la conciencia, pero esto la conciencia aun no lo sabe y el desarrollo del capítulo consistirá en acompañar a la conciencia en este descubrimiento. Por tanto, debemos partir por el punto de vista de la conciencia y tomar el universal incondicionado como objeto.

En este capítulo también veremos el paso a la tercera respuesta de *Teeteto*: “*la opinión verdadera acompañada de una explicación [logos] es saber y que la opinión que carece de explicación queda fuera del saber.*” (Platón, 2008, 201d). Ya hemos visto que la cosa que suponíamos desde el primer capítulo se ha venido abajo y las contradicciones se han fundido en un universal incondicionado. Nosotros ya sabemos a dónde nos encaminamos, hemos dado con un universal que es negatividad referida a sí misma, en otras palabras, es sujeto. Por lo tanto, el logos de la cosa es pensamiento, entendido como pensamiento conceptual, pensamiento que se da alcance a sí mismo. Lo que la conciencia se ha afanado por descubrir en la cosa, no es sino ella misma (Jiménez, en Hegel, 2009, p.972). Es por ello que el entendimiento o *dianoia*, tiene la estructura del diá-logo, como dijera Platón: “*A mí, en efecto, me parece que el alma, al pensar, no hace otra cosa que dialogar y plantearse ella misma las preguntas y las respuestas, afirmando unas veces y negando otras.*” (Platón, 2008, 189e). Es por ello que este capítulo es el comienzo de la autoconciencia, porque busca demostrar que el universal incondicionado es autoconciencia y que tiene la estructura del *logos*.

Aquí nuevamente estará presente la noción de no ser, ya que la idea de la negatividad que hemos mencionado, quedará patente en este capítulo al ver cómo el concepto de fuerza se duplica y se socava a sí mismo, mediante diferencias que no son diferencias, o en otras palabras, al llegar a una diferencia que es toda diferencia.

En primer lugar, a la conciencia le aparece el objeto como *medio universal*, ya que el objeto es el ser que “hace sitio” a las materias autónomas, pero a la vez no es distinto de esta pluralidad de universales o materias autónomas. Dichas materias no se “tocan” en el sentido de que son propiedades universales (como habíamos visto en la percepción), pero al ser parte del objeto están mutuamente compenetradas, y por ende ya no pueden considerarse solo como materias independientes. Este es el segundo momento, el de la autonomía del objeto (*ser para sí o el uno*) por el que se cancela la diversidad y las materias retornan a la unidad del objeto, pero esta unidad es el mismo *medio*. Este movimiento de despliegue de las materias y reducción a la unidad del objeto, es lo que Hegel va a entender como *fuerza*. Como bien se ha dicho, uno de sus momentos es el despliegue, la *exteriorización*; y el otro es la *fuerza contenida o acumulada*, por la cual desaparecen las materias. No perdamos de vista que lo Hegel está describiendo es la dialéctica que vimos más arriba entre la visión de cúmulo y la visión de substrato/atributo. La diferencia es que ahora con el concepto de fuerza, el entendimiento puede ponerlas juntas.

La *fuerza* entonces, es la unidad de estos momentos, pero es una unidad que el entendimiento capta inmediatamente, como concepto¹⁵ de fuerza (es decir que ambos momentos de la fuerza no aparecen como diferentes), pero para que la fuerza sea real ambos momentos deben mostrarse como autónomos, o en otras palabras, para que se

¹⁵ Hegel está usando aquí el concepto en el sentido potencial de algo que aún no ha alcanzado su realidad o su “concepto en cuanto concepto”.

cumpla la forma *desapareciente* (el intercambio de determinidades) de los momentos del concepto de fuerza es necesario que sean *desaparecientes*¹⁶ en su contenido:

[...] la fuerza no se daría sí no *existiese* de este modo contrapuesto; sin embargo el que exista de este modo contrapuesto no quiere decir sino que ambos momentos son al mismo tiempo, uno y otro, *independientes*.
(Hegel, 1998, p.85)

Houlgate (2013, pp.60-61) explica que esto es lo que hace que el universal incondicionado sea tan contradictorio, ya que los momentos de la fuerza aun pasando a ser lo otro (su opuesto), no pueden perder su autonomía. Por esta razón es que el entendimiento debe encontrar una diferencia real entre la exteriorización de la fuerza y la fuerza propiamente tal. Pero si ambos momentos son independientes, la exteriorización de la fuerza debe ser causada (solicitada) por algo distinto de la fuerza propiamente tal, pero solo la fuerza propiamente tal es adecuada para exteriorizarse. Esto lo que Hegel va a explicar a continuación sobre la relación entre la fuerza solicitada y solicitante.

El tomar los momentos de la fuerza como autónomos, quiere decir tomarlos como sustancias, o sea bajo el carácter de *uno*. Con lo cual, la exteriorización de la fuerza en las materias autónomas aparece como algo que se le añade o que *solicita* a la fuerza. Pero como es necesario que la fuerza se exteriorice, aquel ser que le viene añadido está en realidad en sí misma. Por lo cual pasaríamos a considerar a la fuerza como el *medio* de las materias. Pero la fuerza también tiene de forma esencial el ser *uno*, por lo que estas materias han de quedar *canceladas*. La fuerza como *medio*, tiene su esencia en lo otro de sí (en lo *uno*), y ésta esencia suprime su *exteriorización*, con ello el ser *uno* desaparece como siendo el mismo eso otro (como siendo el medio).

Aquello que solicita a la fuerza es, en sí mismo, fuerza, y por ende se compone del mismo movimiento que hemos visto. Ahora tenemos dos fuerzas: la *solicitada* y la *solicitante*.

¹⁶ Según Stern (2002, p.61) en esto se apoyaría el científico para sustentar su concepción del mundo, ya que la fuerza por su carácter desapareciente, no es algo que podamos captar por la experiencia sensorial.

Esta última la hemos tomado como *medio universal*, pero en cuanto que es fuerza, tiene esencialmente ambos momentos, es decir, es *medio universal* en cuanto que es *solicitada* para serlo, solo así puede solicitar el retorno de la fuerza. De tal modo, que la diferencia entre ambas fuerzas es una alternancia de las determinidades de una por la otra:

La fuerza en su autonomía deja de ser autónoma y se expresa a sí misma, pero al hacerlo se retira de inmediato a sí misma de nuevo. Además, cada fuerza sólo se expresa en la medida en que es solicitada a hacerlo por la otra fuerza. Ni la fuerza, por lo tanto, es simplemente ella misma, sino que cada una es solo a través de la ayuda de la otra. (Houlgate, 2013, p.62; trad. propia)

Este constante tránsito de una por la otra es lo que Hegel va a llamar como “juego de las fuerzas”. El juego de las fuerzas consiste en que cada una viene determinada de modo contrapuesto por la otra. Así, por ejemplo, la *fuerza solicitante* es puesta como *medio universal*, y la *fuerza solicitada* como *fuerza propiamente tal*. Para que esto sea posible es necesario que la segunda solicite a la primera, esto es, que la fuerza propia determine a la primera como *medio universal*, con lo cual se anula su carácter de fuerza solicitante. Así en realidad, la determinidad de cada extremo siempre ha estado puesta por el otro:

Así, pues, cada fuerza ha de presuponer otra fuerza y está presupuesta por ella. El juego de las fuerzas [...] es, por tanto, una relación recíproca tal que lo que subsiste en el intercambio perpetuo de las determinaciones es únicamente el pensamiento de ese juego. (Hyppolite, 1974, p.113)

El concepto de fuerza se vuelve real mediante su duplicación en dos fuerzas. Como hemos visto su ser consiste en ser puesta por la otra, lo cual hemos llamado como *desaparecer*. Hay que tener claro que estos extremos no son puntos fijos que compartan una propiedad en su centro, sino que son esencialmente en el contacto en su centro, porque en el centro es donde radica su *ser para sí*, el ser *solicitada* y *solicitante*. Por ello cada extremo es mediante el otro en el desaparecer del otro. Los extremos no tienen sustancia propia, la

fuerza se mantiene en su actividad. La fuerza real se manifiesta en su exteriorización, la cual es a su vez su *cancelación*. Por ello no hay que perder de vista que aunque para el entendimiento se trata de dos fuerzas, en realidad en el concepto es una sola fuerza:

El *concepto* de fuerza se mantiene más bien como *la esencia* en su *realidad* misma; la *fuerza* como *real* sólo es pura y simplemente en la *exteriorización*, que no es, al mismo tiempo, otra cosa que un superarse a sí misma. (Hegel, 1998, p.88)

Así pues en la experiencia de la conciencia, tenemos dos universales de la fuerza. El primero es el (primer) concepto de ella, en que se toma la fuerza como sustancia, pero que resulta caer en el mutuo tránsito de las determinidades, y en que los momentos de la fuerza se funden en la unidad que es el (segundo) concepto¹⁷ de la fuerza. El (segundo) concepto de la fuerza es el segundo universal, que como bien explica Dri, se hace real al perder su realidad: *“La contraposición aquí está entre realizarse verbo -Realisierung- y realidad como sustantivo. La fuerza como sustantivo, como ente fijo, desaparece, se pierde en el realizarse, en el verbo.”* (Dri, 2006, p. 114). Este segundo universal es la verdadera esencia de la fuerza, y es lo que Hegel va a pasar a considerar como: *“[...] lo interior de las cosas como interior, que es lo mismo que el concepto como concepto.”* (Hegel, 1998, p.88). Aquí Hegel empieza a mostrar la dificultad que nos acarrea esta concepción, por cuanto nos alejamos de la ontología de sentido común, la verdad de las cosas empieza a quedar como un interior vacío o un más allá lejano (Stern, 2002, p.62). Pero al mismo tiempo ya nos adelanta la solución, al mencionar la estructura del concepto (que es la autoconciencia).

Houlgate (2013, pp.63-64) explica que en el *juego de las fuerzas*, la diferencia entre una y otra fuerza se socava, debido a su mutuo intercambio. Lo que da como resultado una nueva unidad de la fuerza:

¹⁷ No es el mismo concepto de fuerza del que habíamos partido, ahora es el concepto de fuerza real, como interior de las cosas.

La unidad en el *concepto* de fuerza es una unidad *de* momentos diferentes; Por el contrario, la unidad que surge a través del juego de fuerzas es aquella en la que la verdadera diferencia desaparece por completo. Tal unidad es así la *negación* completa de la diferencia real y la independencia. (Houlgate, 2013, p.64; trad. propia)

Houlgate añade que esta negación de la diferencia no puede expresarse en el *juego de las fuerzas*, ya que dicho juego es la interacción de fuerzas que, al menos en principio, son realmente diferentes, por lo cual la unidad de la fuerza deberá recaer en algo distinto del juego de fuerzas, es decir, el entendimiento deberá apuntar a un “más allá”. Este es el “interior” de las cosas.

Resulta ahora que el ser de las cosas es el *interior* o es concepto. La conciencia considerada como entendimiento, mira el interior de las cosas a través del *juego de las fuerzas*, el cual, en tanto *desapareciente*, es considerado como fenómeno, que es un todo de apariencia (es el todo del *juego de fuerzas*), por el cual se presentan a la conciencia los seres de la percepción tal como son en sí (contradictorios). Este *juego de las fuerzas* es lo negativo desarrollado, cuya verdad es lo positivo, lo universal (la cosa en sí). A partir de esta negatividad de los seres, la conciencia es *reflectida en sí*, como siendo ella lo verdadero, pero como se trata de una conciencia (y no de una autoconciencia) mantiene la distinción entre sujeto y objeto, y convierte esa verdad en un interior objetual, que se presenta como un extremo frente a ella. El *ser para sí* del objeto es considerado como parte de la negatividad del fenómeno en cuanto objeto. La conciencia aún no se ha dado cuenta que el *interior* de la cosa (que es concepto para ella) es su propio *ser para sí*. En este interior es donde lo universal absoluto queda libre de la contraposición que veníamos viendo entre lo universal y lo individual, y se le aparece al entendimiento como un mundo suprasensible, el verdadero mundo de lo estable y permanente.

Ahora Hegel va a examinar el silogismo compuesto por el interior y el entendimiento, y que tiene al fenómeno (el juego de las fuerzas) como término medio.

El interior es considerado como un más allá, se ha supuesto que la razón no tiene la capacidad de acceder al interior de las cosas. Esto ha ocurrido porque el mundo suprasensible al ser el más allá de la conciencia está vacío. Aquí Hegel nos adelanta parte de la conclusión. Si en verdad el interior fuera inaccesible, tendríamos que tomar por verdadero al fenómeno, que sabemos que no es verdadero. Pero ese interior nos ha surgido por la mediación del fenómeno, es decir, es el fenómeno el que llena el interior de las cosas. Por ello lo que se ha llamado como suprasensible, es lo sensible considerado en su verdad como fenómeno, lo cual como hemos visto no debe confundirse con la certeza sensible ni la percepción, porque el fenómeno es el mundo del saber sensible, no en su estar ahí, sino en su cancelación como *interior* de las cosas. Cuando se dice que el fenómeno no es lo suprasensible, se está entendiendo por fenómeno el mundo sensible en su irrealidad.

La relación del *juego de las fuerzas* con el interior es su movimiento por el cual, dicho interior se llena para el entendimiento, como hemos visto, lo verdadero para el entendimiento es lo interior, pero lo inmediato para el entendimiento es el *juego de las fuerzas*, que en cuanto inmediato se presenta con el carácter simple de lo *interior*. También vimos que la diferencia en la forma entre lo solicitante y lo solicitado es en realidad el absoluto intercambio de determinidades. Al desaparecer esta diferencia, desaparecen las diferencias de las fuerzas particulares, lo único que tenemos, a lo cual se reducen todas las diferencias, es la diferencia en cuanto universal, y esta es la *ley* de la fuerza, que es el juego de las fuerzas en cuanto simple:

Lo que acaba de afirmar Hegel es que, dado que el juego de fuerzas es un puro juego, o un puro cambio, es diferencia universal. El entendimiento hace el salto del puro cambio o de la pura diferencia entre fuerzas, a la diferencia universal. La diferencia universal es lo simple en el juego de fuerzas. Esto ya parece más claro. De aquí a la ley de la fuerza el paso es inmediato. La ley es lo simple. (Dri, 2006, pp.122-123)

Stern (2002, pp.62-63) añade que dado que la ontología científica ha clausurado nuestro conocimiento sensorial, resulta difícil justificar nuestro acceso al mundo suprasensible, por lo cual su salida es convertir dicho mundo en un reino de leyes, y hacer coincidir las leyes de ese mundo con las leyes naturales. Por su parte, Houlgate (2013, p.68) afirma que la ley es la relación constante entre elementos diferentes, y en este sentido, la ley es lógicamente necesaria para el entendimiento, porque de esta manera es que el interior puede ser lo que es (apariencia en su verdad), y a su vez, el interior se puede expresar en el *juego de las fuerzas* (como siendo lo invariable de lo variable). Esto es lo que Hegel va a explicar a continuación.

El fenómeno por su relación de mediación, se convierte en esta ley de la fuerza. El interior comienza siendo lo *en sí* universal (simple) y como ha de ser llenado por el fenómeno también es diferencia universal, pero al estar asumida en el interior es una diferencia “apaciguada” convertida en igual a sí misma, el cambio se convierte en ley del cambio, la diferencia se expresa en la ley como la imagen constante del fenómeno. Esto se puede entender en el sentido de que el mundo sensible que tiene en sí el cambio expresa el contenido de la ley, el cual en su quietud le otorga una forma constante al fenómeno. Pero lo que Hegel va a mostrar es la inadecuación de este punto de vista, debido a la contingencia de las leyes (Hyppolite, 1974, p.117).

El mundo suprasensible es un reino de leyes, el cual es la verdad del entendimiento, pero una verdad que aún le falta ser rellenada por el fenómeno. La ley se presenta en el fenómeno, pero no es todo el fenómeno, por ello le queda una parte que no está en el interior, ya que como sabemos, lo que caracteriza al mundo sensible es el cambio incesante. Houlgate (2013, p.69) explica que como la ley es la verdad de la apariencia, debe expresar este cambio, lo que nos da como resultado una multiplicidad de leyes. Pero esto contradice el principio del entendimiento, según el cual lo interior es algo simple, es unidad universal, por lo que la pluralidad de leyes tiene que coincidir en una. Así, por ejemplo, la ley de la caída libre y la ley del movimiento de los planetas, han sido unidas en una sola ley. Hyppolite expresa el problema en forma de pregunta: “¿para alcanzar la

unidad habrá que renunciar a la diferencia en tanto que verdadera diferencia cualitativa, o bien renunciar a la unidad para no perder esa diferencia?” (1974, p.118).

Esta ley universal omite la determinidad de las leyes, pero igualmente el entendimiento va a unificar las leyes particulares en esta ley universal. Lo que tiene de especial esta ley universal es que expresa como contenido el concepto de ley, a saber, que todo tiene diferencia. Houlgate (2013, pp.70-71) explica que esto quiere decir que esta ley universal además de su contenido específico (en el ejemplo dado por Hegel es la ley de gravitación universal) expresa la idea de que todo es conforme a la ley o que todo es legiforme. Por lo cual el entendimiento adquiere una comprensión del *interior*, como siendo la legalidad de las cosas. Esto tiene como consecuencia que el concepto de ley va *más allá* de la ley como tal, porque el entendimiento comprende el *interior* como siendo esta *unidad simple* de las diferencias que no están presentes en dicha unidad (porque como dijimos la determinidad de las leyes particulares va asociada a su multiplicidad y no a la unidad). Esta unidad simple es el fundamento de la ley y por ende es lo que la hace necesaria. Por eso lo que debemos buscar ahora es esta necesidad interna de la ley. Tengamos en cuenta que si la ley expresa la diferencia, al hablar de necesidad interna buscaremos la diferencia en sí.¹⁸

La ley se presenta de dos maneras, como ley donde las diferencias son momentos autónomos, y la ley en su forma de haber retornado a sí misma, la cual puede ser llamada fuerza, pero en el sentido del concepto de fuerza, como fuerza general. Hegel recurre al ejemplo de la electricidad, donde la simple electricidad es la fuerza, pero en la ley se da la diferencia como electricidad positiva y electricidad negativa. La electricidad no es la diferencia en sí, por ello se dice que la electricidad tiene la ley de expresarse de tal modo, tiene la propiedad de exteriorizarse de esa manera. Esta propiedad es esencial a la electricidad, es necesaria. Pero necesidad es una palabra vacía, porque sería como decir que la electricidad tiene que duplicarse porque tiene que hacerlo. De todas maneras, una

¹⁸ Hyppolite (1974, pp.118-119) menciona que el problema que Hegel va a examinar a continuación es el mismo que Hume estudia como el problema de la conexión necesaria. Adelantando la solución, Hegel mostrará que cada cosa deberá ser considerada como infinita, es decir, como negatividad autorreferida, como sujeto.

vez que está dada la electricidad positiva, es en sí necesaria, la electricidad negativa, porque lo positivo solo lo es en relación a un negativo. Pero resulta:

[...] que la electricidad en cuanto tal se divida así no es en sí lo necesario; como *simple fuerza*, la electricidad es indiferente con respecto a su ley de ser como positiva y negativa; y si llamamos a lo necesario, su concepto y a esto, a la ley, empero, su ser, entonces su concepto es indiferente con respecto a su ser; la electricidad sólo *tiene* esta propiedad: lo que cabalmente significa que *ella* no le es *en sí* necesaria (Hegel, 1998, p.94)

Distinto es el caso cuando consideramos que esto es parte de la definición de electricidad, o que constituye su concepto y esencia. Sin embargo, esto no es posible, porque se estaría igualando su ser a su existencia, como ocurre en el argumento ontológico, en el que se presupone que la existencia viene incluida en el concepto. Pero resulta que es claro que no contiene la necesidad de su existencia, ya que la electricidad existe porque se la encuentra, o sea es contingente, o porque su necesidad viene dada por fuerzas, por lo cual su necesidad sería externa. Si este fuera el caso, llegamos nuevamente al ser mediante otro, a la pluralidad de leyes determinadas, a la necesidad vacía. “[...] *no da respuesta a la pregunta de por qué estas leyes se obtienen, cuando parece que el universo podría haber obedecido otras leyes.*” (Stern, 2002, p.63; trad. propia).

Otro ejemplo que menciona Hegel es el movimiento de caída, en el cual la gravedad obedece a la ley que relaciona el espacio y el tiempo recorrido, como raíz y cuadrado. Aquí la indiferencia está expresada en la ley del movimiento, según la cual es necesario que el movimiento se divida en espacio y tiempo, los cuales son indiferentes entre sí. Suponemos que hay una necesidad de división, pero resulta ser una falsa necesidad porque sus partes al ser indiferentes, vienen siendo ya como entes autónomos, y el movimiento es solo una relación superficial entre ellas.

En ambos casos la diferencia no es *en sí misma*, porque o bien la fuerza es lo universal indiferente a la división de la ley, o las diferencias como partes de la ley son indiferentes las unas respecto de las otras:

Parece que las leyes del Entendimiento no nos llevan mucho más allá de la "apariencia" y así nos quedamos con el mundo de las fuerzas como un misterioso "más allá". Así, mientras que el entendimiento comenzó con una concepción de las fuerzas y leyes como universales subyacentes a los objetos particulares tal como se nos aparecen, ahora ve que sin la particularidad de los fenómenos empíricos, no habría contenido en nuestra plática de leyes generales; su pretensión de haber establecido la prioridad de la universalidad sobre la particularidad a este respecto ha resultado, por tanto, inestable. (Stern, 2002, p.63; trad. propia)

Pero Hegel va a buscar una salida a este problema. Así pues, resulta que el entendimiento sí tiene el concepto de la *diferencia en sí*. Ya que la ley es lo interior (lo en-sí) y dentro de ese interior la ley es a la vez lo distinto y diverso. Esta diferencia que está puesta en el entendimiento deberá caer en la cosa, con ello el entendimiento expresa su interna necesidad de la diferencia en sí, y que reconoce al señalar que no es una diferencia de la cosa:

Esta necesidad, que sólo radica en las palabras, es, de este modo, la descripción de los momentos que forman el ciclo de dicha necesidad; se los distingue, evidentemente, pero al mismo tiempo, superada; este movimiento se llama explicación (Hegel, 1998, p.96)

En otras palabras, tenemos una ley de la cual se distingue su universal en sí (su fundamento) como fuerza, para luego negar dicha fuerza como siendo una diferencia que no es ninguna, sino que tal fundamento no es otro que la propia ley. Así por ejemplo un relámpago es aprehendido como universal, por ser instancia de un universal, y se expresa como ley de la electricidad. La explicación condensa la ley en la fuerza, tomando la fuerza

como esencia de la ley. La fuerza estaría hecha de modo que al exteriorizarse produce electricidades contrapuestas, que desaparecen mutuamente, es decir, que la fuerza tiene las mismas características de la ley. No hay diferencia entre la ley y la fuerza, ambas tienen el mismo contenido y la misma hechura. Y con ello nuevamente se suprime la diferencia de la cosa misma. “*El entendimiento piensa un mismo objeto dos veces, una vez como ley y una vez como fuerza.*” (Houlgate, 2013, p.74, trad. propia).

Entonces el entendimiento deberá tomar al objeto en su quieta unidad, y asumir el movimiento en sí mismo. El movimiento es un *explicar* que no explica nada, es una mera repetición. Al examinar este movimiento del entendimiento, vemos lo que nos faltaba en la ley: el cambio absoluto, porque él es lo contrario de sí mismo, ya que pone una diferencia que él mismo cancela. El cambio es lo que habíamos visto en el *juego de las fuerzas*. Tenemos aquí también la unidad, que viene a consistir en este movimiento de poner una diferencia y cancelarla. Con la *explicación (logos)*, el cambio que en el *juego de las fuerzas* había quedado en el exterior, en el fenómeno, penetra ahora en el mundo suprasensible. La conciencia ha pasado del *interior* al *entendimiento*, en el cual tiene lugar el cambio.

Resulta ahora que al considerar al entendimiento como *interior* de las cosas, el cambio pasa a ser *ley del interior*:

El entendimiento *experimenta*, pues, que es *ley del fenómeno mismo* el que lleguen a ser diferencias que no son tales o el que cosas *homónimas* se *repelan* de sí mismas; lo mismo que el que las diferencias son solamente aquellas que no lo son en verdad y que se superan o que las cosas *no homónimas* se atraigan (Hegel, 1998, p. 97)

Tenemos entonces, una segunda ley que se contrapone a lo que veníamos considerando como ley (a la constancia de la diferencia). A la representación se le presenta el concepto con la exigencia de que el pensamiento ponga juntas ambas leyes. Esta segunda ley la obtuvimos en el *juego de las fuerzas*, como aquel homónimo que se descompone en la

contradicción, aquella diferencia autónoma, que luego se revela como no siendo ninguna diferencia (lo solicitado y solicitante). Esta diferencia se presenta ahora como diferencia de la cosa misma.

Por esta segunda ley el mundo suprasensible se convierte en lo contrario. Si antes decíamos que la ley era lo que permanecía constante, ahora sabemos que lo igual a sí mismo y la diferencia se truecan en su contrario, y es solo mediante esta determinación, como la diferencia es diferencia interna, o diferencia en sí misma. Este segundo mundo suprasensible es el “mundo del revés” o mundo invertido, como resultado de la expulsión del mundo suprasensible de sí mismo. En este segundo mundo, el interior es el fenómeno. El primer mundo suprasensible era la elevación del mundo sensible a la universalidad, mundo sensible que se reservaba el principio del cambio y que el mundo suprasensible de la cosa en sí, carecía. Ahora el reino de leyes ha obtenido el cambio por medio del segundo mundo suprasensible. El segundo mundo tiene al primero fuera de sí, entonces el primero sería el fenómeno, y el segundo el *para sí*, el interior. Pero resulta que esta distinción entre interior y exterior, no debe entenderse como sustancias separadas, porque lo homónimo que se expulsa es también lo heterónimo que se atrae; de lo contrario el entendimiento volvería a caer en el intento de fijar los extremos. *“No hay dos mundos. Hay uno solo. De hecho, no hay tres mundos. Hay uno solo que está invertido en sí mismo, que es en sí mismo contradictorio.”* (Dri, 2006, p.131).

El llamado que hace Hegel es que el entendimiento debe pensar la contradicción. Lo contrapuesto no es un otro que esté puesto delante, sino que está puesto en el mismo. El mundo suprasensible es para sí mismo su mundo invertido. Solo así puede ser diferencia interna o “infinitud”: *“Lo infinito consiste precisamente en tener en sí mismo su otro, en ser él mismo y su otro. Es la negación de la negación.”* (Dri, 2006, p. 135).

Por medio de la *infinitud* es que hemos llegado a la necesidad de la ley (como diferencia en sí misma). Hegel resume el resultado de lo visto hasta ahora: considerando que lo simple de la ley es la infinitud quiere decir que: A) La ley es un homónimo que se repele. La fuerza simple se duplica y es gracias a ello, que es la ley. B) Lo duplicado, que son las

partes representadas en la ley, se presentan como algo subsistente, las cuales al ser consideradas sin el concepto de lo interior, son el espacio y el tiempo o la distancia y la velocidad, siendo indiferentes y sin necesidad entre ellos. C) Pero por el concepto de diferencia en sí, son diferencias que no son diferencias ningunas. Su ser o su subsistencia consiste en cancelarse mutuamente en la unidad.

Hegel explica que la infinitud simple o concepto absoluto se debe considerar como la esencia de la vida, la cual no se interrumpe por ninguna diferencia, porque ella es todas las diferencias. La infinitud es igual a sí misma porque las diferencias son tautológicas, es una esencia que se refiere solo a sí misma, pero la referencia es un versar sobre otro, por lo que la referencia es la disociación, es decir que la igualdad consigo misma implica su diferencia interna. Los disociados son *en y para sí*, un contrario de lo otro que viene expresado en sí mismo, cada uno es el contrario de sí. Que lo igual se disocia implica que se suprime y supera esa disociación. La unidad es un momento de la disociación, es la abstracción de la simplicidad que se opone a la diferencia, y siendo abstracción (siendo uno de los lados de la contraposición) queda en evidencia que es ella el disociar mismo. La disociación y el convertirse algo *en igual a-sí-mismo* son el movimiento de la cancelación de sí mismas. Si lo igual a sí mismo es una abstracción, está ya disociado, y su disociación es la cancelación de su *ser-disociado*, lo que se convierte *en-igual-a-sí-mismo* no tiene más remedio que convertirse en algo disociado. La infinitud es el universal que hemos perseguido desde el primer capítulo:

La infinitud o esta inquietud absoluta del puro moverse a sí misma, según lo cual lo determinado de algún modo, por ejemplo, como ser, es más bien lo contrario de esta determinabilidad, es, ciertamente, el alma de todo el recorrido anterior [...] (Hegel, 1998, p.102)

Lo que hemos visto hasta ahora es que en un principio la *fuerza* aparecía como el universal incondicionado que buscábamos, pero la unidad de la fuerza se vino abajo por la separación entre la apariencia y el mundo interior. Luego esta unidad ha sido restablecida

con la ley del mundo invertido, y dicha ley al ser la unidad de su opuesto, es comprendida como infinitud (Houlgate, 2013, p.79).

Ya desde el comienzo el *juego de las fuerzas* dejaba entrever la *infinitud*, pero es con la *explicación* (logos), por la cual llegamos a la libre infinitud en el interior, en la que la conciencia se nos revela como siendo ella esa infinitud, es decir, como siendo autoconciencia. Esto es así porque:

La explicación muestra la estructura del infinito, porque es el movimiento de trazar una distinción entre la fuerza y la ley, y luego socavarla de nuevo declarando que la fuerza tiene el mismo contenido que su ley. (Houlgate, 2013, p.80, trad. propia)

Así pues, la *explicación* es la descripción de la autoconciencia. El entendimiento cancela las diferencias de la ley y las reúne en la unidad de la fuerza. Esta unidad es también un disociar, ya que la unidad se logra introduciendo una nueva diferencia entre la ley y la fuerza, la cual es nuevamente cancelada por el entendimiento haciéndolas coincidir nuevamente. Este movimiento es la necesidad del entendimiento, pero aun sin considerar al propio movimiento como su objeto, sino los momentos del movimiento. Por ello, en la explicación la conciencia siente una gran satisfacción porque no hace otra cosa que conversar consigo misma (diá-logos). La conciencia disfruta de ella misma, aunque crea que está tratando con otra cosa.

Luego vimos que en la ley contrapuesta o diferencia interior, la infinitud es el objeto del entendimiento, pero nuevamente se equivoca al repartir la diferencia en sí (homónimo y heterónimo), entre dos mundos sustanciales. El movimiento es simplemente algo que sucede, algo que se da en estos mundos y que el entendimiento se limita a experimentar. “Para nosotros” la exposición del concepto de infinitud es algo que pertenece a la ciencia. Mientras que para la conciencia, la infinitud es una nueva figura de la conciencia, en la cual aún no se reconoce.

Al ver al concepto como objeto, es una conciencia de la diferencia que es inmediatamente cancelada, al ser ella *para sí*, distingue lo no distinto, yo me distingo de mí mismo y con ello resulta que no es algo distinto. Ya podemos darnos cuenta que la conciencia de un objeto en general (de un otro), tiene la estructura de la autoconciencia. Esta es la verdad de las figuras de conciencia, vistas anteriormente, que no hay objeto posible sin autoconciencia. Pero en el punto en el que nos encontramos la conciencia aún no ha hecho experiencia de esta verdad, esta verdad es “para nosotros”.

El entendimiento ha hecho experiencia de que el interior del fenómeno es el fenómeno mismo considerado como juego de las fuerzas, en la universalidad de su movimiento, el cual es a su vez el propio entendimiento. Recordemos que teníamos, dos extremos, el interior y el de la conciencia que mira ese interior, cuyo término medio era el fenómeno. Pero ahora ambos extremos han llegado a fundirse, han desaparecido los extremos y su término medio:

Y se ve que detrás del llamado telón, que debe cubrir el interior, no hay nada que ver, a menos que penetremos nosotros mismos tras él, tanto para ver, como para que haya detrás algo que pueda ser visto. (Hegel, 1998, p.104)

Conclusión

Como dijimos en un comienzo, Hegel se había propuesto demostrar algo que los filósofos anteriores a él ya había afirmado: que la conciencia es toda la realidad. Para no quedar en un mal idealismo que se limita a afirmar una certeza, hemos visto el recorrido de la conciencia, que partiendo de la certeza del ser sensible, se le escapaba lo particular y terminaba expresando lo universal, y que dicho universal considerado, como el nuevo objeto de la conciencia, terminaba nuevamente cayendo en las contradicciones, entre la singularidad y la universalidad. No obstante, mediante la noción de negación determinada y la idea de *cancelación*, las contradicciones que sucesivamente fuimos observando en la conciencia, fueron siendo superadas y dando lugar a nuevas figuras de conciencia. Así, partiendo de una inadecuada concepción del universal, llegamos hasta el universal incondicionado, el cual, pasando por la fuerza, llegamos a identificar con la infinitud, que es aquella diferencia que es toda diferencia, que es negatividad absoluta.

También hemos visto la importancia que Platón tuvo en el pensamiento hegeliano, que aunque como es usual en Hegel, no aparezca mencionado de manera explícita, sí hemos podido ver que buena parte de la idea hegeliana de negación determinada, que mencionamos más arriba, depende de la demostración de la existencia del no-ser, que Hegel está dando por supuesta. Lo mismo ocurre, con la manera en que Hegel estaría siguiendo la estructura del *Teeteto* con las formas del saber: *aisthesis* (certeza sensible), *doxa* (percepción) y *dianoia* (entendimiento). Aunque desde luego de una manera original a su propio sistema.

Asimismo, queda patente la importancia del *logos*, que desde el primer capítulo aparece con respecto a la “veracidad” del lenguaje, y que luego se muestra en toda su dimensión con la idea de la *explicación*, gracias a la cual el mundo suprasensible que aparecía como vacío ha podido ser llenado por el fenómeno. La idea de la infinitud como negatividad, unida a la explicación, como siendo esa negatividad, nos remite en definitiva a la autoconciencia (como diá-logos), que es la efectúa todo este intrincado movimiento, para finalmente darse alcance.

Bibliografía

- Dri, R. (2006). La fenomenología del espíritu de Hegel: Intersubjetividad y reino de la verdad. Editorial Biblos, Buenos Aires, Argentina.
- Hegel (1998). Fenomenología del Espíritu (W. Roces trad.) Fondo de Cultura Económica, México.
- Hegel (1995). Lecciones sobre Historia de la Filosofía (W. Roces trad.) Fondo de Cultura Económica, México.
- Hegel (2005). Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas. (Valls Plana trad.). Alianza Editorial, Madrid, España.
- Hegel (2009). Fenomenología del Espíritu (Manuel Jiménez trad.). Pre-textos, Valencia, España.
- Hegel (2010). Fenomenología del Espíritu (Antonio Gómez trad.). Abada Editores, Madrid, España.
- Houlgate, S. (2013). A Reader's Guide Hegel's Phenomenology of Spirit. Bloomsbury Academic, London, UK.
- Hyppolite, J. (1974). Génesis y estructura de la "fenomenología del espíritu" de Hegel. Ediciones Península, Barcelona, España.
- Magee, G. (2010). The Hegel Dictionary. Continuum, New York, USA.
- Platón (2008). Diálogos. Gredos, Madrid, España.
- Pinkard, T. (2002). Hegel. Acento Editorial, Madrid, España.
- Stern, R. (2002). Routledge Philosophy GuideBook to Hegel and the Phenomenology of Spirit. Routledge, London, UK.
- Taylor, Ch. (2010). Hegel. Anthropos Editorial, Barcelona, España.