

Hacia una Lógica de la Consciencia y su Transformación, entre *La Fenomenología* y *La Lógica de Hegel*

Trabajo de grado para optar al título de:

Licenciado en filosofía

Modalidad:

Trabajo monográfico

Presentado por:

Nicolás Santiago López Cubillos

Director:

José Fernando Forero Pineda

Universidad Pedagógica Nacional

Facultad de Humanidades

Departamento de Ciencias Sociales

Licenciatura en Filosofía

Bogotá D.C.

2024

Índice

Introducción	3
I.....	8
La Consciencia en Hegel como Movimiento del Espíritu.....	8
La Introducción de la Fenomenología como Introducción al Concepto.....	9
Primeros Momentos de la Consciencia.....	15
De la Consciencia a la Autoconsciencia.....	20
El Lugar del Saber Absoluto ante la Consciencia.....	23
El Movimiento de la Consciencia en Miras de la Lógica.....	25
II.....	30
Lógica de la Consciencia y Lógica de la Realidad	30
Recontextualización	30
El Argumento de la Consciencia en la <i>Doctrina de la Esencia</i>	34
<i>Del Saber Absoluto hacia la Consciencia</i>	34
<i>De la Conciencia a la Realidad Efectiva</i>	37
<i>La Realidad Efectiva y la Negatividad, como Movimiento del Sistema</i>	39
El Concepto General de la Lógica y el Movimiento de Reflexión.....	41
<i>La Introducción de la Lógica</i>	41
<i>Sobre la Doctrina de la Esencia</i>	44
<i>El Movimiento de Reflexión</i>	45
Consciencia y Realidad	48
<i>Del Problema de la Escisión Formal hacia los Modos de la Realidad</i>	48
<i>Los Modos como Modos de Unidad entre Pensamiento y Realidad</i>	50
<i>Los Modos de la Realidad en las Figuras de Consciencia y la Realidad Absoluta</i>	53
<i>¿La Consciencia Extrínseca y la Consciencia Real?</i>	57
Conclusión	64
Referencias bibliográficas	67
Anexo.....	70
Apéndice 1	70
Apéndice 2	83

Introducción

Aclaración de procedimiento

Hegel enseña filosofía de múltiples maneras, aunque su discurso suele eclipsarse por su complejidad y los prejuicios hacia ella. Un valioso aprendizaje es la organización en la exposición filosófica: al respecto, una introducción nunca es imparcial o inocente. Aunque se elabore antes de concluir el documento, debe revisarse y reelaborarse una vez conocido el conjunto para dar orden a lo que se encontró en la investigación y completar el sentido de lo escrito con precisión y amplitud. En este trabajo, la precisión se refleja en el cuerpo de la monografía, y la amplitud en el anexo. El contenido del anexo no es indispensable, pero sí pertinente. En la medida en que esta investigación aborda la consciencia, generando tensión con otras corrientes reconocidas sobre el mismo tema. Además, en los últimos apartados se ubica un hallazgo de la conclusión, que conecta con la modalidad dentro de la lógica, desde la tradición aristotélica y su vertiente medieval, hasta la lógica modal moderna y la posterior al giro lingüístico. El anexo (estado de la cuestión) no es imprescindible para formular, leer o comprender la tesis, pero respalda la discusión académica y divulga el contexto de la investigación, para las personas interesadas en explorarlo de manera complementaria. Se divide en dos apéndices: uno sobre consciencia y otro sobre modalidad, y presenta propedéuticamente perspectivas filosóficas que entran en diálogo sobre el abordaje del problema en el sistema negativo de la realidad, expuesto por Hegel.

Estudio introductorio

La filosofía elaborada por Hegel está permanentemente impulsada por el objetivo de lograr un sistema para la comprensión del pensamiento y la realidad conjuntamente, que a su vez concretara un terreno sólido para el pensamiento filosófico y la consecuente realización de ese pensamiento como ciencias filosóficas. Este sistema tuvo varias elaboraciones, e incluso dentro de la lectura experta hay perspectivas que afirman que cada exposición del sistema da por resultado la elaboración de obras que son autónomas entre sí. Podemos decir que este interés del filósofo tuvo 4 grandes momentos de aparición: el de los *Esbozos Del Sistema* (del periodo de Jena); el de la *Fenomenología Del Espíritu* (1807), el de la *Ciencia De La Lógica* (1812-tomo I y 1816-tomo II) y el de la *Enciclopedia De Las Ciencias Filosóficas* (1817), versión formativa del sistema elaborada como síntesis de las tres grandes ciencias filosóficas: ciencia de la lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu. Ha sido motivo de discusión en la recepción del filósofo definir cuál es la conexión entre estas obras, a propósito de la elaboración del sistema. En este trabajo nos

concentramos particularmente en considerar una conexión entre la *Fenomenología* y la *Lógica*, de entrada, nos hallamos ante la existencia problemática de varias posturas en la lectura hegeliana, entre las cuales se afirman como proyectos independientes los que realiza cada obra, y que por tanto estas obras deben ser leídas desde tal independencia.¹ Si bien la postura que acá se elabora concuerda con la autonomía de cada una de esas obras en tanto son sustentables desde sí mismas, suscribe también la continuidad entre las obras de Hegel, y cierta insuficiencia en miras del sistema, pues el mismo es transversal a su *corpus*, pero se concreta y expone su realización plena en la *Ciencia de la Lógica*. Incluso, vale de nuevo la alusión a la *Enciclopedia* como pista de ello, donde se ubica la *Fenomenología*, en la tercera y última sección, partiendo de la *Lógica* en la primera sección, y pasando por la *Filosofía de la Naturaleza*, en la segunda. Claro está, que aludir a esta división de la *Enciclopedia* como prueba de esta continuidad es un argumento distante de lo que se elabora en este documento. No ignoramos que cada una de esas obras contiene una complejidad tal que vuelve imposible su abordaje en una tesis de pregrado. Sin embargo, el prudente abandono de mostrar una conexión estrecha entre los momentos de cada obra, lleva a decidir que el objetivo principal de esta investigación se enfoca exponer un punto específico de conexión posible, entre *Fenomenología* y *Lógica*: el movimiento de la consciencia y la objetividad de su realización en la realidad efectiva. O, visto desde el cuestionamiento, considerar cuál es la base lógica de la consciencia como punto de conexión posible entre las dos obras.

El objetivo de investigación planteado tiene varias implicaciones en su elaboración, que se irán presentando a lo largo del documento. Inicialmente hay que destacar un aspecto relevante para comprender el problema que aborda el estudio. Por un lado, tenemos una dificultad en la recepción de la *Fenomenología* relativa a la lógica que está implícita allí; y otra, en la *Lógica*, respecto a la presencia de la *Fenomenología* en esta obra, que expone el sistema de la realidad y el pensamiento como un organismo de negatividad. Sin embargo, aun con la dificultad manifiesta de

¹ En general se reconocen tres perspectivas, presentadas por Forero (2019, *cf.* pp. 218-219) en el pie de página 32. Una sostiene que la *Fenomenología* tiene una lógica propia y autónoma, la especulativa; otra, afirma que los *Esbozos del sistema* elaboran la primera versión de esa lógica especulativa, y en ese sentido están presentes en la *Fenomenología*, a través de la misma negatividad entre unidad inmediata y diferencia, este perfilamiento de la lógica de *La fenomenología* en *Los esbozos* es la postura que sustenta y suscribe el autor de *Filosofía y Negatividad* (2019); y, una última, que considera que la *Fenomenología* es una apertura, iniciación o introducción de la *Ciencia de la Lógica*, teniendo en cuenta que el sistema de unidad negativa entre pensamiento y realidad es realizado en la *Lógica*. Forero recuerda que existe una dificultad en esta última postura, referida al lugar la *Fenomenología* en una obra que le es posterior, dificultad que afronta el presente trabajo.

varias posturas en esa recepción, no encontramos allí un impedimento. Cada una de esas posturas puede explorarse y sustentarse, mientras más se haga mejor, hasta que el impulso de cada interpretación se agote o se realice. Lo interesante es ver los problemas filosóficos que emergen en cada propuesta de conexión. Por otra parte, tenemos que, si la vía de conexión *consciencia real-realidad efectiva* procede como vínculo entre las dos obras esta noción de algo tal como una consciencia real² entra en discusión con las nociones actuales de conciencia.

El problema de la consciencia como eje de conexión entre *Fenomenología* y *Lógica*, lleva a considerar, como hipótesis, que el estudio del mismo abre el campo de la discusión a lo que parecería una nueva concepción de consciencia, para nuestra época. Y, que el problema general de la conciencia al ser llevado a la lógica, abre un escenario enriquecedor para comprender el lugar de la realidad objetiva sobre la experiencia subjetiva, superando la contradicción que se ha vuelto entrampada. Pues, una comprensión de la consciencia que es determinada por la realidad, y que puede determinar la realidad, hace posible tratar el problema general de la conciencia involucrándose con la existencia social humana, que manifiesta agudas contradicciones³, y que esa misma conciencia resuelve, tendencialmente, en división. En palabras más directas, este cruce entre conciencia y realidad permite afrontar simultáneamente el desafío subjetivo y objetivo de la consciencia desde su dimensión colectiva (espiritual), no hacerle el quite por la negación mutua y enfrascarse en tratar de entender positivamente por qué el individuo no puede ver la punta de su propia nariz sin usar un espejo y el otro si puede verle la nariz. Pareciese que ahí está el asunto dialéctico con Hegel, en el sí mismo y el otro en conjunción dinámica, el nosotros. Las acciones cotidianas, colectivas e individuales, reflejan la realidad concreta como determinación de su propio ser consciente, disgregado: aunque la subjetividad se sabe consciente de una determinación objetiva la afirma como una división externa de sí, y en consecuencia se opone a ella como algo permanentemente extrínseco. Sin embargo, aquello en lo que actuamos por convicción, o reproducimos por obligación, se encuentra la consciencia como reflejo determinante de la realidad.

² Acá menciono ‘consciencia real’ como una hipótesis de la conexión entre conciencia y realidad efectiva, porque si se da reafirma la conexión entre la experiencia de conciencia de la *Fenomenología* y la objetividad de la realidad efectiva en la *Lógica*. Esta hipótesis se someterá a revisión en las conclusiones.

³ Como el consumismo desbordado en una época de crisis climática; la persistencia de conflictos territoriales al estilo de invasiones coloniales en un marco legal internacional que vela por la protección y defensa de los derechos humanos; las fracturas respecto a participación y representación de antiguas repúblicas democráticas; el auge de la individualidad por aislamiento, depresión y ansiedad en la era de la hiperconectividad social, entre otras.

Entender la configuración lógica de la consciencia ante la realidad, y rastrear la apertura de su transformación, en esta conexión entre las dos obras, es lo que ocupa este trabajo. A través, de un estudio que exponga la relevancia de abrir un punto de continuidad entre *Fenomenología y Lógica*, por vía de la búsqueda de una determinación de la realidad y, por acción recíproca, de la consciencia en el sistema.

Es este tratamiento sistemático el que nos permite exponer un concepto de consciencia que no se refiere exclusivamente al sujeto, sino que es abarcado en su aparición como experiencia de la realidad objetiva que le determina, y él toma como experiencia de sí. La finalidad muestra que es necesario recuperar la comprensión lógica del problema de la consciencia para la ciencia filosófica. El tratamiento de las variables en esta investigación permite mostrar que la consciencia bien vista no es el monolito perceptual subjetivo de una consciencia individual, que solo se representa categóricamente el mundo externo. Sino que ella misma es el momento dinámico de la unión entre realidad efectiva y concepto consciente, entre realidad y pensamiento.

Cumplir con la sustentación de esta postura llevó a tomar *La realidad* como punto de anclaje principal, en el sistema elaborado por Hegel en la *Ciencia de la lógica* (en adelante WdL.). Dado que, en esta obra el filósofo recoge el tránsito que la experiencia de consciencia ya ha recorrido desde su oposición inmediata con el objeto hasta el *saber absoluto*, en la *Fenomenología del espíritu* (en adelante PhdG.). Expongo a lo largo del trabajo la relevancia de investigar la consciencia en conexión con la *realidad efectiva* en el sistema de *La lógica*, ello permite explorar rasgos lógico-metafísicos concretos que inciden en las figuras de consciencia⁴, que alteran el contenido de su saber, y que subyacen lógicamente como determinación de la experiencia misma de consciencia. De tal manera, no interesa detenerse a profundidad en alguna de las figuras que componen los momentos de la experiencia de la consciencia hasta superar la oposición entre sujeto y objeto (PhdG.), sino rastrear cierta determinación sistémica del contacto pensamiento-realidad que altera el concepto de la consciencia y su experiencia retroactivamente.

⁴ Resulta pertinente hacer una aclaración propedéutica sobre este término, sin decir que esta definición es acabada, pues la misma se mostrará durante el trabajo de investigación, ya que la metodología es dialéctica estas definiciones no se ofrecen axiomáticamente, sino que se muestran a medida que el desarrollo del concepto se despliega. Por figuras de consciencia pueden entenderse los momentos que atraviesa la experiencia de la consciencia en su transformación, hasta negarse a sí misma y superarse en el espíritu absoluto.

La validez de nuestro objetivo no permite ubicar la conciencia de manera arbitraria en WdL., pues esta obra se concentra en las relaciones sistémicas entre pensamiento y realidad sin considerar detenidamente el lugar de la conciencia hasta la tercera doctrina, la del concepto, justo allí donde aparece el sujeto. Es por ello que el tránsito del concepto de conciencia, dentro de la misma obra de Hegel, hasta llegar a la *realidad absoluta*, lo argumento a partir de la lectura de Gama (2020), que aporta la comprensión del *saber absoluto*, como *experiencia por-venir*; Forero (2019) (2024) que elabora una exposición del carácter transversal de la negatividad en el sistema y un estudio sobre la relación entre contingencia y necesidad sobre la realidad; López, D. (2015) quien analiza la construcción lógica de la PhdG. y una interpretación clave de la relación con WdL.; Artola (1979) que estudia la relación dialéctica entre necesidad y realidad en WdL. como clave de lectura de la estructura dialéctica del pensamiento; y Roig (2023) que trae una exposición de la modalidad en WdL. como registro de confrontación con la noción de conciencia aportada por Kant al mismo respecto. De estas apoyaduras deduzco la posibilidad de exponer el problema de la conciencia a la luz de la realidad en la Lógica. Valga aclarar que un abordaje hermenéutico de este tipo tiene resonancia con Gadamer, en el sentido que lo expresa Gama:

la interpretación de un texto, de un autor o, en general, de cualquier unidad de sentido que nos confronte, es genuinamente hermenéutica si ella tiene lugar como una “fusión de horizontes”, es decir, no como un proyectar el sentido que nos es familiar sobre aquello extraño que interpretamos, pero tampoco como una entrega al sentido que desde allí surja y que se nos impone, entonces, sin consideración de nuestra propia verdad. (Gama, 2020, p.19)

Lo que propongo metodológicamente para el inicio del primer capítulo es preparar una fusión de horizontes interpretativos sobre el concepto de conciencia en la *Fenomenología*, incluyendo las perspectivas de Gama sobre el absoluto como experiencia para, posteriormente, hilarlo en el segundo capítulo con el concepto general de la lógica, que se ubicaría en el final de la segunda doctrina, como superación del objeto hacia la *doctrina del concepto* de WdL.

Comenzamos en pleno con las dos obras sobre las cuales se elabora respectivamente el primer y segundo acápite de este trabajo, *La fenomenología del espíritu*, en la traducción de Jorge Aurelio Díaz (2022) y *La ciencia de la lógica*, en la traducción de Augusta y Mondolfo (1956). Claramente no se hará un recorrido detallado por las obras, labor que supera por mucho la extensión y el dominio de esta monografía. Por lo tanto, de PhdG. se trabaja principalmente el *Prólogo*, *Introducción*, el paso por las figuras de *consciencia* hasta superarse en el momento de

autoconsciencia y el lugar de esos dos momentos en la finalización del *Saber absoluto*; de W.d.L se aborda principalmente el Libro I, en su *Introducción* y el Libro II *Sección III*. Junto a ello, inicialmente en el capítulo II se ofrece la aclaración del motivo por el cual no se realiza la tesis centrada en la *Fenomenología del espíritu*, obra que aborda de manera directa y específica la experiencia de la consciencia desde su oposición con el objeto hasta la integración del saber absoluto, como disolución de la dualidad entre sujeto y objeto. Como se ha insinuado, acá se apunta a rastrear la subyunción del momento de consciencia en la realidad como tránsito al concepto, dentro de la obra. Cada uno de esos momentos deben estar conectados y sustentados orgánicamente para lograr la demostración de una determinación de la realidad que influye lógicamente sobre el concepto de consciencia y su experiencia.

I

La Consciencia en Hegel como Movimiento del Espíritu

La *Fenomenología del Espíritu* fue publicada por primera vez en 1807, en su primera versión el título que acompañó la obra fue *Ciencia de la Experiencia de la Consciencia*. Ello sirve como aproximación inicial a lo que apunta la obra, realizar ciencia sobre la experiencia de consciencia, sin embargo, este propósito sería matizado por Hegel al publicar la obra como *Fenomenología*, indicación que no hace excluyente lo que enuncia cada título, sino que parece indicar cierta intercambiabilidad. Pensar en una ciencia que recoja la experiencia general de la consciencia tiene su desarrollo en una fenomenología del espíritu, que, se verá más adelante, no se refiere a un espíritu individual, ni al fenómeno singular del sujeto en su individualidad, sino a la totalidad de figuras de consciencia por las que pasa el espíritu. Lo que se realiza acá no es un comentario detenido de la obra, ni alguno de sus momentos en específico para encontrar la definición de la consciencia, porque eso ya se ha hecho en otros trabajos⁵. Por el contrario, se toma la lectura de esos trabajos como soporte para rastrear lo que nos interesa retener de la consciencia y lograr el punto de anclaje en la *Lógica*. Con el fin de organizar un abordaje claro para este capítulo se ofrece la siguiente división: La introducción de la *Fenomenología* como introducción al concepto, primeros momentos de la consciencia, de la consciencia a la autoconsciencia, el lugar del saber absoluto ante la consciencia y el movimiento de la consciencia en miras de la *Lógica*.

⁵ La consciencia en Hegel: una mediadora entre el ser y el pensar (Oliveros. N, 2023) y Análisis de las tres figuras de la consciencia en la Fenomenología del Espíritu como fundamento de la teoría hegeliana del conocimiento (Camacho. L, 2020).

La Introducción de la Fenomenología como Introducción al Concepto

Las introducciones que Hegel realiza de sus obras son magistrales, tanto en la *Fenomenología* como en la *Lógica*. Por eso se da lugar a la primera acá y a la segunda en el estudio introductorio del segundo capítulo. En estos apartados el filósofo logra describir el recorrido que realiza en la obra y cuáles son los momentos principales en la comprensión del objeto de estudio que, así mismo, son las paradas principales de la obra. Esto resulta práctico para nuestro estudio en la medida en que la introducción, más allá del panorama general de la obra, nos forma en los rasgos orgánicos del sistema. De tal manera, disponemos de las introducciones de Hegel como brújula y mapa para enfocar el recorrido que acá realizamos y no perdernos en la inmensa exposición del sistema absoluto. En la introducción de la *Fenomenología*, Hegel indica que el objetivo de la obra es mostrar el despliegue del espíritu a través de la experiencia, desde la oposición inmediata entre sujeto y objeto en la consciencia natural hasta el saber absoluto de una consciencia superada en la totalidad de sus figuras como espíritu absoluto. Ese espectro es tan complejo y amplio que es importante insistir en que los apartados que acá se ofrecen, dentro de la misma *Introducción*, dan cuenta de la obra sólo en tanto búsqueda del carácter lógico del movimiento de esa consciencia, y la clave de sus momentos, aprehensibles como figuras de consciencia.

Desde los momentos iniciales de la introducción Hegel señala que la consciencia se manifiesta en una bifurcación, no una dualidad, entre mostrarse como concepto del saber, o no saber real. Los desplazamientos entre las diferentes figuras de la consciencia expresan, en su apertura al saber absoluto, “La serie de sus configuraciones, que la consciencia recorre en este camino, es, más bien, la historia detallada de la *formación* de la consciencia misma para la Ciencia” (Hegel, 2022, p.117). La exposición de figuras de la consciencia, que se dan bajo un proceso de formación dinámico de la misma, expresa que la consciencia no se da como una base estática de estructuras categoriales, y tampoco aparece toda ella en el fenómeno biológico concreto de la percepción. Ella se constituye por ser el movimiento entre diferentes figuras que simultáneamente afectan con cierta retroactividad la condición esencial del sujeto. Al respecto véase que:

La totalidad de las formas de la consciencia no real se desplegará mediante la misma necesidad y concatenación del proceso. Para hacer esto comprensible puede señalarse previamente de manera general que la exposición de la consciencia no verdadera en su no-verdad no es un movimiento puramente *negativo*. La consciencia natural como tal tiene de ese movimiento una tal visión unilateral; y una de las figuras de la consciencia imperfecta, que se presenta en el transcurso del

camino y se mostrará allí, es la de un saber el cual hace de esa unilateralidad su esencia (2022, p.118)

Podemos visualizar una referencia a la filosofía crítica o filosofía de la reflexión kantiana al mencionar la unilateralidad de una consciencia imperfecta, que estaría ubicada aun en el campo de la consciencia natural, en cuanto el movimiento de su saber unilateral se toma por esencia de su condición subjetiva. La dialéctica del sistema hegeliano, prominentemente negativa, absorbe las filosofías previas con las cuales dialoga, muestra dónde se agotan las categorías de esas filosofías y desde allí expone el recorrido que sigue el sujeto, desde su oposición natural e inicial con el objeto hasta el saber absoluto. Ello describe la vía de conocimiento y acción del espíritu. Pero, a su vez, emerge en cada una de esas figuras el carácter no real, de la apertura del saber, en la unidad entre ser y pensar, expresa esa bifurcación generada. Cuando la unilateralidad o la extrinsecación se hacen esencia. Podría suponerse que la vía no real es meramente negativa y recae solamente en escepticismo, porque en ella no se logra el movimiento de una figura a otra, sin embargo, la misma consciencia natural,⁶ en tanto es referida a algo y niega algo, en concreto, es el comienzo ontológico de cualquier otra figura, que es más completa que la anterior. En esa medida el momento negativo de la consciencia natural es tal porque también esta consciencia es no real, en tanto consciencia superada por otra figura que niega algo concreto de su propio movimiento.

Debemos señalar que la actividad que genera el movimiento de la consciencia es el de unificación o el de escisión de las partes de una relación. En el caso del que venimos hablando el sujeto hace de su división unilateral un rasgo esencial y a partir de allí se realiza en la apariencia de esa misma división interna que ha realizado entre su propia subjetividad y la objetividad que le aparece inmediatamente externa y por lo tanto pone esencialmente como extrínseca. Sin embargo, ninguna de esas separaciones es propia del objeto ni del sujeto, sino que corresponde con el tratamiento que ella da al ser cuando lo conoce. Es así que:

⁶ Por consciencia natural se entiende la figura base de la consciencia, desde la cual se despliega cualquier otra figura, esta sería la autoconsciencia para Kant, según él esta se daba como la estructura en la cual reposa la consciencia. Sin embargo, como para Hegel la autoconsciencia es un punto de desarrollo posterior de la consciencia esta base primitiva toma otra noción, la de el momento inicial de oposición con el objeto para todo sujeto, desde el cual puede desarrollar otras figuras de la consciencia, que no son naturales, porque también podría no desarrollarlas. El sujeto debe salir de sí mismo y ponerse como un objeto para sí, lo que resulta antinatural para esa primera consciencia natural que ve al objeto como algo radicalmente opuesto a sí mismo.

La naturaleza del objeto que investigamos se libra de esa apariencia de separación y de presuposición. La consciencia ofrece su propio patrón-de-medida en ella misma y por ello la investigación viene a ser una comparación de ella misma consigo misma porque la distinción que acaba de hacer recae en ella. (2022, p.121)

Esta forma de presentar el objeto de la investigación permite retener dos elementos fundamentales de la obra. Por un lado, el objeto de la investigación está eximido de la separación o presuposición extrínseca del mismo. Lo cual indica que la unilateralidad inmediata que la consciencia natural genera desde sí, aplica la separación del conocimiento que la involucra, es decir que divide unilateralmente la relación presuponiendo en el sujeto, únicamente, lo conocible y manipula el objeto como algo externo de sí. Se conoce como estando separada. A pesar de que, esa separación cognoscitiva no la escinda del objeto, pues la esencia que contiene a los elementos de esa relación es el mismo pensamiento actuando sobre la realidad; Y, por otra parte, la investigación de la consciencia implica tomarla como objeto, a pesar de darse en la experiencia de la subjetividad, porque toda división que la misma rastrea sobre la realidad recae objetivamente en la separación que su tratamiento pone sobre la cosa que conoce.

La posibilidad de notar con claridad aquello que acá se ha tratado de representar como una bifurcación, y dar cuenta de la figura de consciencia acorde a la vía que se discrimina en esa separación debemos fijarnos necesariamente en su condición objetiva para una investigación lógica de la consciencia. Tanto es así, por lo que muestra la *Introducción*, como por el lugar de aterrizaje de este estudio en la *Lógica Objetiva*, de la *Ciencia de la Lógica*. Esa objetividad tiene lugar de manifestación dentro de la *Fenomenología* como búsqueda del concepto, la relación dinámica que el sujeto adquiere dentro de la objetividad se expresa como la necesidad del concepto, por el cual atraviesa el objeto, para el sujeto que lo alcanza en el saber, como concepto de sí mismo. Esa correlatividad puede leerse directamente así:

Si llamamos al *saber* el *concepto* y a la esencia [entidad], en cambio, o a lo *verdadero* lo llamamos lo que-esta-siendo o el *objeto*, entonces el examen consiste en ver si el concepto corresponde al objeto. Sin embargo, si a la *esencia* o a lo en sí *del objeto* lo llamamos *el concepto* y, por el contrario, entendemos por *objeto* a este concepto en cuanto *objeto*, a saber, tal como él es *para otro*, el examen consiste en observar si el objeto corresponde a su concepto. Se ve claramente que ambas cosas son lo mismo; pero lo esencial es mantener para toda la investigación que esos dos momentos, *concepto* y *objeto*, *ser para otro* y *en sí mismo* caen ambos dentro del saber que investigamos (2022, p.121)

Para Hegel la misma naturaleza del objeto no tiene una diferencia esencial entre lo que es en sí y lo que es para nosotros, la diferencia surge en la manera en la que se trata el objeto al investigarlo, es decir, en el saber del objeto. Sin embargo, como el objeto que se investiga es la misma consciencia, y ese objeto se alcanza a través del concepto, la diferencia entre concepto y objeto del saber es sólo formal, pues cada uno atraviesa negativamente al otro, como tránsito hacía su parte esencial (ser para otro y ser en sí). Por el concepto se sabe del objeto, pero el mismo concepto es el objeto mediado por el saber del ser en sí, para un nosotros, como saber de lo-que-esta-siendo. El ser para otro del concepto, visto desde la consciencia, es el ser para nosotros del objeto, o, mejor dicho, el ser para la consciencia de la consciencia, ya que se toma como objeto de estudio a sí misma. Debemos destacar también que a pesar de que la *Fenomenología* tiene su énfasis en la relación entre ser y pensar, ya se señala acá la esencia como superación del ser, o entidad. Ese tránsito se elabora con mayor detalle como división de las *Doctrinas* en la *Lógica*, y por lo mismo se aborda con mayor atención como paso de *ser* a *esencia* en la búsqueda del *concepto*.

El tratamiento que la consciencia da al objeto, y a la condición del objeto de ser en sí, lleva a la aparición de dos objetos. Eso principalmente al tener en cuenta que el concepto es un para otro, para el sujeto, y es sabido por el sujeto como objeto, en tanto concepto. Puede parecer confuso, pero allí radica la búsqueda correlativa de concepto y objeto, porque el saber objetivo corresponde al ser en sí de las cosas, no es diferente de él. Entonces el concepto, en tanto objeto, es la cosa en sí, mediada por el saber subjetivo. Actividad de mediación que realiza la consciencia en el saber del ser en sí para sí misma, o, en otras palabras, al tomar a través del saber el ser en sí mismo del objeto para su propio saber verdadero de lo-que-esta-siendo. Acá se trata de la consciencia puesta como objeto para sí misma, y en esa comprensión de la consciencia como objeto en sí da lugar a la manifestación de dos objetos mientras ubica una primera apertura de lo que Hegel expone como experiencia de consciencia:

Vemos que la consciencia tiene ahora dos objetos, uno, el primer *en sí*, otro, el *ser para ella de ese en sí*. A primera vista, el último parece ser solo la reflexión de la consciencia dentro de sí misma, es decir, una representación, no de un objeto, sino únicamente de su saber de aquel primero. [...] este deja de ser lo en sí y se le convierte en un objeto que solo *para ella* es lo *en sí*; pero con eso tenemos lo siguiente: *el ser para ella de ese en sí*, o sea, lo verdadero, pero esto quiere decir que eso es la *esencia* o su *objeto*. Este nuevo objeto contiene la nulidad del primero, él es la experiencia hecha sobre este (2022, p.122-123).

Ese objeto que la consciencia toma como verdadero porque ya ha sido mediado por el saber de su propia subjetividad, es lo que le permite integrar ese objeto en la propia consciencia. Hegel no habla directamente de integración, pero el verbo permite considerar una sintonía con el ‘para sí’, cuando la consciencia alcanza el ser en sí de una cosa lo tiene para sí misma. Al haber obtenido lo verdadero de la cosa en el objeto se enfrenta con la nulidad del primer objeto que se daba como un ser en sí, inmediatamente externo de ella. Sólo hasta que toma el objeto para sí ese objeto se da como experiencia de la consciencia, vista la consciencia como objeto, sólo cuando la consciencia se toma como objeto se da la experiencia de consciencia, y ese a su vez es el primer movimiento de la nulidad de esa primera consciencia tomada como objeto, cuando la consciencia vuelve a tomarse como objeto de ella misma, en su experiencia, hecha en sí misma desde otro, Ese otro es el objeto que siempre se despliega en una primera apariencia de exterioridad, que aparece como lo objetivo externo.

Se ha logrado apuntar el saber objetivo de la consciencia, en su investigación como ciencia del concepto, lo que interesa es destacar ese lugar para señalar que las partes involucradas de la obra están situadas en la dimensión de la objetividad, mediada por el sujeto. La gran diferencia con la imagen de conciencia que encontramos en Kant es que en este tránsito por los momentos de la consciencia el sujeto no se mantiene como producto unilateral de las categorías del intelecto, sin llegar nunca a la cosa en sí, bajo ese carácter instrumental de la misma que le mantiene en una aproximación infinitamente asintótica. La consciencia de la que hablamos acá parte de esa condición natural, pero se transforma en el fenómeno hasta igualarse con la esencia en sí del objeto, que es la cosa misma, el ser que está siendo en otro como en sí mismo. No organizado externamente en una estructura categorial, sino experimentado como concepto de sí misma, es decir la consciencia en Hegel debe alcanzarse como una ciencia de la experiencia. Puede leerse al final de la introducción así:

La experiencia que hace la consciencia sobre sí no puede, según su concepto, comprender dentro de sí nada menos que el sistema completo de la misma [...] los momentos del todo son *figuras de la consciencia*. Al avanzar hacia su verdadera existencia, la consciencia alcanzará un punto en donde se despojará de su apariencia de estar enredada con algo extraño que solo es para ella y que es como algo otro, o donde el fenómeno se igualará con la esencia, con lo cual su exposición coincide justamente con este punto de la auténtica Ciencia del espíritu y, finalmente, al captar ella misma esa esencia suya, designará la naturaleza del saber absoluto mismo (2022, p.124)

Puede verse ahora directamente que una experiencia plena de la consciencia abarca el recorrido por la totalidad de sus figuras, y que esa misma movilidad entre las figuras es lo que le desliga de la apariencia generada por la bifurcación que se mencionó con anterioridad. Una vía de esa ruptura lleva a la consciencia a considerarse como algo que es sólo para ella misma, como conciencia en tanto certeza sensible o en la dimensión de la consciencia natural, como algo que es solo aparente, que le es externo. La igualación del fenómeno con la esencia es la que permite considerar que el encontrar la esencia tomada como objeto se encuentra la primera naturaleza del saber absoluto, que recorrerá cada una de esas figuras y esta ante el saber del sistema completo de sí misma. Puede sacarse de acá que, si la experiencia de consciencia no alcanza esa mediación de identidad entre el saber y el ser a través de todas las figuras, queda ante una realidad incompleta de su propio objeto como un saber real no verdadero, o un no-saber real. Lo que se conserva como propio de la naturaleza de este objeto que es la consciencia es la posibilidad de moverse entre una figura y otra para sumergirse en el saber del ser las cosas en sí, bajo la guía de sus propias determinaciones como ciencia del espíritu.

Sobre esto último, en mención del absoluto, Gama (2020) destaca que es esa la diferencia primordial entre el concepto de absoluto en el sistema de Hegel, comparado con otros de la misma época y escuela, que suponían, a grandes rasgos, que el saber absoluto se alcanzaba como dando un salto fuera de sí, o algo por lo que está plenamente abarcada la consciencia natural, bajo las mismas determinaciones del mundo natural. Y que, por tanto, no debía buscar alcanzar algo más de lo que ya contenía esa determinación natural de la consciencia. Véase que:

[...] el absoluto, en tanto principio unificador de lo real, funciona como un pensar universal que no se escinde de la realidad en una esfera trascendente, a la que la consciencia solo accedería mediante un salto intuitivo, sino que se trata de un pensar activo, que se interna en la realidad desplegando paulatinamente sus determinaciones y abarcando al pensar solo subjetivo en este campo de sentido cada vez más amplio. De este modo, el absoluto se va develando de a pocos a la consciencia que se da en este movimiento, al tiempo que ella va reconociendo su lugar en él [...] (2020, p.41).

La investigación objetiva de la experiencia de consciencia tomada como objeto abarca al pensar que es solo subjetivo, es importante destacar esa afirmación de la subjetividad se da como fenómeno singular de la manifestación de la consciencia. Si lo vemos a la luz de la división entre los dos objetos arriba mencionados, para la consciencia el sujeto es ese primer objeto en sí, se da bajo su determinación singular, bajo la medida de sus propias determinaciones particulares. Pero la consciencia que toma esa experiencia como concepto para hacer ciencia de la misma ya tiene a

ese sujeto como un objeto para ella, en la ciencia. Esa ciencia en la que se investiga la consciencia a sí misma y simultáneamente se encuentra con la naturaleza del saber absoluto, la ubica en relación a ese saber y le da un nuevo lugar de realización más amplio respecto a la experiencia de una figura de consciencia ya superada, como un objeto para sí. El movimiento que describe la consciencia en esa relación con el objeto no está preestablecido *a priori*, tampoco bajo la determinación de una manifestación necesaria de la consciencia, depende de su propia acción sobre la realidad, se sigue que:

[...] la consciencia y el absoluto se vinculan en una mutua mediación, como dos ruedas dentadas, de modo que el absoluto se despliega y se hace real solo gracias a la acción de la conciencia -es decir, a su experiencia teórica y práctica- pero esta actividad tiene sentido y penetra en la verdad de las cosas solo si se deja guiar por las determinaciones racionales del absoluto en lugar de querer imponer unilateralmente sus propias determinaciones. (2020, p.42)

Es así que podemos ver con claridad que en la bifurcación que genera el movimiento de la consciencia natural puede alcanzarse, o no, el saber absoluto. Esta condición nos deja ante dos vías posibles, la de la imposición unilateral que reafirma la oposición entre sujeto y objeto o la de la superación de esa oposición como inicio de un recorrido por las figuras de consciencia que se dirigen al saber absoluto y hacer Ciencia del espíritu a través de la experiencia de la consciencia superada.

Primeros Momentos de la Consciencia

Hegel caracteriza la consciencia natural como el punto de inicio en el proceso de desarrollo del espíritu. Esta forma de consciencia se distingue por su percepción inmediata y su conexión directa con el entorno, como aquello externo. En esta fase, la consciencia aún no ha alcanzado un nivel de reflexión profunda sobre sí misma ni sobre su relación con los objetos en la medida en que lo-que-esta-siendo aparece para ella como el universal unilateral, se le presenta el objeto de manera inmediata, y toma esa inmediatez como necesidad de ese objeto, el estar fuera, en vez de ser la certeza inmediata de su percepción. El primer registro para el sujeto, es la experiencia simple de la percepción inmediata, fundamentales en la configuración de la consciencia, ya que, a través de ellas, esta comienza a diferenciarse del objeto y a reconocer su propia subjetividad. La consciencia natural representa la manifestación más elemental y menos elevada (en términos de complejidad) de la consciencia. En esta fase, la consciencia interactúa con el mundo de manera directa y sin intermediación del saber sobre el objeto percibido, tal como se

presentan en la apariencia. No obstante, esta percepción inmediata es restringida, ya que no permite a la consciencia aprehender la verdadera esencia de los objetos.

La consciencia natural se funda en la certeza sensible, que constituye la forma más primitiva de conocimiento, aunque también la más superficial en la confirmación de la cosa percibida. Sin embargo, rápidamente se agota la consciencia como percepción ya que la negatividad de la relación perceptiva no manifiesta la unidad de la experiencia de consciencia. Una condición percipiente, meramente pasiva, del sujeto, lo remite a lo percibido como lo que se conserva universal y necesariamente para su impresión, entonces la percepción se le vuelve lo esencial. Así, de vuelta, las cualidades que permanecen en la cosa, y que pueden abstraerse de ella como objeto de otras cosas similares, dependen de la percepción que reflexiona sobre lo verdadero. “Con esto se ha determinado para la consciencia cómo está constituido esencialmente su percibir, a saber, no ser un simple captar puro, sino que, *en su captar*, ella es a la vez *reflexionada dentro de sí saliendo de lo verdadero*” (2022, p.144). Esa es la definición de la experiencia de percepción, o la experiencia acerca del percibir, que se da en la consciencia. Por la cual, se refleja a sí misma internamente, ante la cosa como lo verdadero de su percepción. Cada cualidad de la cosa depende de la diferenciación interna del percipiente porque es el medio universal para la percepción de la cosa, al volverse medio universal se mantiene la unidad de la cosa y de la percepción para la experiencia. Puesto en un ejemplo sirve pensar en una cosa que puede ser percibida por dos sujetos de manera distinta, para uno ‘salada’ y para otro no, para uno ‘pesada’ y para otro no, alguien llegaría fácilmente a afirmar que esa distinción en la percepción hace que la cosa no sea una sola por la variación de cualidades percibidas en ella, sin embargo, esa diferencia no es propia de la cosa sino del percipiente como medio universal en la percepción de la cosa.

La cosa posee las múltiples propiedades percibidas en ella, pero eso no le resta unidad porque la multiplicidad se da en la reflexividad de la consciencia sobre sí misma dirigida hacia la cosa, y al ser la consciencia la que percibe esa diversidad por su multiplicidad sensorial, que para la consciencia también afirma la unidad, percibe todos esos rasgos en la unidad de la cosa y las reflexiona desde su propia unidad. La percepción tiene como objetivo identificar la verdad en la conexión entre las características de una cosa y su unidad como objeto. De vuelta a un ejemplo, un objeto que se percibe como ‘rojo’, ‘redondo’ y ‘dulce’ se comprende como una combinación de estas cualidades en una sola entidad. No obstante, este esfuerzo enfrenta una paradoja: aunque las propiedades parecen ser autónomas, dependen de la unidad del objeto para adquirir significado.

Así mismo, la percepción revela que las propiedades no son solo inherentes al objeto, sino que dependen de la interacción entre el objeto y el sujeto que las observa. Por ejemplo, la característica de ser "dulce" puede cambiar según el individuo que percibe el objeto. Esto introduce un grado de relatividad que desafía la pretensión de objetividad en la percepción. O más bien, visto desde una codependencia que Hegel expresó así refiriéndose al objeto como cosa percibida: "[...]él debe tener una propiedad esencial que constituya su simple ser para sí, pero junto a esta simplicidad debe tener también en él mismo la diversidad, la cual es verdad que debe ser *necesaria* pero no constituir la determinación *esencial*." (2022, p.135). Esta contradicción interna de la percepción incita a la consciencia a buscar una forma más consistente de interpretar la relación entre el sujeto y el objeto, que conserve la simplicidad del objeto y la diversidad de propiedades contenidas en ella sin que esa sea su determinación necesaria, lo que la lleva a avanzar hacia un saber más profundo, el del entendimiento, que considera esas cualidades, solo percibidas, como la no verdad de la cosa.

El entendimiento representa un nivel superior de la consciencia, en el que esta intenta superar las contradicciones de la percepción y encontrar leyes universales que sostienen la aparición de los fenómenos. Aquí, la consciencia se representa el objeto como algo que no puede ser entendido únicamente a través de sus propiedades particulares, sino que debe ser explicado mediante principios generales que unifican y estructuran esas propiedades. En esta etapa, la consciencia inicia el proceso de creación de categorías que le permiten una comprensión más completa del objeto. Gracias al entendimiento, la consciencia puede superar las limitaciones impuestas por la percepción y avanzar hacia una comprensión más abarcante del objeto. Como lo muestra el filósofo:

[...] el entendimiento ha superado su propia no-verdad y la no-verdad del objeto, y lo que por ellos ha llegado a ser para él es el concepto de lo verdadero; sin embargo, como verdadero que es *en sí*, que no es todavía el concepto o que carece del *ser para sí* de la consciencia y al que el entendimiento, sin saberse en ello, lo deja hacer. (2022, p.154)

En esta fase, la consciencia se concentra en las fuerzas o leyes que fundamentan las relaciones entre los objetos y sus propiedades. Por ejemplo, en lugar de describir una fruta como 'roja' y 'dulce', el entendimiento se propone explicar estas características a través de principios biológicos o químicos. Sin embargo, el entendimiento también encuentra sus limitaciones. Al buscar establecer leyes universales, se introduce una distinción entre el fenómeno (lo que se presenta) y la realidad subyacente (la esencia de la cosa). Esta división provoca una nueva ruptura en la consciencia, ya

que lo que intenta comprender parece siempre estar más allá de su alcance, se le ubica de una manera infinitamente asintótica. El entendimiento pone una dualidad entre lo que se le presenta a la consciencia y lo que permanece oculto, como su fundamento, lo que lleva a una nueva contradicción entre fuerza y ley, que debe ser superada. El infinito hallazgo de nuevos rasgos fundamentales del objeto en el entendimiento solo puede ser superado en una figura de consciencia más precisa sobre relación entre el objeto que oculta su fundamento y el sujeto que lo persigue, el fenómeno.

El paso al fenómeno se introduce como una mediación esencial en el desarrollo de la consciencia. Aquí, el objeto ya no es entendido como algo fijo e independiente, sino como algo que se define atravesando por la consciencia. Hegel lo expone así: Vemos que en lo interior del fenómeno el entendimiento no experimenta en verdad nada distinto del fenómeno mismo, pero no como este es en cuanto juego de fuerzas, sino este mismo en sus momentos absolutamente-universales y el movimiento de estos, y de hecho se experimenta únicamente *a sí mismo*. (2022, p.180).

El fenómeno revela que el objeto no puede ser separado de la experiencia de la consciencia que lo percibe y lo comprende. Esta característica marca una avanzada importante hacia la autoconsciencia, ya que la consciencia comienza a descubrir su papel constitutivo en la realidad. El fenómeno constituye el apogeo de la consciencia antes de que se produzca la autoconsciencia. En esta fase, la consciencia intenta armonizar la relación entre el sujeto y el objeto, interpretando al objeto como un producto de la mediación. Esto significa que la verdad del objeto no se limita a su existencia externa, sino que también depende de cómo se relaciona con la consciencia que lo percibe y lo conceptualiza. Sin embargo, esta reconciliación se encuentra con un límite fundamental que conduce al agotamiento dialéctico del fenómeno y a la apertura hacia la autoconsciencia.

El fenómeno se define como aquello que se presenta ante la consciencia; sin embargo, Hegel incorpora un concepto fundamental en esta fase: la idea de lo suprasensible. En este marco, lo suprasensible no se considera algo que sobrepase la experiencia, sino que es una dimensión intrínseca a ella, que surge como el fundamento esencial que sostiene al fenómeno. Lo suprasensible parece entonces lo superior por articular de manera inmanente toda sensibilidad. Según Hegel: “Lo suprasensible es, por lo tanto, el *fenómeno como fenómeno* [...] no el mundo del saber sensible y del percibir en cuanto que-está-siendo sino puesto *como superado* o en verdad *como interior*.” (2022, p.164). Lo suprasensible simboliza la verdad oculta del fenómeno, aquello que lo organiza y le otorga coherencia, aunque no sea inmediatamente perceptible para la consciencia. Es la esencia que se revela a través del fenómeno, pero nunca de forma completa ni

definitiva. Esta noción establece una relación entre lo que se manifiesta (el fenómeno) y lo que es en su esencia (lo suprasensible). La búsqueda de la consciencia por entender el fenómeno y su relación con lo suprasensible genera una contradicción fundamental. Por un lado, la consciencia reconoce que la verdad del objeto no se limita a su apariencia, sino que está vinculada a una ley o esencia interior subyacente. Por otro lado, esta esencia nunca se presenta de forma directa; siempre se encuentra mediada por el fenómeno. El fenómeno porta en sí la escisión entre lo que es para la consciencia y lo que es en sí, un desfase tal es el límite que la consciencia no puede superar en este nivel, sino realiza la organización sensible del fenómeno como algo interno que se exterioriza en el objeto percibido. Esta dualidad provoca que la consciencia experimente una insatisfacción inherente: aunque intenta captar la totalidad del objeto, siempre se enfrenta a la realidad de que algo permanece fuera de su alcance. Esta insuficiencia resalta la necesidad de un cambio cualitativo en la relación de la consciencia con el objeto y consigo misma.

El fenómeno se agota dialécticamente porque su estructura no permite una superación total de la división entre sujeto y objeto. La consciencia, al intentar aprehender el objeto como algo mediado, se da cuenta de que esta mediación conlleva su propia actividad como sujeto. No obstante, en este estadio, aún percibe su papel como algo ajeno al objeto. Esta incapacidad para integrar completamente su lugar en la mediación lleva a la consciencia a buscar un nuevo momento de su realización, en el que ya no se relacione con el objeto como algo externo, sino que reconozca su implicación fundamental en la constitución del objeto. Ese papel fundamental de mediación de la consciencia entre sujeto y objeto, y su contradicción entre la exterioridad de las partes o la mutua dependencia negativa es la que hace que la implicación de la consciencia con el fenómeno describa el movimiento que hace en las figuras posteriores. Su encuentro con la razón y con el espíritu serán en todo caso ampliaciones del saber absoluto que la consciencia encuentra desgarrándose de sí en lo externo y volviendo a unificarlo consigo misma para el enriquecimiento de su propia experiencia. Para mostrar el rasgo general de ese movimiento nos fijamos particularmente en el paso de consciencia a autoconsciencia, allí donde no solo se integra lo suprasensible, sino que también desde donde se afirma el nosotros, por vía de búsqueda de la misma interioridad. Si ganamos la visibilidad del movimiento tenemos el carácter lógico del desplazamiento de la consciencia que realiza experiencia de sí. Seguimos a Natalia Oliveros, cuando dice: “Ahora que el saber que aparece fenoménicamente será el tema por abordar en adelante, veremos el despliegue de una explicación que puede ser entendida como la muestra del proceder hegeliano durante toda

la Fenomenología del Espíritu.” (2023, p. 40) En la medida en que la consciencia toma lo-que-esta-siendo como objeto de la experiencia interna aparece la mediación entre lo externo y lo interno, y en su labor explicativa de eso externo emerge su propia actividad como la fuerza que se exterioriza sobre la cosa en sí, dando lugar al objeto que ya ha atravesado por ella. Con el ánimo de concluir la aclaración de ese tránsito léase directamente que:

El fenómeno o el juego de fuerzas presenta ya la infinitud misma, pero solo como *acto de explicar* viene a surgir libremente; y en cuanto ella finalmente es objeto para la consciencia *como lo que ella es*, entonces la consciencia es *autoconsciencia*. (2022, p.178)

Entonces, la actividad de mediación de la consciencia sobre el fenómeno brinda la primera exposición de esa infinitud, en tanto objeto para la misma consciencia, como la consciencia que es autoconsciencia. Puede vislumbrarse que no es por la infinitud de explicaciones que interiormente pueda dar, sino porque la mediación de otras consciencias sobre el mismo fenómeno da lugar a múltiples interioridades, o diciendo lo mismo, una primera apertura a la intersubjetividad, como un dar cuenta de lo otro.

De la Consciencia a la Autoconsciencia

El lugar de la autoconsciencia en el desarrollo de la consciencia es una de las diferencias primordiales con Kant. Mientras, para él, la consciencia es una estructura organizada *a priori* por la autoconsciencia del Yo-trascendental, para Hegel se llega a la autoconsciencia como lugar de auto afirmación en los otros, quiere decir que la autoconsciencia aparece en la autoafirmación, cuando se supera el yo y se reconoce el otro. De manera muy simplificada, para Kant la autoconsciencia esta epistemológicamente antes que la consciencia, y para Hegel esta después, pero no solo epistemológica sino también ontológicamente. Primero se da la oposición inicial de la consciencia natural entre objeto y sujeto, el sujeto percibe, entiende, es mediado por el fenómeno, y ante el fenómeno aparece el otro como afirmación de la autoconsciencia.

La transición de la consciencia a la autoconsciencia representa el paso a una nueva experiencia de consciencia en el desarrollo dialéctico del espíritu. Este proceso implica que la consciencia deja de centrarse exclusivamente en el objeto externo y comienza a contemplarse a sí misma como sujeto. Este instante es fundamental, ya que simboliza una ruptura con la unilateralidad inicial de la relación entre sujeto y objeto, abriendo así la puerta a la dimensión intersubjetiva del reconocimiento. La consciencia, al intentar entender su relación con el objeto, se da cuenta de que su verdadera naturaleza reside en su capacidad de reflexionar sobre sí misma y

en su interacción con otras consciencias. Este movimiento no se limita a un simple cambio de perspectiva, sino que constituye una transformación en la que la conciencia se reconoce tanto constituyente de, como constituida por, la alteridad. Hegel caracteriza la autoconciencia como un proceso en el que la conciencia no solo se relaciona con un objeto, sino que también se reconoce a sí misma en dicha relación. Dado que, como lo expresa Gama: "La *autoconciencia*, por ejemplo, constituye una categoría más amplia que la de la *conciencia* pues recoge este momento de la objetividad y lo supera al explicarlo desde la actividad propia de la conciencia" (2020, p. 357). Esto implica que la autoconciencia es fundamentalmente reflexiva, aunque esta reflexión no se produce en un vacío, sino en la actividad propia de interacción con la conciencia.

Un momento clave es la exteriorización de la autoconciencia que da cuenta de otras en su entorno bajo la dialéctica del señor y el siervo. Esta dialéctica muestra la autoconciencia en búsqueda de su afirmación por medio del reconocimiento de otra autoconciencia. Resulta llamativo que Hegel expone este reconocimiento del otro (autoconciencia) como algo que no es inmediato, armónico, ni pacífico; se logra mediante una lucha sobre la contradicción en el nosotros que compromete la vida misma en su superación. De acuerdo con Hegel: "En la autoconciencia inmediata el simple yo es el objeto absoluto, el cual, sin embargo, es para nosotros o en sí la mediación absoluta y tiene la autosuficiencia consistente como momento esencial. La disolución de esa unidad simple es el resultado de la primera experiencia; por su medio es puesta una autoconciencia pura y una conciencia que no es puramente para sí, sino para algo otro, es decir, que es como conciencia *que-está-siendo* [...]" (2022, p.194-195). Esta ruptura de la unidad simple en la que la autoconciencia realiza el absoluto del yo, lleva a la existencia no en sí mismo, sino para otro, que es en sí por el otro que es para él. En este conflicto, una de las autoconciencias se establece como 'señor' y la otra como 'siervo'. El señor intenta afirmarse como independiente en el sometimiento del siervo, mientras que este último, al ser dominado, parece renunciar a su autonomía en servicio de la voluntad del señor. Sin embargo, esta relación es inherentemente inestable. El señor depende del siervo para su autoafirmación, ya que necesita ser reconocido por el siervo como tal y actuar acorde a ello, y por contener en esa oposición la realización de su subsistencia. Por su parte, el siervo, a través de su trabajo sobre la cosa y en consecuencia de la transformación del mundo, revela una comprensión más profunda de capacidades que, eventualmente, se configura como una pérdida de sí, en la que no se da la unidad de esa autoconciencia para sí misma, sino para otro, y en otro, hasta que logra liberarse de su

subordinación. La liberación del siervo en esta dialéctica, supone que al liberarse puede ocupar el lugar negativo del siervo, convirtiéndose en señor de su contraparte superada y eliminada en su autosuficiencia.

En continuidad con lo anterior, pero pensando en el lugar del señor en esa relación dialéctica afirma Hegel que:

[...] deviene para el señor su ser-reconocido mediante otra consciencia; porque esta se pone en ellos como lo inesencial, una vez en el trabajar la cosa y la otra vez en la dependencia de un estar-ahí determinado; pero en ninguna de las dos puede llegar a adueñarse del ser y lograr la negación absoluta. (2022, p.196).

El trabajo sobre la cosa es una transformación de lo externo, que transforma también al siervo como elemento inesencial de la relación. Sin embargo, a través de esta actividad, el esclavo no se pierde del todo a sí mismo y puede superar la relación de dependencia. Esta dialéctica reafirma que el reconocimiento escapa de la unilateralidad, depende de la actividad mutua con el otro de sí, que la autoconsciencia alcance su verdad, incluso si lo otro es la cosa con la que trabaja. Es interesante destacar que Hegel ya visualizaba al trabajo como transformación de la naturaleza de la cosa, pero no solo de esa naturaleza externa sino también de la interna, no solo se transforma lo trabajado, también quien trabaja. Tal codependencia de las autoconsciencias revela al ‘nosotros’ en una contradicción. La dialéctica que estamos tratando muestra que la esencia de la autoconsciencia radica en una relación recíproca con otras autoconsciencias. Idea que lleva a Hegel a plantear que la autoconsciencia no es simplemente un ‘yo’ cerrado en sí mismo, sino un ‘nosotros’ que incluye al otro de sí, incluso si es desde el adueñamiento del otro, en el que el señor depende de esa posesión de otro para sí. Sin embargo, no debemos apresurarnos en considerar que esta afirmación deba interpretarse como una negación absoluta de la individualidad.

La transición de la consciencia a la autoconsciencia expone un momento crucial en la aparición del espíritu. “Solo se ha perdido el momento principal mismo, a saber, la consistencia simple y autosuficiente para la consciencia. Pero de hecho la autoconsciencia es la reflexión a partir del ser del mundo sensible y percibido y es esencialmente el retorno desde el *ser-otro*.” (2022, p.184) Este proceso ilustra cómo la relación de la consciencia con el mundo entre sujeto y objeto se transforma en una relación entre sujetos, donde el reconocimiento mutuo se establece como la base de la identidad. Este movimiento no es lineal ni carece de conflictos. La autoconsciencia debe enfrentarse a sus propias contradicciones y superarlas a través de la interacción con la alteridad y

el deseo en un mundo con otros que también creen y desean. Así, la autoconsciencia no solo se establece a sí misma, sino que también allana el camino para el surgimiento del espíritu como una realidad colectiva e histórica. No pretendemos profundizar allí, pero debe destacarse ese lugar porque el mismo permitirá ver más adelante que el espíritu en el saber absoluto refiere a la experiencia que puede hacerse del nosotros mismos, en el que individuo y sociedad se relacionan recíprocamente como consciencia y sustancia, o como fenómeno y esencia cuando se encuentran siendo uno ante el saber consciente de su experiencia.

El Lugar del Saber Absoluto ante la Consciencia

El concepto del saber absoluto ocupa una posición cardinalmente fundamental, ya que expone el horizonte al que se orientará todo el movimiento de la consciencia y del espíritu. A pesar de ello, lo absoluto no se limita a ser un objetivo estático, sino que se manifiesta como una realidad dinámica que se despliega a través del proceso dialéctico, en el cual la consciencia va superando de manera progresiva sus limitaciones y contradicciones. Quiere decir que en cierto sentido a la consciencia natural el absoluto le aparece como certeza sensible, a esta como percepción, a esta como entendimiento, a este como fenómeno, a este como autoconsciencia, a esta como razón, a este como espíritu, y así progresivamente hasta que el espíritu absoluto y la realidad efectiva se realizan mutuamente en la unidad de la consciencia como espíritu absoluto. Aquí se examinan los puntos en que lo absoluto se incorpora en el desarrollo del espíritu y cómo su estudio constituye un momento clave de la consciencia en la exposición de su movimiento.

El absoluto no se entiende como una entidad trascendente o aislada de la realidad, como podría ser el caso en otras corrientes filosóficas. En cambio, se considera como una totalidad inmanente que se despliega en una dinámica contradictoria, a lo largo del tiempo y la historia. Para Hegel, el absoluto es el momento de reconciliación entre el pensamiento y el ser, superando así mismo la oposición entre sujeto y objeto. En este contexto, el absoluto no se alcanza a través de un salto intuitivo ni se presenta como algo dado, sino que es el resultado de un proceso dialéctico en el que cada momento de la consciencia contribuye a su manifestación. El filósofo lo escribe así:

El *contenido* del representar es el espíritu absoluto; y lo único que queda por hacer todavía es superar esa mera forma o, más bien, puesto que ella pertenece a la *consciencia como tal*, su verdad tiene que haberse dado ya en las configuraciones de esa misma consciencia. – Este sobrepasar al objeto de la consciencia no hay que tomarlo como lo unilateral de que él se mostró como devolviéndose dentro del sí mismo, sino, de manera más determinada [...] (2022, p.617).

Ello reitera que el absoluto no debe ser considerado como un punto fijo al final del proceso, sino como el mismo movimiento de superación que caracteriza la dialéctica de la consciencia en cada una de sus figuras hasta que se encuentra con ella misma como espíritu del saber absoluto, como el retorno a sí mediado por la ampliación de sus determinaciones. Hegel expresa que los momentos de consciencia son singulares, pues cada uno expresa una relación interna con la figura en la determinación que le es propia, pero cada uno de esos momentos adquiere unidad en su conexión con el espíritu, como fuerza de unificación de lo que se había visto solo desde su extrañamiento como una exterioridad. Seguimos a Hegel cuando escribe: “Estos son los momentos de los cuales se compone la reconciliación del espíritu con la consciencia que le es propia; ellos de por sí son singulares, y su unidad espiritual es la que constituye la fuerza de esa reconciliación” (2022, p.620) De manera que los momentos por los cuales la consciencia se sumerge, o profundiza, en la realización de su experiencia del saber absoluto, son también reconciliación con el espíritu que siempre le contiene como unidad en el despliegue vivo del mismo.

La consciencia, en su despliegue, confronta de manera continua a la tensión entre lo que considera ‘otro’ y lo que identifica como parte de su propia esencia. En cada momento de su desarrollo, esta tensión se resuelve de forma parcial, pero nunca de manera definitiva. En este contexto, el saber absoluto representa el momento en que la consciencia trasciende toda dualidad y logra una comprensión holística de sí misma y del entorno. Este reconocimiento no conlleva la eliminación de las diferencias, sino su integración en una totalidad coherente. Por lo tanto, el absoluto no niega la pluralidad, sino que la reconcilia en una unidad superior. El saber absoluto, como culminación del proceso dialéctico, no se limita a ser un estado cognitivo, sino que se manifiesta como una forma de existencia en la que el espíritu se reconoce en todas las manifestaciones que han sido momentos anteriores. Este saber se hace posible porque el espíritu, al atravesar las diversas figuras de la consciencia, ha integrado todas las experiencias parciales en una totalidad orgánica. Hegel describe el saber absoluto como el proceso al que llega la consciencia a saberse a sí misma como totalidad; en él, el espíritu aparece como el principio y el fin de todo lo real (*cfr.* 2022, p. 618). El saber absoluto no suprime las diferencias entre las figuras de la consciencia, sino que las mantiene como momentos esenciales en el desarrollo del espíritu. Esta noción refleja el sentido de la ‘superación’ (*Aufhebung*) en la dialéctica hegeliana, donde algo es negado, conservado y elevado simultáneamente.

El absoluto está íntimamente vinculado a la noción de libertad. Esta última no se limita a la mera ausencia de limitaciones, sino que implica la capacidad del espíritu de reconocer para sí mismo su lugar en la realidad. Al alcanzar el saber absoluto, el espíritu experimenta una forma de libertad que no depende de factores externos, sino de su propia reconciliación interna. “este liberarse de la forma de su sí-mismo es la suprema libertad y seguridad de su saber de sí” (2022, p.631). De modo que, esta libertad no se considera un meta final simplemente, sino una condición dinámica que el espíritu vive en cada momento de consciencia, de manera continua en su relación con ella misma como momento de objetividad.

El Movimiento de la Consciencia en Miras de la Lógica

Hegel establece un nexo esencial entre el movimiento de la consciencia y los fundamentos de su *Ciencia de la lógica*. La *Fenomenología* no se reduce a una descripción simple del recorrido por las figuras de la consciencia, sino que también constituye una preparación para comprender cómo estas figuras se asientan en una estructura lógica, que es no estática, rígida o meramente formal. El proceso dialéctico que orienta la consciencia se desarrolla como un movimiento que culmina en la reconciliación-dilución entre el sujeto y el objeto, además de cimentar un tránsito hacia una indagación más abstracta: el despliegue de los conceptos puros en la lógica. Hegel plantea que la consciencia actúa como un objeto que, en su trayectoria, se convierte en concepto. En las etapas iniciales, la consciencia busca conocer el objeto como algo ajeno a ella; sin embargo, a medida que se desarrolla, descubre que la verdad del objeto solo puede ser comprendida en su relación con la consciencia. Esta relación demuestra que el objeto no es una entidad externa e independiente, sino una mediación que involucra al sujeto que lo percibe.

Para el filósofo no se trata de un estado inmutable, sino de un punto de inicio para la lógica. Este conocimiento representa la reconciliación de la consciencia con la totalidad del ser, al mismo tiempo que abre la puerta a una investigación más metódica de las categorías que distribuyen dicha totalidad. En su estudio de la lógica, Hegel investiga cómo los conceptos esenciales — el ser, la nada, la esencia y el concepto en sí— evolucionan a través de una dialéctica interna que refleja el dinamismo de la consciencia en la fenomenología. El movimiento de la consciencia, tal como se presenta en la fenomenología, no es únicamente una preparación para la lógica, sino una base fundamental para comprender el lugar del pensamiento en WdL. La experiencia consciente ofrece el material concreto sobre el cual se sustentan los conceptos lógicos, mientras que la lógica expresa las estructuras universales que hacen posible esta experiencia. Esta

mediación evidencia que la lógica no es un sistema abstracto desvinculado de la realidad, sino una manifestación del movimiento vital del espíritu. El desarrollo de la consciencia en *La Fenomenología* no se limita a alcanzar el saber absoluto, sino que también indica la lógica como la forma más auténtica de reconciliación entre el ser y el pensamiento. Este proceso refleja un principio fundamental del sistema hegeliano: la unidad dialéctica entre la experiencia y la razón, donde cada etapa del desarrollo del espíritu se basa en una organicidad lógica subyacente. Así, el movimiento de la consciencia no solo devela la verdad del espíritu, sino que también da inicio a la investigación lógica como un despliegue sistemático de esta verdad en términos conceptuales. Siguiendo a Gama (2020), podemos ver que: “EL ESPÍRITU solo se manifiesta a la consciencia en su verdadera naturaleza, esto es, como un sentido que se integra de manera progresiva a todos los ámbitos de la realidad [...]” (p.89). Tal expresión de la relación entre consciencia y espíritu muestra que la naturaleza del segundo puede ser completada o mantenerse incompleta acorde a la figura de consciencia que el espíritu realice. Su completitud se da en medida de su integración, y su disgregación refleja el sentido de ámbitos progresivos que no se dan disgregados, es decir que se separan como parte, pero niegan la totalidad, así deja de ser parte porque su todo, del que es parte, no aparece. Ergo, la manifestación del espíritu se limita a la singularidad de esas figuras de consciencia en sus determinaciones objetivas internas, mal tomadas como esencia necesaria.

Junto a la anterior relación Gama vincula el lugar de la experiencia como foco de manifestación de ese nexo entre consciencia y espíritu, y la tesis del saber absoluto como *experiencia por venir*. Dado que, la experiencia funge como registro del momento de esta progresión a través de las figuras de consciencia, a sí mismo la integración de saber absoluto en el espíritu representa una totalidad en la que la experiencia se realiza plenamente pero no por ello está acabada. Porque a pesar de adquirir esa plena totalidad se sigue realizando como experiencia, abriéndose al pleno sentido de su manifestación. El trabajo de Hegel por expresar tal lugar de realización del espíritu absoluto es lo que muestra Gama como la complejidad mayor de este apartado:

La dificultad de, por un lado, concebir una experiencia que, sin abrirse a nuevas experiencias, no se cierra sobre sí, sino que sigue siendo experiencia, y, por el otro, de aprehender un momento que ya no es forma más de la totalidad, sino que es algo así como una totalidad de las totalidades, son las secciones que hacen de esta sección un atolladero enmarañado y confuso” (2020, p.356)

Esta alusión nos permite ver la expresión explícita de la dificultad enmarañada en el saber absoluto, pero no sólo eso, también el motivo de su dificultad como una pista de su definición. El saber absoluto es una experiencia que no se cierra sobre sí, pero que ya se ha realizado plenamente como momento que deja de ser momento porque abarca la totalidad de las figuras anteriores, desde las que abre su sentido. Sobre lo cual termina de mostrar que: “Cada momento representa así un punto de fuga desde el que se proyecta el todo, de manera que *objetividad, autorreferencia, unidad, reconocimiento, y trascendencia* son aspectos categoriales o principios de organización de la realidad global” (2020, p.356). La mención de puntos de fuga resulta llamativa. En pictórica, artes gráficas o diseño técnico los puntos de fuga configuran el punto desde el cuál se enfoca y hacía el cual se dirigen todas las líneas de una perspectiva, y desde ellas la cosa dibujada alcanza un punto más amplio de visibilidad. Al considerar las dos últimas citas puede decirse que el saber absoluto es algo como la imagen vista desde todos los puntos de fuga, lo que permite ver la cosa dibujada desde la totalidad desde cualquier perspectiva posible, y desde cualquiera de ella singularmente. Es eso lo que hace perfectamente comprensible encontrar en Gama la conclusión de que:

El absoluto se presenta, pues, en cada configuración histórica de la experiencia humana encarnado en una racionalidad que es inherente a cada una de ellas y que determina sus particulares criterios de conocimiento y de acción [...] según que el absoluto se manifieste allí con mayor o menor presencia. (2008. p.150)

Es así que cada punto de fuga del absoluto en los momentos de consciencia exhibe una objetividad propia que se da en su particularidad y que se realiza desde determinaciones que le son externas hasta que no se dé su superación en el siguiente momento. Estos tránsitos, puede verse de nuevo, no refieren a una condición individual de la experiencia, sino que la misma se expresa plenamente en la experiencia de la especie y la configuración histórica que se determina por la misma racionalidad que es inmanente a la totalidad de la consciencia que manifiesta el punto de fuga del absoluto.

Al revisar la investigación realizada por Laura Camacho sobre las tres figuras de consciencia como construcción de una teoría del conocimiento en Hegel nos damos cuenta de que la forma en la que la consciencia se dirige hacia lo externo lo afecta y lo define, poniéndole esa definición como la condición esencial de la cosa que conoce. Por ello la distinción entre sujeto y objeto es fundamental en el movimiento de la consciencia natural. Consciencia que, sin embargo,

debe superar esa distinción y realizar desde sí misma la experiencia de su objetividad, que siempre aparece inmediatamente como sujeto. Seguimos a Camacho cuando afirma que:

En otras palabras, es en la conciencia, por la conciencia y para la conciencia que la realidad se ha desdoblado, porque es gracias a ella que se establece la distinción entre sujeto y objeto. Esta distinción no es entonces algo dado, algo que está ahí previo al acto de conocer, sino que es precisamente el resultado de dicho acto. (2020, p.73)

La realidad permanece plegada, como cerrada en sí misma, hasta que la conciencia entra en ese contacto con ella misma. Como puede verse la forma en la que trata la cosas que conoce la realiza en ella, para ella y por ella. Lo cual nos permite ver que, en conexión con lo anteriormente expuesto sobre Gama, la relación entre sujeto y objeto como división de lo real la realiza la conciencia en, por y para sí. Con lo cual, no podemos suponer una reducción a la interioridad. Por el contrario, se debe remarcar el hecho de que la dimensión socio-histórica de la relación sujeto-objeto se realiza desde la conciencia porque la misma media ser y pensara través de esa dualidad. Esa es la mayor tesis de Natalia Oliveros, quien afirma que el carácter principal o predominante de la conciencia es el de mediar la unidad entre ser y pensar. Ya que, el momento particular en que se encuentre la conciencia funcionara como aquel despliegue de mediación que mantiene la unidad determinada entre ser y pensar, aun cuando el sujeto se considere moral o epistemológicamente separado de una realidad colectiva. Véase que:

La conciencia es la encargada de mostrar que no existe tal separación entre el ser y el pensar. Es una mediadora para poder entender que nos encontramos bajo una totalidad en la cual no nos podemos conocer fuera del mundo, porque somos la realidad misma. (Oliveros, 2023, p. 55).

Así la conciencia es parámetro de la realidad solo en medida en que se mantiene como momento de vínculo entre el ser y pensar, paso por el cual se reconcilian estas dos partes de la relación y son llevadas a su superación dialéctica. Desde el momento en que se supuso escindida hasta el cual se realiza como plena muestra de esa unidad permanente. Solo que tal unidad tiene las condiciones objetivas particulares de la figura de conciencia bajo la cual se realiza esta dialéctica como determinación de si realidad interna y externa.

Finalmente, para empezar el tramo conclusivo de este capítulo abordamos a la doctora Diana María López. Quien realiza un estudio concentrado en la construcción lógica de la *Fenomenología*, esta construcción la conecta, como lo hacen también Forero y Oliveros, con la lógica especulativa de los *Esbozos*. Sin embargo, se centra con mayor atención en mostrar que la PhdG. es la apertura al proyecto de la *Lógica* definitiva de la negatividad y la unidad entre

pensamiento y realidad. Ya no ser y pensar, teniendo en cuenta que la primera parte de lógica objetiva en WdL., representa la superación de ser, y la segunda parte la superación de la esencia, ambas superadas en *La realidad*. Lo que hace posible conectar inmanentemente sustancia y sujeto en el suelo objetivo de su realización continua. A partir de allí, Diana López sostiene que los apartados, de las dos obras que nos ocupan, tienen resonancias que más que se simples coincidencias representan la apertura desde la experiencia de consciencia hacia lo que, a partir de allí, se expondrá de manera pura, pero concreta, en la *Lógica*. Por eso encontramos que:

Todo esto lleva a inferir que, si bien la estructura es sensiblemente diferente a la de la futura Ciencia de la lógica, manifiesta bastante más que una mera similitud terminológica entre los nombres. En este contexto, es altamente significativo encontrar la primera formulación programática de la Phä: “La sustancia es más bien sujeto”. (2015, p.47)

Esa formulación tendrá lugares de emergencia en las diferentes figuras de la consciencia. Entre esas la consciencia natural, o la consciencia, que representan dimensiones de objetividad particular del absoluto, ello quiere decir que pueden fungir como condición de su superación, pero también de su estancamiento, si la objetividad de esa figura fuera tomada como la esencia plena de la cosa. La formulación más interesante de López es que ese estancamiento, restringido por las condiciones fenoménicas de las figuras en que se encuentre la consciencia, podría dejarla permanentemente estática sobre sí misma. La posibilidad de generar la ruptura negativa que habilita su superación se da en el conocimiento de las determinaciones lógicas en las que subyace su propia experiencia, y momento de consciencia en el que se encuentra. Leamos directamente a la autora:

La paradoja de esta conciencia sería su ceguera frente a la lógica que rige su propia experiencia y mediatiza desde el origen su relación con el objeto. La conciencia parece en efecto no recuperar más que el aspecto esencialmente negativo de su experiencia. Esto se traduce en el olvido o la ocultación de lo que no aparece sino hasta el final: la unidad en devenir de ella misma y de su objeto. Dice Hegel: “...el contenido de lo que nace ante nosotros es para ella, y nosotros sólo captamos el lado formal de este contenido o su puro nacimiento; para ella, esto que nace es solamente en cuanto objeto, mientras que para nosotros es, al mismo tiempo, en cuanto movimiento y en cuanto devenir” (Phä 74; 60). (2015, p.56)

Esta formulación nos permite concluir, con el sustento suficiente de lo elaborado durante el capítulo, que la consciencia se realiza plenamente en cuanto movimiento de la misma realidad y el espíritu que le atraviesa. Es decir, cada uno de los momentos y figuras son una manifestación particular de la consciencia, incompleta hasta que no realiza el pleno movimiento de su devenir en

el saber absoluto. Para cerrar, haremos la reducción a un símil, que esclarezca el punto de llegada de este capítulo. Podemos imaginar la consciencia como una cinta cinematográfica, cada uno de sus fotogramas representa un momento de la conciencia, si la cinta esta guardada y no se reproduce se conservan de igual manera en la misma todas las imágenes que contiene. Sin embargo, saber y poder decir qué es la cinta, conocerla, o experimentarla, implica proyectarla, reproducir la cinta y verla toda. La cinta cinematográfica tiene en ella toda la película, pero ella no está completa sino en su movimiento, cada una de las figuras o movimiento es como un fragmento de fotogramas, en que la cinta puede quedar trabada o sin luz que la proyecte, sigue moviéndose en bucle o se quema, pero algo que la limita mantiene su movimiento limitado al mismo segmento de fotogramas en que está estancada la proyección del filme. La posibilidad de desatascar la cinta ya no está solo en saber del movimiento de la cinta, sino en el movimiento del proyector y como intervenirlo. Con esto claro, la labor del siguiente capítulo será conectar la realidad con lo elaborado sobre la consciencia, con el fin de ver si lo que estanca el movimiento de la conciencia puede resolverse en la objetividad de la realidad efectiva.

II

Lógica de la Consciencia y Lógica de la Realidad

Recontextualización

Resulta pertinente mencionar con brevedad la división general de la obra primordial (WdL.). La primera parte compone la *doctrina del ser*, la segunda *la doctrina de la esencia*, y la tercera *la doctrina del concepto*⁷. A través de esta división Hegel se propone hacer una reconstrucción del concepto central sobre el que se ha desarrollado la filosofía en su historia, como manifestación de su verdad; quiere decir esto que para el autor la historia de la filosofía hasta su época podría comprenderse toda en tres grandes paradigmas que a su vez indican los movimientos internos del sistema que se ha constituido históricamente para pensar lo real. El punto de anclaje que ocupa este trabajo se ubica justo al cierre de la *doctrina de la esencia*, allí donde se concreta la esencia como objeto, y se da paso a la aparición del concepto(sujeto) a través de las totalidades y la acción recíproca en la realidad efectiva. La hipótesis de lectura es que una comprensión cuidadosa de este pasaje permite la conexión y problematización lógica de la consciencia, por su lugar determinante en la concreción de la subjetividad en atravesada por su relación con el objeto.

⁷ Durante el capítulo se irá expresando de manera paulatina en qué consiste cada doctrina.

Para seguir trenzando lo elaborado en el anterior acápite y el contenido de este capítulo aclaramos que acá se entiende la filosofía, en la misma dirección de Hegel, como el ejercicio del saber por el cual se piensa (se sabe, conoce, entiende e entiende) lo real. Donde termina de rastrearse la fenomenología como un saber que se realiza como ciencia si se despliega en la filosofía. Pues desde allí ella puede exponer, o revelar, el entramado de relaciones reales, que así mismo, pueden pensarse como sus propias determinaciones. Ahora bien, para ejercer rigurosamente la filosofía, a pesar de una incertidumbre actual por su carácter científico, se suscribe el método elaborado por Hegel, según el cual el método de la filosofía es la lógica, pero no la lógica que formula principios como axiomas, y que a partir de allí postula reglas formales bajo las que puede pensarse o demostrarse lo que es real con un método presupuesto. Por el contrario, la lógica en este autor es el movimiento vivo, del contenido de lo real, por el que el pensamiento y la realidad se exponen mutua y negativamente. Por esto, para recuperar la presencia de la pregunta por la importancia, la relevancia o función de la filosofía debe decirse que la respuesta depende de lo que se tenga en mente al pensar en ella, y su acción correlativa. Suscribo acá que la filosofía es un ejercicio del espíritu en el que el pensamiento se piensa a sí mismo y en ese movimiento expone la realidad unificada en sí. De esta manera, lo que tiene por aportar el lugar de aparición de la realidad absoluta en la obra es una apertura del concepto de la consciencia a la realidad de un sistema que admite sus propias contradicciones, que integra la afirmación de las partes por su negación recíproca, y que muestra que la realidad misma se supera y se unifica, tanto como el pensamiento lo hace.

Para empezar a afianzar y aterrizar la terminología que he venido trazando sin el requerido detenimiento, haremos la aclaración de momentos fundamentales de la obra, que, aunque momentáneos, se mantienen transversales en esta. Ello nos permite comprender el desarrollo de la exposición que hace Hegel sobre la ciencia del saber filosófico, la lógica. Para él, la filosofía tiene dos inicios lógicos, disputados desde dos formas de entender lo real, porque cada uno de esos inicios ha derivado en diversas corrientes que provienen consecuentemente de allí. De la inmediación y de la mediación surge toda filosofía. El comienzo en la inmediación corresponde al puro ser, a entender siempre el ser desde cualidades, cantidades o categorías que le son inmediatas y que por darse siempre de tal manera se hacen inmediatamente múltiples en la vida individual e indiferente en lo general o universal. Así también, otra forma de inmediatez puede asignarse en el desarrollo de la pura subjetividad de la verdad, dado que toda forma de existencia se configura desde allí. Podemos ver así que la inmediación tiene una primera forma, de exposición universal,

la del ser; que posteriormente transita hacia su exposición particular, y abre paso a la comprensión de la inmediación del sujeto.

Por otra parte, tenemos el surgimiento lógico de la filosofía en la mediación. Esta puede entenderse como el ser que entra o sale de sí mismo mediado por un otro, dependiendo de la corriente de pensamiento que lo apropia, y así es mediado por algo que, aparentemente, no es él mismo. Ese es el punto de llegada, del recorrido que se muestra en la primera parte de la obra, *La doctrina del ser*, no nos detendremos a profundidad en esta parte, pero allí se esboza al ser indeterminado como la pura inmediación, la relación entre ser y nada como devenir, el ser determinado como existencia, la relación del ser con la cantidad y en la exposición final de ese como el ser que deviene esencia. Es decir, de él surge la esencia como forma de mediación y superación del ser y su devenir inmediato en la nada. Lo que es el ser en su indeterminación universal hace que lo real sea algo que le precede permanentemente o de lo cual él obtiene su existencia, sin ser él mismo ser inmediato. Es decir, del ser emerge su otro opuesto, ante el cual es inesencial, porque ante la esencia el ser es pura apariencia.

Puede haber ahora una inquietud sobre el motivo porque estamos hablando de la inmediación y mediación, se debe a que estas dos formas de surgimiento lógico de la filosofía representan las corrientes en las que ha derivado la historia de la misma en diferentes épocas, y bajo estas dos formas también pueden agruparse las filosofías contemporáneas que entren en discusión con esta tesis, por su respectivo concepto de conciencia. Su mutación hasta nuestros días ha llevado a nuevas tensiones en la relación entre forma y contenido, entre ser y esencia o, entre objeto y sujeto, cada lugar de estas oposiciones corresponde a postulados filosóficos que emergen de la inmediación o de la mediación respectivamente. Incluso el problema fuerte de la conciencia trae consigo el de la naturaleza de la percepción⁸, como desarrollo de un problema emergente en las filosofías de la inmediación subjetiva.

En *la ciencia de la lógica*, a grandes rasgos, puede hallarse un trabajo filosófico que expone las relaciones entre pensamiento y realidad, y el tránsito que han tenido esas relaciones en la historia misma de la filosofía, como pautas de desarrollo del sistema. Para ello se indica que la lógica es la ciencia que toma al pensamiento como su propio objeto, es decir, la lógica tiene como método el

⁸ El desarrollo del problema de la percepción para la conciencia, tiene una de sus versiones en los *qualia*, no se explicará en este punto dada su impertinencia, pero si se desea observar el contraste puede ser revisado el apartado *Filosofía Analítica y Materialismo Mentalista*, que se incluye en el Apéndice 1 del Anexo.

movimiento del pensamiento pensándose a sí mismo para encontrarse con la realidad. Por ello, se postula en la obra que lo real es lo pensado y que el pensamiento es la realidad misma. Sin embargo, el pensar no se da monolíticamente o unilateralmente, ni aparece en una homogeneidad abstracta, aun cuando se unifica una teoría o postulado. Puede, por tanto, el sujeto pensar la realidad como algo externo de sí, algo que se estudia en tanto objeto extrínseco, exterior a sí mismo, inesencial, y que, por tanto, permanece inalterado al pensar su objeto. En otra dirección, por el contrario, al pensar su objeto se piensa a sí mismo, porque su objeto es realidad intrínseca cuando se ha unificado en el pensamiento. Esta última, pertenece al movimiento de la reflexión, esta debe entenderse justamente como movimiento porque es la realidad que aparece como reflejo del pensamiento, y viceversa. Entre realidad y pensamiento aparecen dos posibilidades: se reflejan y unifican en su aparición; o se extrinsecan y se dividen, aunque contradictoriamente se realicen unificados, como un cuerpo que tuviera una fobia maniaca hacia sus propios órganos, que intenta disgregar y reemplazar, pero de los que no puede desagregarse sin perderse a sí mismo orgánicamente.

En la realidad absoluta, se atiende al cómo de la implicación entre pensamiento y realidad absoluta. O, dicho de otra forma, la modalidad en que el pensamiento aparece y se ubica respecto a la realidad efectiva, como determinación que dota de contenido y forma, simultáneamente, a la unidad dinámica entre pensamiento y realidad. El modo en la realidad absoluta entonces aplica como cierto índice lógico de la determinación de la consciencia, en un sistema que se determina por la acción recíproca de las cosas, quiere decir que el modo que actúa sobre la realidad afecta recíprocamente a la consciencia, juntos a sus determinaciones internas y externas, que terminan diluyéndose en lo mismo. Ello contiene a su vez la caracterización del movimiento reflexivo del pensamiento que vuelve sobre sí mismo atravesándose con la realidad. Ese es un tránsito por el que el pensamiento, que se afirma en su reflexión, es en sí un desplazamiento negativo de la realidad absoluta. Se pueden recalcar así las partes generales de la relación que determina la consciencia: pensamiento y realidad. Sin embargo, no debe perderse de vista que, según Hegel, estas dos partes se dan en una permanente unidad reflexiva o en la unidad negativa puesta como negativa (reflexión extrínseca). Significa eso que al negar su contrario se niega a sí mismo, al negarse afirma su contrario y de vuelta, por afirmación de su contrario, se afirma a sí mismo.

Ahora bien, resultara pertinente volver a la exposición de la relación especulativa entre pensamiento y realidad para encontrar un camino sobre el cual investigar si la consciencia se da

efectivamente como unidad en la extrinsecación del sujeto respecto a la realidad-objetiva (caso de la reflexión subjetiva extrínseca), o si esta se da en el movimiento del pensamiento sobre sí mismo como totalidad (momento del saber absoluto), y por ende como consciencia real (acción efectiva del pensamiento sobre la realidad). Y si, en consecuencia, el caso es este último, se explorará la aparición modal de la realidad como determinación de la figura de consciencia, que concreta la actividad del pensamiento sobre la realidad, y viceversa, al ser acción del pensamiento sobre sí mismo.

Lo anterior expone el recorrido investigativo que haremos en este último capítulo. Primero, se atiende a una tarea, que se atendió rápidamente en el cierre anterior, y que hemos venido aplazando en profundidad, pero no soporta más dilación: argumentar por qué dirigir el problema de la consciencia a la *Ciencia de la Lógica*. Para ello involucraremos de nuevo en la discusión a Gama (2020) por su estudio sobre el saber absoluto, momento de finalización de la *Fenomenología*; y a Forero (2019) y (2024) por su estudio sobre la negatividad como elemento lógico transversal a la dialéctica Hegeliana, se encuentran en su trabajo varias alusiones relevantes sobre la consciencia, y al final la apertura de algunas líneas de investigación que permiten continuar su proyecto, una de las cuales se ha adoptado para esta investigación, la realidad y sus modos; En segundo lugar, se hace un recorrido sobre el motivo por el cual es importante referirse con atención a la introducción de la *Ciencia de la lógica*, como refuerzo del argumento presentado en la primera parte. Además de reconstruir posteriormente la reflexión como el movimiento fundamental de la negatividad en la esencia, junto a la pertinencia de ubicar esta discusión de la *Doctrina de la esencia*; Y, finalmente se dará rienda suelta al análisis de la realidad absoluta, en la que aparece involucrado el estudio de la modalidad que hace Hegel por su pertinencia para comprender la consciencia a la luz de la realidad efectiva y la acción recíproca de las cosas.

El Argumento de la Consciencia en la *Doctrina de la Esencia* *Del Saber Absoluto hacia la Consciencia*

Como pudo verse el lugar protagónico de la consciencia en la filosofía Hegeliana es la *Fenomenología del espíritu* (PhdG.), allí se muestran momentos históricos de la experiencia de esta consciencia, que está vinculada al sistema y que en relación al mismo va abandonando una figura que resulta limitada frente a una que le permite ganar una comprensión más profunda y precisa de las relaciones en las que se despliega la realidad. Puede decirse, siguiendo a Gama que a pesar de que la recepción del autor es más amplia en la actualidad que a mitades del siglo XX,

aún sigue funcionando contra su filosofía una sensación de absolutismo abstracto ajeno a las relaciones concretas. Sin embargo, muestra cómo en la actualidad hay un interés creciente por la *PhdG.*:

[...] no solo con la intención de desprenderse de las pretensiones más sistemáticas de su filosofía, sino también de encontrar en esta obra una atención especial a las experiencias concretas de los seres humanos y formas de vida históricas reales con sus múltiples modos de acceso al mundo, más allá de la estrechez a la que el modelo epistemológico clásico del conocimiento confina a la conciencia. (2020, p.11)

El interés contemporáneo por releer a Hegel, según Gama, se ha expresado en tres estrategias generales para esa lectura. Tomar lo que resulta vigente o sincrónico con la actualidad y diseccionarle sus tesis más escabrosas; asumir en la metafísica de Hegel una finalización radical del proyecto kantiano, lo que inhabilita las críticas más contundentes de Hegel al formalismo de su filosofía; o leer la obra de Hegel en clave postmetafísica. La gravedad de estas tres estrategias es que anulan la fuerza y profundidad de sentido del sistema en Hegel (Gama, 2020). Casi como si se pretendiera que diseccionando la lengua se puede comprender todo el sistema digestivo, y que esa disección además sirve para conocer el estado gastrointestinal de ese sistema. La crítica a esas formas de lectura son las que permiten comprender que en gran medida las distancias con Hegel corresponden a separaciones y malversaciones de las partes respecto al sistema.

Acorde a esa crítica lo que acá nos proponemos no es una lectura postmetafísica de la conciencia, sino una radicalización de la distancia de Hegel respecto al proyecto moderno de la conciencia, vinculando la misma junto a la lógica-metafísica que propone el filósofo. Seguimos entonces, como se había mencionado al principio, trabajando en la ‘perspectiva hermenéutica’ que rescata Gama en Gadamer, como fusión de horizontes de sentido. La manera en que venimos haciéndolo es sugerir la legitimidad de abrir una vía de investigación lógico-metafísica para la conciencia que llega al saber absoluto y se encuentra como una “isla en el pensamiento de este autor” (2020, p.16), para conectarla con el continente del que hace parte usando la inmensa barca de la conciencia. Por eso la vía es la de la articulación de la conciencia con la realidad efectiva como muelle. El primer punto de apoyo para este paso es la consideración de la conciencia como algo plenamente vinculado a la realidad, pero no solo en las condiciones de su percepción o entendimiento, como sucedería con la conciencia en Kant que pre-estructura su contacto

conceptual con el mundo, aunque sea siempre independiente de la cosa en sí, sino que ella misma depende profundamente de las determinaciones de la vida natural y el espíritu, véase que:

[...] no hay una realidad en sí independiente de la conciencia, sino que el espíritu humano participa de la misma lógica general que determina el mundo natural y social, de modo que esta lógica se refleja en su pensar y se realiza en su actuar (2020, p.40)

Esta consciencia que se encuentra al final de su recorrido con el saber absoluto despierta todo tipo de prevenciones por la expresión ‘absoluto’, en el abandono filosófico de los grandes sistemas, cierta noción generalizada de la imposibilidad de la verdad, y el rechazo a considerar que todo puede ser abarcado por una determinación, que ha fungido como prejuicio sobre cualquier expresión ‘absoluta’ en Hegel, tanto para el espíritu, el saber o la idea absoluta. No obstante, la concepción de lo absoluto en Hegel dista de una imposición omniabarcante abstracta, estática e incondicionada de algo como una definición trascendental, separada de las condiciones reales particulares, sino que se contiene en ellas y las atraviesa para realizarse como absoluto. Por eso, como lo muestra Gama, en PhdG., ya podemos observar una versión madura de la concepción del absoluto en Hegel, y lo expresa así: “el absoluto, en tanto principio unificador de la realidad, funciona como un pensar universal que no se escinde de la realidad en una esfera trascendente” (2020, p.41). Sin embargo, no debe prestarse a equivoco la expresión ‘pensar’ en Hegel, como un ejercicio limitado a la actividad mental, pensar es también realización y actividad, o para ser más precisos: experiencia, en el sentido en que el pensamiento es también realidad. Por ello, en este punto resulta pertinente explicitar el hallazgo primordial: “Creo haber demostrado aquí que el saber absoluto es para Hegel la experiencia porvenir, pero me resta aún considerar qué formas concretas de realización y qué tareas específicas impone esa experiencia a nuestro propio tiempo” (2020, p. 21) Se puede observar entonces el logro de una tesis: el saber es experiencia y el saber absoluto experiencia por venir, junto a la apertura de una labor pendiente, la de considerar las vías por las cuales esa experiencia se realiza. La dificultad se debe a que distintos aspectos categoriales, que organizan la realidad, afectan de manera diferenciada al saber y su experiencia, pero lo hacen como totalidad:

Como hemos señalado, para Hegel, los momentos del espíritu indican las distintas maneras en que se manifiesta en su totalidad, es decir, las diversas perspectivas desde las que es posible aprehender la racionalidad universal como un todo que es sujeto y sustancia en su conjunto. [...] Cada momento representa así un punto de fuga desde el que se proyecta el todo, de manera que objetividad,

autorreferencia, unidad, reconocimiento y trascendencia son aspectos categoriales o principios de organización de la realidad global. (2020, p.356)

Es así, que el paso y abandono de cada figura de consciencia del espíritu deben ser un avance que supera el saber que se agota, pero que absorbe y conserva para sí mismo, desde la consciencia hasta el saber absoluto. Sin embargo, la consciencia allí no desaparece, sino que se ha elevado, como autoconsciencia, razón o espíritu. Si se vuelve a la definición principal de la consciencia natural, como subjetividad opuesta inmediatamente al objeto hemos de preguntarnos si las condiciones de vida social actual, han dado ese paso, de superación, hacía sabernos autoconscientes de un otro junto al cual nos determinamos recíprocamente en la realidad, la comunidad de reconocimiento intersubjetivo. De manera que, el saber absoluto marca la guía de la experiencia venidera, pero aún no hemos salido cierto bucle entre el primer paso y el segundo paso, como época, para ampliar la manifestación que contiene la totalidad de la consciencia: superar la oposición entre sujeto y objeto, y reconocernos individualmente en el otro.

De la Consciencia a la Realidad Efectiva

En este apartado, como resultado del estudio de Gama, se ubica el argumento directamente en PhdG., con motivo de lograr un enlace en tres puntos de apoyo: el lugar de la consciencia, el objetivo del filósofo en la obra, y lugar al que logró llegar en la premura de la finalización de la *Fenomenología*. En la presentación de la obra, Gama afirma que:

El momento espiritual *Consciencia* (A) hace referencia a una forma de manifestación del espíritu en donde este se presenta en un ruptura y escisión con la consciencia que lo conoce, es decir como un ámbito objetivo determinado por una verdad interna que resulta desconocida para la consciencia. (2022, p.45)

Esta definición es precisa para reafirmar lo que dejamos dicho en el anterior apartado, la consciencia en tanto momento del espíritu debe negarse hacía la superación de su condición objetiva, o, mejor dicho, de su oposición con una verdad objetiva que considera opuesta necesariamente a sí misma, pero que es interna y realiza ella misma desde su momento de autoconsciencia.

Hegel, junto a '*Fenomenología del espíritu*', titula su obra '*Sistema de la ciencia*', ello muestra que la experiencia de la consciencia se realiza a través la totalidad de sus momentos como sistema de esa misma ciencia del concepto, para la consciencia, por la consciencia y en la consciencia. Concepto que persigue la *Fenomenología*, pero también *La ciencia de la lógica*. Es

quizás ello lo que permite considerar que la fenomenología tuvo una función introductoria del sistema expuesto en WdL. Junto a ello se hace posible observar en las primeras páginas de PhdG. un objetivo común a las dos obras en cuestión: “Colaborar para que la filosofía se acerque a la forma de la ciencia -a la meta de poder despojarse de su nombre de *amor* al *saber* y ser *saber efectivo*- es lo que me he propuesto” (2022, p.11). Ese camino que busca hacer la ciencia de la filosofía en su propio objeto: el concepto. Ya mencionamos cómo ese es el método mismo del que se dota la filosofía a través de la lógica, pero como esta misma lógica es el contenido, pensamiento de su propio pensamiento, ella misma puede darse como experiencia, en el tránsito hacia la contingencia en la realidad efectiva del momento histórico. Ese es el vínculo en el que nos interesa insistir acá, así lo que con anterioridad se mencionó como momentos del espíritu, Hegel lo nombrara también como figuras en el momento de la consciencia, lo que permite entrever que los momentos históricos, que son totalidades del espíritu, son a su vez figuras de la consciencia que se supera a sí misma, pero que también son correlativos a modos de aparición de la realidad absoluta que actúa recíprocamente sobre el pensamiento, como determinación de consciencia. Pues no desaparece la unidad del momento objetivo con el sujeto propio de esa época como totalidad substancial singular, los dos juntos en la consciencia de una época o cultura, que debe ser superada e integrar el saber absoluto como el recorrido completo por todos esos momentos de unidad entre realidad y pensamiento. Justo cuando Hegel inicia la sección sobre la consciencia afirma que:

La experiencia que hace la consciencia sobre sí no puede, según su concepto, comprender dentro de sí nada menos que el sistema completo de la misma o la totalidad del reino de la verdad del espíritu, de tal manera que los momentos de esta, en esta peculiar determinación se muestran no siendo momentos abstractos, puros, sino tal como son para la consciencia o tal como ella misma se presenta en su referencia a ellos con lo cual los momentos del todo son *figuras de la consciencia*. (2022, p.62. el subrayado es mío)

En referencia a la consciencia como momentos del todo baste destacar acá que los momentos en la *Ciencia de la lógica* son también momentos de un todo conceptual, de la historia de la filosofía, en el que se ha movido el propio pensamiento. Es por ello, que la relación de las dos obras como elaboraciones del sistema nos permite conectarlas a través de una noción ampliada de ciencia, respecto a la noción positiva de la misma que predomina contemporáneamente. Los momentos de la obra como tránsitos del concepto están conectados sistémicamente, con el fin de comprender estancamientos, limitaciones, o potencias en el tránsito por esas figuras de consciencia como modos de la realidad absoluta.

Si se pone la atención en los apartados de la PhdG. como figuras de la consciencia que van ganando conocimiento y expresión del espíritu progresivamente, encontramos en el saber absoluto la última figura de consciencia que Hegel elabora como un ejercicio de integración en el obrar de esa consciencia: “Lo que sucede *en sí* ahora en primer término es igualmente para *la consciencia*, y ello mismo a la vez duplicado [...] Aquel lo mismo que ha sido puesto ya *en sí* se repite ahora como saber de ello por parte de la consciencia y como obrar consciente” (2022, p. 426) No obstante, como expresa Gama aún hace falta considerar las vías de realización de esa experiencia de la consciencia. Que, siguiendo esta cita, parece relacionarse con el volver reflectivamente desde la mediación con el saber absoluto hacía la consciencia, que obra conscientemente en la integración efectiva de esa mediación. Es difícil afirmar que acá se va a resolver tremenda tarea que abre Gama, sin embargo, es posible visualizar una vía de abordaje que trace la conexión entre la consciencia como ese ser en sí del espíritu, y la realidad efectiva como terreno lógico con el cual Hegel vincula el saber absoluto como meta del espíritu, y a la consciencia como su vehículo, al respecto afirma:

Su conservación por el lado de su libre estar-ahí que aparece en la forma de la contingencia es la historia, pero por el lado de su organización concebida es la *Ciencia del saber que aparece*; ambos juntos, es decir, la historia concebida, forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad efectiva, verdad y certeza de su trono, sin el cual él sería lo solitario sin vida [...] (2022, p.434)

Este párrafo permite establecer un doble vínculo, por un lado, el del espíritu que proyecta sus figuras de conciencia al saber absoluto, pero también el de ese saber absoluto con la realidad efectiva, como verdad y certeza en la realización del espíritu absoluto. Ello quiere decir que la vía de abordaje que se quiere abrir acá se refiere a que aquella experiencia por-venir para la consciencia tiene su verdad en la realidad efectiva, como permanente tránsito que supera el objeto y realiza el concepto, como saber que aparece y que además obra consciente en esa aparición mediata.

La Realidad Efectiva y la Negatividad, como Movimiento del Sistema

Ahora se involucra en la presentación del argumento a Fernando Forero (2019), en su obra *Filosofía y Negatividad*. Este libro se concentra principalmente en abordar las elaboraciones del sistema en el Hegel de Jena, el motivo por el cual lo involucramos en el argumento tiene que ver principalmente con dos aspectos que son claves en este trabajo: por un lado, las menciones a la consciencia en relación a la negatividad que se verán reflejadas posteriormente en WdL.; y, más

relevante aún, la explicitación de unas líneas de investigación abiertas que menciona en el cierre de su libro. Acá se adscribe una de esas líneas de investigación, junto con la apertura de la discusión presentada por Gama y la hipótesis que defiende este trabajo, lo cual concreta el argumento que hace viable leer la consciencia en la *Fenomenología* a la luz de la realidad en la *Lógica*.

Lo que muestran los trabajos de los expertos abordados en esta sección permite visualizar que en todo momento de su producción filosófica Hegel estaba apuntando a la construcción del sistema. No se pretende afirmar que la *Fenomenología* sea previa a la *Lógica* como lo sería el *Esbozo del sistema II* para la primera. Sin embargo, es viable establecer conexiones entre el lugar que ocupó la consciencia en la *Fenomenología*, y los puntos de anclaje que puede tener en la *Lógica*. Principalmente si se considera que la misma no puede perder conexión con el entramado lógico sobre el que realiza la unidad que le pertenece. Justo sobre la posibilidad de esa conexión se sigue la línea de investigación abierta por Forero, allí donde dice:

Podemos continuar hilando el tema de una visión de la realidad como negación o negatividad con pistas provenientes de la *Ciencia de la lógica*, cuyo propósito más alto, así es como se puede leer esta obra, consiste en elaborar precisamente una filosofía de lo negativo [...] Quiero ahora esbozar en breve un momento de la *Lógica* donde podría indagar por esta ontología de la negación, a saber, la sección de la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) al final de la doctrina de la esencia. (2019, p.318)

Es precisamente el final de la doctrina de la esencia donde se ubica este trabajo, prestándole particular atención a la crítica de la modalidad y acción recíproca como punto de superación negativa de la objetividad hacia el concepto, es decir, como paso clave en la negatividad de una consciencia que reconoce ser afectada y afectar la realidad, recíprocamente. La pertinencia de ubicar esta investigación en el centro de la *Lógica* tiene que ver también con el cierre que Forero le da a su obra, destacando la pertinencia de este para abordar una condición colectiva humana que resalta por la escisión, la ruptura y la mera oposición de creencias aferradas a posturas individuales de todo tipo, que no son revisadas o puestas en cuestión: “El sistema hegeliano debe, en consecuencia, ponerse en marcha ante estas fracturas; allí debemos trazarnos la tarea de ganar la unidad de la razón porque algo se nos perdió.” (2019, p.320)

Este trabajo de Forero también nos permite afinar la comprensión de la consciencia que trasladaremos a la *Lógica*, una comprensión de la consciencia que no se refiere a aquel proceso automático de estados mentales que se manifiestan desde una naturaleza cerebral, acondicionada por el ambiente y los estímulos subjetivos de ciertas emocionalidades. Precisamente la consciencia

de la que hablamos es una que supera esa condición primaria y busca elevarse sobre ella misma por la actividad de su objetividad interna. Ella vuelve sobre sí misma por la mediación negativa ante otro, y nos permite visualizar una consciencia que no se limita a la subjetividad, ni a una individualidad perceptual. Hablamos de una consciencia que se da plenamente en la totalidad de las figuras o momentos que ella misma posee en la potencia de su superación. Esas figuras se dirigen a lograr la actividad consciente como una acción sobre la realidad efectiva. Es decir, no solo como una acción definida en lo que recibe, sino que se modifica y crece por aquello que hace, una consciencia que también es acción. Que siempre refleja o expresa un trasfondo en la que está arraigada, pero que su arraigamiento puede ser modificado en sí misma y por sí misma.

El Concepto General de la Lógica y el Movimiento de Reflexión

La Introducción de la Lógica

En la *Introducción* que Hegel realiza al sistema se puede analizar la presentación del *concepto* y la *división general de la obra*, en los cuales se debe fijar especial atención y alcanzar una visión de la obra en su conjunto para poder atender con esa perspectiva al objeto de la investigación. Allí se justifica el distanciamiento del método científico positivo, ante el cual se blinda con la lógica de la negatividad, por, para y en la filosofía. Que también aplica al respecto de los modelos formalistas clásicos de la lógica, en los que se produce una ruptura positiva entre la forma y el contenido de lo pensado, ruptura unilateral que claramente reproduce el positivismo científico. En consecuencia, entre sujeto y objeto emerge una distancia impuesta extrínsecamente por un pensamiento que aparece en el modo de una extrinsecación necesaria, que postula formas de comprensión universal anulando o ignorando el contenido concreto de la aparición de la realidad. De ese modo, la lógica que toma al pensamiento como su objeto, es el pensamiento que se toma como objeto a sí mismo, no presupone su forma porque esta es a la vez el propio contenido de su manifestación⁹. Traducido esto a la relación sujeto-objeto, el sujeto en la lógica toma por objeto al pensamiento que emerge en sí mismo, lo que el sujeto toma por forma (objetividad) es el mismo contenido de su aparición (subjetividad). Este movimiento contradictorio expresa en el pensamiento, y la realidad, la unidad permanente de forma y contenido, o sujeto y objeto. Es así como el pensamiento al tomarse como objeto orgánico de sí mismo da lugar al concepto general de la lógica como su propio resultado.

⁹ Esto debe recordar el movimiento por el cual se supera la consciencia en la experiencia de sí misma. Movimiento mostrado en el primer capítulo, en el que la consciencia toma su experiencia como objeto de sí misma para superarse en una nueva figura. Es decir, la consciencia tomándose como objeto de sí misma, aunque elle, como experiencia, se de siempre en el sujeto.

Este tránsito entre negación y afirmación hace que el mismo filósofo postule el método de la lógica de la unidad contradictoria como el único verdadero, porque este método es su mismo contenido y su mismo objeto, es decir se tiene a sí mismo como su verdad, no se distancia de sí mismo, porque su afirmación es la cosa misma afirmándose también. “el método es la consciencia relativa a la forma del automovimiento interior de su contenido” (1948.I, p.70)

Al ser la lógica ciencia del pensamiento y tener el concepto como su resultado, como su verdad, se adquiere la visión enriquecida de su estatus científico que se refiere a la propia exposición del absoluto. Esta caracterización de la lógica le distancia de los sesgos de un universalismo formal o un nominalismo formal (reducción del conocimiento a opinión). Tal distancia cobra su propia importancia porque la *Ciencia de la lógica* es la ciencia fundamental del sistema de la filosofía; asimismo, lo es para la realidad como pensamiento. Es decir, la refutación de los prejuicios formalistas en la lógica son el propio ejercicio de la filosofía revisándose a sí misma, que en su propio umbral debe abandonar estos errores. Estos supuestos o errores son justamente determinaciones del pensamiento extrínseco, pero el concepto de la lógica es uno tal que se eleva sobre las determinaciones y observa entre ellas su relación negativa o su razón contradictoria, es decir, observa a la vez entre ellas su oposición y su unificación. El carácter opuesto y estático que se atribuye formalmente a las determinaciones, que realmente se unifican y se dinamizan en la relación orgánica de la consciencia es su objeto de pensamiento. Es este el punto en que se hace visible la caracterización de la lógica como ciencia pura, la verdad como concepto consciente, y la consciencia como contenido de ese adjetivo, que describe la unidad entre pensamiento y determinaciones reales del pensamiento (la consciencia como el movimiento del pensamiento que expone la realidad absoluta).

De esto último surge la caracterización más estridente y llamativa del concepto consciente, según la cual este es acorde a la representación de Dios en su ser eterno, en el instante previo a la creación [aparición] de la naturaleza y el espíritu. Tal referencia a la representación de Dios visibiliza el carácter metafísico de la lógica hegeliana, pero debe recalarse que esta referencia no se emite como juicio de fe, sino justamente como dimensión representativa del lugar que ocupa el concepto. La relación entre pensamiento y concepto pone la imagen eterna de Dios al alcance de la consciencia. La consciencia alcanza el concepto como su resultado cuando realiza el recorrido presentado en la *Fenomenología del espíritu*, es decir, ya que la obra que nos ocupa presupone ese recorrido de la consciencia, el concepto aparece, con ella bajo la determinación del saber absoluto

que abarca esa representación de Dios, como dimensión del espíritu absoluto. La consciencia a su vez es lo concreto puro, pues ella es puesta como existente por las determinaciones particulares de su ser subjetivo, y su saber objetivo. En este punto debemos tener a la vista que el recorrido de la consciencia subjetiva hasta el saber absoluto, como realización de la unificación con su opuesto reflejado, puede no ser así, si es el caso de una relación extrínseca del pensamiento con los objetos de cada momento en ese recorrido. La imagen que abarca la representación de Dios en su ser eterno pone ante la consciencia su opuesto, lo que ella misma no es inmediatamente, por lo tanto, una negación extrínseca de la representación de Dios como un opuesto insuperable muestra a la misma consciencia como negación negativa. Esta forma de relacionar el pensamiento finito con una realidad que se le opone radicalmente no solo por infinita sino por eterna, exilia a la consciencia a la división formal de su autoafirmación negativa (negación negativa de lo otro y de sí mismo), le impide a sí misma verse como momento e impulso esencial de esa representación eterna, en el concepto consciente.

Finalmente, para señalar directamente la preocupación de Hegel por arrebatar la lógica al tratamiento formalista, del positivismo y otras vertientes del pensamiento, tiene que ver con un interés formativo de la consciencia. Eso es de importancia mayor para conectar el desarrollo del trabajo con sus resultados contextuales.

El estudio de esta ciencia, la permanencia y el trabajo en este reino de las sombras [sistema de la lógica] es la educación y disciplina absolutas de la conciencia. Él introduce en la conciencia una preocupación lejana a las intuiciones y los fines sensoriales, a los sentimientos, al mundo de la representación objeto de puras opiniones (1948.I, p.77).

Ello quiere decir que la formación plena de la consciencia se da en su contacto, conocimiento, y acción desde la lógica, a la que subyace su propia experiencia, integrada a la totalidad de la consciencia como momento de la realidad efectiva, tomándola objetivamente para poder superarla. Si recuperamos la idea de López, que se expuso más arriba, la consciencia puede separarse de la dimensión de la certeza sensible, de la percepción o del mero entendimiento si ella se abstrae en su experiencia y luego la concreta absorbida en su experiencia concreta, algo como separar su experiencia para entenderla lógicamente y reintegrarla y poder superarla en una nueva figura de consciencia. Que no quede condenada a la división formal de la realidad, y a la escisión subjetiva del pensamiento

Sobre la Doctrina de la Esencia

El movimiento de aparición del absoluto, impulso permanente por el que aparece la totalidad (que unifica existencia y esencia) en su basta representación, se da por la contradicción entre la totalidad como identidad primaria (el todo) y la reflexión como su movimiento negativo (la parte). En tanto, la reflexión (pensamiento que vuelve sobre sí mismo) siempre refleja con otro opuesto, dándose en tal reflejo la afirmación y la negación sobre su movimiento reflexivo. Así, puede el pensamiento darse como reflexión extrínseca (pensamiento que vuelve sobre sí mismo extrayéndose y extrañándose individualmente del ser total como su opuesto insuperable) o reflexión negativa (pensamiento que en la negación del reflejo resuelve la superación de su individualidad, como parte, y la del todo como su opuesto unificado en el que, al reflejarse, diluye su individualidad). Esta diferencia en la aparición del pensamiento sobre sí mismo se relaciona con el modo en que aparece la consciencia en la relación absoluta, precisamente expresando cómo se unifica el pensamiento con la realidad, y justamente señalando la apertura de dos exposiciones diferentes del pensamiento respecto a su reflexión real (realidad efectiva), en las cuales aún opera de forma diferenciada la parte y la totalidad. Una que se exterioriza del ser, se sabe a sí mismo como externo y extraño de lo otro, y afirma su parte en la relación como totalidad impuesta sobre la realidad otra, pues esta le resulta extraña, quiere decir que el extrañamiento implica el impulso de imponer el pensamiento particular como si fuese la totalidad necesaria; y otra que se refleja en su opuesto negativo en tanto se reconoce como parte-momento de la acción recíproca de totalidades que se co-determinan dinámicamente.

Aquella diferencia parece resaltar la tensión contradictoria, y bifurcada, del pensamiento que actúa sobre la realidad, pero además indica el trasfondo lógico de la contienda entre dos proyectos del pensamiento sobre lo real. Por ello, se debe revisar en esta oposición cuál de los modos aparece como consciencia real y por lo tanto corresponde con la lógica de un proyecto de unificación de pensamiento y acción en relación recíproca con la totalidad (como reflexión de su determinación). En torno a esta exposición de la unidad negativa, pensamiento y realidad se alteran recíprocamente. Para esclarecer en qué sentido se da esa alteración será menester ubicar la realización posible del proyecto de la consciencia real, que primariamente aparece en la dimensión modal lógico-metafísica de la realidad, y que por orden de sentido debería ser rastreable al nivel práctico de la lógica, en tanto acción efectiva. De esta forma el alcance de la investigación hasta este punto pone de suyo la apertura de dos niveles discusión, uno que estudie si la consciencia

aparece siempre del mismo modo en su relación con el objeto, que se agota en esta doctrina, o si hay más de un modo y en cada caso hay aparición de consciencia; y otro que, en caso de limitarse la consciencia a un modo de la realidad absoluta, se ocupe de estudiar la realización discursiva y práctica de tal modo de la realidad sobre el pensamiento. Es decir, luego de haber puesto en cuestión la consciencia señalar la concreción de ella ante la realidad y sus modos.

El Movimiento de Reflexión

Al entender los dos principios lógicos de la filosofía en la tradición (mediación e inmediatez) podemos entender con mayor claridad lo que significa la reflexión en la ciencia de la lógica. Hegel no está pensando en la reflexión de una consciencia individual que se flexiona sobre sí misma en su propio pensamiento subjetivo, sino que comprende la reflexión como un movimiento en el que las partes opuestas de una relación se reflejan mutuamente. Por eso la reflexión será fundamental para ubicar la consciencia ante la realidad, porque entre ellas debe aparecer este movimiento de reflejo, que involucre el propio movimiento de la consciencia en sus figuras y el de la realidad en su modalidad. Esta distinción es bastante relevante, ya que por medio de la misma Hegel se distancia de una filosofía de la reflexión subjetiva formal, ilustrada. De paso, al poner a la reflexión como un movimiento del pensamiento muestra que no se limita al ejercicio subjetivo del individuo pensante, sino que pone a esta como un movimiento general de la lógica, la naturaleza y el espíritu.

La exposición de la reflexión también debe ser tenida a la vista como relación esencial. Porque es la caracterización de esta la que alude a la extrinsecación, como el lugar en el que predominantemente se detiene el pensamiento formal, al detenerse en la reflexión extrínseca. Vayamos más despacio, si entre los pares opuestos ser-nada, existencia-esencia, sujeto-objeto o forma-contenido lo que se mantiene es el tránsito de su recíproca negación y afirmación, es decir su reflexión, aquello que resulta esencial no es la esencia oculta o la apariencia existente, para el caso de cada relación, sino la reflexión como movimiento de reflejo negativo entre esos opuestos. La reflexión es un movimiento tal que dependiendo del lugar en el que ella inicie, o surja, toma sentido de realización como reflejo que vuelve a lo reflejado. En cada momento del movimiento que implica la reflexión ella misma cambia y para comprenderla Hegel describe tres momentos, o dimensiones de la reflexión:

En primer lugar, es reflexión que pone;

en segundo lugar, produce el *comienzo* a partir de lo *inmediato presupuesto*, y es así reflexión *extrínseca*;

en tercer lugar, empero, elimina esa presuposición, y en cuanto, en la eliminación de la presuposición, *al mismo tiempo* presupone, es reflexión *determinante*. (1948.II, p.22)

Nuestro interés acá no es profundizar en cada momento de la reflexión, los detallaremos brevemente para notar el carácter de la extrinsecación y la tendencia de la subjetividad formal a detenerse en reflexión extrínseca, es decir, el sujeto se presupone inmediatamente, a así condiciona su extrinsecación con el objeto. En este caso el sujeto produce el comienzo en sí mismo, como inmediato presupuesto, y así reflexiona extrínsecamente sobre el objeto, hasta que presuponga al mismo tiempo al objeto y ambos sean abarcados como reflexión determinante. Por un lado, la reflexión que pone a la vez presupone, podemos pensar en el entendimiento que pone cualidades en las cosas en la medida en que presupone sus leyes y realidad suprasensible; para entender esto debemos también recalcar la reflexión como un retorno, en la medida en que su movimiento se completa en un retornar a sí, la reflexión es lo que empieza y lo que vuelve a donde empezó, el movimiento completo del reflejo.

El movimiento que inicia en un lugar desde el que se desplaza y, por lo cual, ya no es ese inicio inmediato, configura el desplazamiento negativo del pensamiento, quiere decir que si partimos de lo inmediato para retornar a lo inmediato requerimos desplazarnos de allí, por lo tanto, lo inmediato ya fue mediado y así se niega el lugar en el que se inicia el camino del retorno. Para plantearlo de nuevo en sujeto-objeto, que es la relación que nos interesa a propósito de la consciencia, la reflexión subjetiva parte sí y pone al objeto como la contraparte de su negación, la reflexión la desplaza negativamente ya que al poner ante sí a su contrario se niega a sí misma, pero para poder ponerse ante su contrario ella se presupone. Por eso la reflexión que pone se presupone. La reflexión que pone objetos ante sí presupone la subjetividad, si se limita a la presuposición inmediata de la subjetividad será reflexión extrínseca. Este poner y presuponer de la reflexión es el primer lugar de su movimiento. Así, tenemos la reflexión extrínseca, este momento de la reflexión contiene el anterior, quiere decir que la reflexión extrínseca es ya una reflexión que pone lo que le resulta mediato por ser negado en lo que pone. Es decir, el lugar de la reflexión extrínseca es el de la dislocación, un punto del movimiento en que se está donde no se inició, es decir el lugar de lo puesto como puesto por fuera y de lo presupuesto como su inmediato ser real, desde el que se desplaza, mientras se le vuelve extraño su otro. El lugar de la reflexión extrínseca es la apariencia formal de la relación, la negación solo como negativa, la forma mediada tomada como materia

muerta que externamente es condicionada. Podemos leer el vínculo implícito de la conciencia con la reflexión extrínseca así: “En realidad, también la reflexión pensante, puesto que se comporta como extrínseca, toma absolutamente como punto de partida un inmediato dado, que le es extraño y se considera a sí misma puramente como actuación formal” (1948.II, p.28) El comportamiento de la reflexión pensante, es decir de la conciencia, se mueve desde el extrañamiento de su aparición ante otro, como lo confirma PhdG.

Por lo dicho, tal movimiento implica lo que Hegel considera una oposición obstinada de la reflexión extrínseca por mantener la separación absoluta de la forma como determinación necesaria que se separa de una materia. En tercer lugar, la reflexión determinante es la unidad de la reflexión que pone y la reflexión extrínseca como lugar de llegada del movimiento entero de la reflexión, en este punto el ser es puesto como reflexión negativa de sí mismo, es la relación con un ser otro en ella misma, el ser en el que se refleja, que también es ella misma, es su negación. La importancia de atender al movimiento de reflexión como movimiento negativo también se le presenta a la conciencia reflejada con la realidad, sí bien acá no ha aparecido el concepto debe reconocerse que la reflexión extrínseca o la reflexión que pone, se dan también en una actividad de la conciencia sobre el contenido de su saber concreto, como aparición del pensamiento en la experiencia, y vínculo del mismo con la realidad. Quiere decir que la mediación que la conciencia ocupaba entre ser y pensar en la *Fenomenología* acá deviene implícitamente como mediación entre pensamiento y realidad, ya que la realidad expresa el concepto, en el que ser y esencia han superado su contradicción y se dan como parte superada de la misma aparición.

Lo más importante para nuestra labor es destacar que la reflexión opera como un movimiento entre opuestos, que se relacionan por la mediación del reflejo entre las partes interrelacionadas. El tránsito hacia la reflexión determinante adquiere un punto de llegada en que la reflexión no es ya una mera operación extrínseca, sino que la reflexión es esa determinación que involucra las dos partes en una relación continua, como co-determinación del reflejo, lo que antes se daba en una dualidad separada lo vuelve una interiorización de la realidad contradictoria en el pensamiento, y viceversa. Ya que este es un movimiento puro del ser y de la esencia, la conciencia no escapa del mismo, pero la conciencia limitada a la percepción o el entendimiento a lo mucho puede llegar a ser una reflexión que pone o una reflexión extrínseca, al llegar a ser determinante se diluye en el reflejo de su contraparte: la realidad objetiva, el mundo. Podemos ver que el punto de llegada de la reflexión logra esto al leer en Forero que:

El camino de esta doctrina consistirá en lograr realizar esa unidad entre realidad sustancial y reflexión. Tal unidad solo se proyecta en este capítulo, pero se ganará por primera vez a la altura de lo absoluto, donde de lo que se trata es de ver que el pensar no se refiere a la realidad como objetivamente o con distancia, sino que él es la manifestación o dinámica de lo real mismo. Más aún, el resultado al que llega el capítulo sobre la reflexión es muy importante porque, al concebir la esencia en forma de una reflexión inmanente, no vacía sino determinada, avanza en la fluidificación de la realidad, en su dinamización y movimiento. La realidad ha dejado de verse como suma de objetos allí puestos, externos unos a los otros [...] (2024, p.220).

De modo que, la consciencia que quiere entrar en una relación de conocimiento y acción plena sobre la esencia o sobre la misma objetividad del mundo, debe ser capaz de integrar en su propia aparición la reflexión determinante como una expresión de su posición y movimiento particular en la dinámica de lo real, como un momento de aparición conceptual sobre objetos que no se mantienen escindidos sino que su dinámica da lugar a la aparición particular de la consciencia, al diluirse la objetividad en el concepto. De manera que cuando la consciencia se encuentre con el concepto no lo haya hecho como movimiento de una reflexión extrínseca, que presupone que todo emerge de su entendimiento unilateral sobre objetos externos entre sí. Prestamos atención a la reflexión en *la realidad* porque, aunque allí no se ha expuesto el concepto, es el escenario lógicamente y ontológicamente previo, en el que se sostiene y determina la aparición del mismo. Quiere decir esto que la aparición del concepto para la consciencia ya arrastra una condición objetiva y reflexiva particular del pensamiento-realidad, con lo cual se condiciona de manera metafísicamente concreta la propia manifestación del sujeto.

Consciencia y Realidad

Del Problema de la Escisión Formal hacia los Modos de la Realidad

A pesar de lo dicho anteriormente, en la misma dinámica del sistema aparece que no toda exposición del pensamiento, en el sujeto, alcanza el concepto. Si este se mantiene como reflexión que pone o reflexión extrínseca; o al perderse en la división entre forma y contenido para la estructuración del lenguaje y el conocimiento. Y de alcanzar el concepto su exposición será inauténtica. Eso se percibe con mayor claridad al fijarse en la misma crítica de Hegel a los presupuestos formalistas de la lógica. Es decir, la escisión entre forma y contenido es una exposición particular, o apariencia extrínseca del pensamiento, contraria a la exposición del pensamiento en la cual se unifican forma y contenido por su propia aparición; solo esta última

exposición parece posibilitar la unificación entre pensamiento y realidad como concepto consciente. De esta manera, se tienen dos exposiciones del pensamiento que parecen pertenecer a dos apariciones diferentes de la consciencia, una en la cual se mantiene la oposición como extrinsecación de la reflexión y otra en la cual la oposición se supera en la unificación de forma y contenido por la propia reflexión que determina.

Valga el momento para hacer un breve paréntesis, ya que pasamos el vórtice de la relación, que más importa para la tesis. Habrá saltado a la vista que el vínculo que hemos venido elaborando se involucra con la exposición y comprensión científica de la realidad vinculada a la consciencia, ambas en dirección del concepto consciente. Resulta importante insistir, entonces, en que nuestra intención investigativa se relaciona con el concepto de conciencia y de ciencia conjuntamente, si rastreamos los elementos generales del autor en una conexión filológica, para hacer hablar la lengua española, del término “con-sciencia” en la cual suena un prefijo de cooperación, acción conjunta, y confluencia entre partes, y por otra parte suena ciencia, que en su acepción más veraz y precisa toma el sentido de *scientia*, como saber. Ese sentido de consciencia y *scientia* es el que adoptamos por coherencia con lo expuesto hasta ahora. Plenamente consistente con la consciencia que acá ha aparecido desde el primer capítulo, como aquella que se realiza cuando se integra con el saber(*scientia*) absoluto, ese saber es el que consideramos debe hacerse resonar al hablar de ciencia en este proyecto. En consecuencia, para avanzar sobre la realidad, en la que reposa la consciencia, desde una objetividad lógica, como momento de la ciencia filosófica, lo que se pretende es revisar la exposición modal de la realidad-pensamiento, que puede, o no, permitir la confluencia entre su propio movimiento de aparición y el del concepto, como aquel que contiene el resultado de la ciencia y forma la relación entre las totalidades del absoluto. Es importante aclarar que, aunque el concepto lo hemos mencionado en varias ocasiones este no es central en el análisis de este documento, pero circunda de una manera relevante, ya que en la sección trabajada se llega justo a la aparición del concepto, como expresión absoluta de la libertad ante la necesidad de sus determinaciones más universales. Al tener a la realidad como sección final de la Doctrina de la esencia, será esta (la realidad) la protagonista en la relación con la consciencia, ya que según lo visto el traspasar del pensamiento objetivo al concepto, es la clave sobre la que la consciencia depende del modo de relación entre realidad y pensamiento, como pensamiento para sí misma atravesado por la realidad absoluta.

El momento de aparición de la realidad es la *Tercera sección* del *Libro II*, en este lugar el autor ya ha expuesto la superación (*Aufhebung*) a las oposiciones en las que se ha desarrollado el traspasar de la esencia. Así hemos pasado contradictoriamente por la relación entre el todo y la parte, luego lo interno y lo externo. Ya que el movimiento esencial de esas oposiciones es la reflexión, en la que se supera la simple afirmación de las partes puestas como extrínsecas, la realidad aparece como absoluta identidad negativa de lo interno y lo externo. En ese sentido, la reflexión vendría a ocupar para la esencia el lugar del devenir entre el ser y la nada, que de hecho traspasa hacía allí (reflexión). Es decir, bien pensada cada relación expone desde la negatividad la identidad contradictoria de sus partes. Si se piensa bien, el todo no puede ser sin la composición de las partes, y las partes no pueden considerarse como tal si no lo son en un todo. Igualmente, la exposición lógica de lo interno no puede considerarse sin lo externo, en esa medida la absoluta realidad es la permanente remisión mutua de los contrarios en su recíproca posibilidad y necesidad. Como los modos en los que puede darse la unidad de la relación. Esa unidad se ve interrumpida en todo caso si se toma alguna de sus partes como universalidad formal, como necesidad de la esencia. Es decir, si la parte se asume como esencia se toma como realidad formal, que desde allí da contenido a su propia aparición esencial en la relación entre pensamiento y realidad. Así también aplica para el todo, lo externo o lo interno, si alguna de esas categorías es tomada como fundamento o esencia de la consciencia. Para ver claramente esto a la luz de la consciencia recordemos que cuando la cosa en sí se vuelve inalcanzable para el entendimiento ella supone que la esencia de la cosa está dada como permanentemente externa, así también una emergencia meramente subjetiva de consciencia toma como fundamento lo interno. Quiere decir que en estas relaciones y su necesidad o posibilidad se haya una determinación lógica para la autoconsciencia, en cómo se concibe a ella misma y a las otras con las que se relaciona.

Los Modos como Modos de Unidad entre Pensamiento y Realidad

Como ya se ha visto la realidad efectiva es fundamental para abordar una aproximación de la consciencia y sus figuras como modalidades de la realidad. Por hallarse en esta sección el desarrollo de los postulados del autor con el precedente de la superación definitiva de la división entre ser (existencia inmediata) y esencia, es decir, porque solo allí se puede involucrar la consciencia con su verdad: la totalidad que ha unificado esencia y existencia, y la superación de su oposición con el saber objetivo. La parte directamente anterior a esta sección venía en la búsqueda ya no de la esencia, sino de la relación esencial, como el momento de la intermediación reflejada, es

decir, de la reflexión en su identidad consigo misma, en tanto relación. Esta relación tiene su versión preliminar como relación entre lo interno y lo externo, donde se propone la unificación entre la esencia como lo interno, y la existencia como lo externo. Sin embargo, la subsistencia de los términos se mantenía como remisión de una parte a la otra y no como la aparición de la relación en sí y por sí. Este movimiento de reflexión sobre sí mismo tiene su aparición en la Realidad como *Wirklichkeit*, es decir, realidad efectiva o realidad mediada por interacciones como efectos¹⁰.

Allí, la esencia supera su configuración como lo interno, pues esta no consiste en otra cosa que su mostrarse, o visto de otra forma, la esencia es la aparición de sí misma (la esencia aparece en lo esencial y lo inesencial), que se determina en su identidad o diferencia con la forma exterior, la versión final de la relación esencial como relación entre lo interno y lo externo se suspende por la unificación e identificación formal de los términos. Ello se sostiene en la aparición de la unidad entre esencia y existencia. Al tratarse de la unificación con la existencia, da como consecuencia la reafirmación de unidad de forma y contenido. Ya que, la multiplicidad de lo existente aparece como contenido también de la esencia sin configuración presupuesta y esta (existencia) a su vez define retroactivamente la identidad formal de lo interno y lo externo (lo esencial y lo inesencial). Entonces esta relación esencial se suspende porque en sí misma presenta la unificación de lo interior y lo exterior como realidad efectiva, única absoluta totalidad de ambas.

Acá se encuentra el lugar correcto para reiterar con mayor claridad el motivo de relevancia de la consciencia en el estudio de la propuesta de la *Lógica* como la acción metodológica de la Filosofía: El transcurso discursivo de la Doctrina de la esencia, heredero de la superación del ser como razón suficiente de la verdad, muestra que la aparición del ser corresponde a lo puesto respecto a algo que pone, en tal relación la verdad del ser aparece como esencia. Ello por la apertura que se genera al pensar la mediación o inmediatez de la verdad y su aparición. A partir de allí, el autor tensiona las categorías que se han utilizado para resolver la dificultad que implica la búsqueda de la verdad entre algo esencial e inesencial, discusión que deriva en la reflexión como esencia. El tensionamiento de la esencia en tanto reflexión, derivó en la determinación de las esencialidades, donde se indica, por el mismo movimiento de la reflexión, la dinámica entre las determinaciones de la identidad, la diferencia y la contradicción. La reflexión extrínseca intenta hacer de ellas principios independientes o leyes universales, que se dan como exteriorización de una fuerza. La

¹⁰ Ya que en *Wirklichkeit* resuena *wirken* que expresa la acción de tener efecto y *wirklich* que expresa lo verdadero, real o auténtico

consciencia que se reintegra en la realidad efectiva habrá atravesado también por la superación de estas relaciones contradictorias, ante las cuales ella misma es punto de unidad y superación.

El autor muestra que el adecuado pensamiento de cada determinación por sí misma remite a su determinación contraria, y que la oposición entre las mismas se supera en la contradicción. Es importante aclarar que si bien el autor muestra cómo ciertas categorías se agotan y caen, también expone cómo otras se mantienen mostrándose en un sentido más verdadero, o son absorbidas en el sentido más preciso de su exposición, como superación: lo primero sucede con el ser, la esencia, la causa, el fundamento, la reflexión extrínseca; pero lo segundo parece darse con la reflexión determinante, la contradicción, la sustancia, la realidad. Esta distribución se sostiene al fijarse en las características de la absoluta realidad. No se realiza una indicación citada a cada una de las partes en las que se puede soportar esta distribución general por la extensión de esa tarea, pero sí se trae la cita de las características de esa absoluta realidad. Un apoyo fuerte para sostener estas determinaciones que se mencionaron con anterioridad, incluso en su forma pura, véase que:

Esta unidad de lo interior y lo exterior es la absoluta realidad. Sin embargo, esta realidad es, primero, lo absoluto como tal, por cuanto está puesta como unidad, donde la forma se ha eliminado y se ha convertido en la diferencia vacía o exterior de un exterior y un interior. La reflexión se comporta, frente a este absoluto, como extrínseca, que lo considera solamente, en lugar de ser ella su propio movimiento. Pero dado que es esencialmente éste (movimiento), representa como el retorno negativo de aquel absoluto a sí. En segundo lugar, es la realidad verdadera y propia. Realidad, posibilidad y necesidad constituyen los momentos formales de lo absoluto, o sea su reflexión. En tercer lugar, la unidad de lo absoluto y de su reflexión es la relación absoluta, o más bien lo absoluto como relación con sí mismo, es decir, la sustancia. (1948.II, p.187-188)

Los momentos formales del absoluto aparecen entonces como modalidades lógicas de la misma realidad en la que se sostiene y realiza lógicamente la consciencia. Quiere decir esto que la unidad entre lo exterior e interior en la absoluta realidad involucra directamente a la consciencia como lugar de lo interno, que al desplegarse hasta el saber absoluto se muestra como sustancia, pues bien, pensada es el absoluto en relación con sí mismo. Esta mención central a la sustancia, como relación del absoluto consigo mismo la podemos conectar con la enunciación programática de la *Fenomenología* de llevar al sujeto al lugar de la sustancia y viceversa, podemos notar con mayor claridad que el absoluto que esta siempre en el sujeto puede afinarse como relación de absoluto consigo mismo en su relación reflexiva con el sujeto. Los dos son el borde interior y exterior de

una relación que se supera, porque son solo momentos formales de lo mismo. El movimiento que lleva esa realidad implica el retorno negativo, que no podría darse desde otro lugar que la primera oposición inmediata entre sujeto y objeto: consciencia natural. Puede decirse que ese es el punto en que la reflexión sigue siendo extrínseca al objeto y al absoluto, en la que sigue comprendiendo la sustancia como algo externo que se realiza sin unidad en la consciencia como entendimiento. En esta el entendimiento pone la sustancia como algo externo de sí, que se realiza de manera estática y fija, al estilo de la sustancia en Spinoza, que si bien es rica en definición como totalidad sigue siendo externa porque no es la reflexión de los momentos de la consciencia la que lo expone como reflexión del mismo absoluto.

Los Modos de la Realidad en las Figuras de Consciencia y la Realidad Absoluta

Se tienen así, a partir de la absoluta realidad los tres puntos sobre los cuales se puede sostener la problematización de la consciencia, a su vez corresponden estos tres a sus tres características generales. 1). Se puede observar la contradicción entre la reflexión extrínseca y lo absoluto, la propia reflexión que pone se da como movimiento del absoluto en el retorno negativo a su primera identidad como movimiento y determinación unilateral de lo absoluto; 2). También se tiene que los momentos formales de lo absoluto se dan como tal por su reflexión; 3) Y se afirma la sustancia como relación de unidad de lo absoluto y su reflexión. Eso en relación al objetivo principal pone a la consciencia bajo una exposición bifurcada, en la cual puede oponerse o unificarse con el absoluto en la forma de reflexión extrínseca o reflexión determinante, ambas son superación de la contradicción como algo extrínseco o intrínseco, es decir, como una superación que se da extrínseca al absoluto, o como el propio movimiento del absoluto que se niega a sí mismo y por esa misma negación se expone. Es decir, en esta división, puede haber dos modos de exposición de la consciencia, o un solo modo en el cual pueda afirmarse realmente que el pensamiento es consciencia, o llegar a ser concepto consciente. Si hay un pensamiento que se piensa extrínseco al absoluto y otro pensamiento que se piensa como movimiento mismo del absoluto hay dos exposiciones del pensamiento que se piensa. La discusión que emprende Hegel con la historia de la filosofía podría observarse entonces como la tensión de estos dos modos de exposición del pensamiento. Acá se les dará de manera transitoria la asignación de consciencia extrínseca y consciencia real para poder diferenciarlas en el discurso posterior.

En vista de lo anterior la absoluta realidad es el mismo absoluto como tal, en su manifestación, consecuentemente, el primer capítulo de la sección, muestra el absoluto luego de

haber caracterizado la realidad efectiva como absoluta realidad. Se señala que lo absoluto no debe ser pensado desde la reflexión extrínseca que abstrae y divide lo absoluto de su propia manifestación.

Este negar y este poner pertenecen a la reflexión extrínseca, es una dialéctica formal, carente de sistema, la que, con poco trabajo recoge varias determinaciones acá y allá e igualmente con poco trabajo presenta de un lado su finitud y pura relatividad, y de otro lado, al presentársele ése [absoluto] como la totalidad, afirma también que se hallan en él todas las determinaciones, sin lograr elevar estas posiciones y aquellas negaciones a una verdadera unidad. (1948.II, p.189)

Esta actividad de la reflexión extrínseca ha encontrado determinaciones que asigna a su propia totalidad relativa y finita sin hallar su actividad en lo absoluto, así se elimina a sí mismo de la unidad. Sirve para esto pensar en las figuras de consciencia y la objetividad particular que cada una contiene, para la consciencia las determinaciones objetivas de esas figuras pueden ser necesariamente esenciales. Por tanto, consideraría que allí se hallan plenamente las determinaciones del absoluto y la realidad. Sin embargo, ese absoluto aparece allí solo de manera parcial, como una totalidad, parte del movimiento completo de la consciencia que alcanza en el saber absoluto: totalidad de las totalidades. Por ejemplo, un sujeto con consciencia extrínseca bloquea en su entendimiento fenoménico el Noúmeno, esa misma ruptura le distancia de la plena naturaleza de absoluto e imposibilita su unidad con el mismo. De tal manera, la exposición de lo absoluto hace claro que la actividad de la reflexión extrínseca, le pone de espaldas al mismo e impide la verdadera unidad de su manifestación, es decir, carece de la manifestación del sí mismo como reflejo de la exposición negativa del absoluto. Sin embargo, lo absoluto también posee exposición positiva en la manifestación múltiple de atributo o modo. Acá ya se han mencionado los tres momentos de tratamiento del absoluto, desde su exposición como absoluta identidad, esta identidad representa la unidad de lo interior y lo exterior, pero justo por esto se llega al atributo absoluto como manifestación de la unidad negativa con la reflexión que es su propio movimiento. Ese movimiento se desenvuelve en el devenir relativo de lo interior y lo exterior, pero su unificación como atributo o modo en ausencia de la reflexión determinante vuelve sobre sí misma para realizar la identidad absoluta del absoluto en ese mismo movimiento como determinación unilateral. Véase lo dicho en la siguiente cita:

... dado que la exposición de lo absoluto empieza por su absoluta identidad, y traspasa al atributo y de éste al modo, ha recorrido así totalmente sus momentos. Pero, en primer lugar, no hay en esto sólo un comportamiento negativo frente a estas determinaciones, sino que esta actividad suya es el

mismo movimiento de reflexión, y solo como tal lo absoluto es verdaderamente la absoluta identidad [...] la reflexión que expone parece empezar por sus propias determinaciones y por algo exterior, parece aceptar los modos, o también las determinaciones del atributo como si las hubiera hallado de otra manera ya existentes fuera de lo absoluto, y su actividad parece consistir sólo en tener que reconducirlos hacía la indiferente identidad. Pero, en realidad ella tiene en lo absoluto mismo la determinación de donde empieza. (1948.II, p.196)

Así se tiene a la vista la superación de la contradicción entre el absoluto como identidad primaria y la reflexión como su movimiento negativo. En consecuencia, la importancia de esta primera característica para el problema de la consciencia se exalta en el sentido modal de lo absoluto, parece negar y afirmar a su vez el movimiento de la reflexión como la determinación que expone al absoluto, o sea en su modo se expresa de nuevo el reflejo del absoluto como realidad efectiva. Este reflejo entre realidad y absoluto parece cohesionarse sólo cuando el modo de la consciencia corresponde a ese movimiento que expone lo absoluto como realidad efectiva. Esto se soporta así:

El verdadero significado del modo es, por consiguiente el de ser el propio movimiento reflexivo de lo absoluto, es decir, un determinar, pero no un determinar tal que por medio de él lo absoluto se convierta en otro, sino solamente un determinar lo que lo absoluto ya es, vale decir, la exterioridad aparente, que es el mostrarse a sí mismo, un movimiento que procede de sí hacía fuera; pero tal que este ser-hacia-fuera es también la interioridad misma, y con eso también un poner, que no es solamente un ser-puesto, sino ser absoluto [...] Lo absoluto considerado como este movimiento de la exposición, que se lleva a sí mismo, como modo y manera, que es su absoluta identidad con sí mismo, es expresión no de algo interior, ni frente a otro, si sólo como absoluto manifestarse por sí mismo; y así es la realidad. (1948.II, p.196-197)

Esta caracterización del modo absoluto como su propio movimiento reflexivo es lo que le permite a Hegel distanciarse de la forma en que Spinoza relaciona la reflexión y lo absoluto, en la sustancia. En términos generales la distancia que toma de Spinoza y Leibniz permite vislumbrar de nuevo el sentido en que se encuentra el asunto problemático de este documento. Hegel considera que las de estos autores mencionados son filosofías incompletas o defectuosas, porque siguen elaborándose desde una reflexión extrínseca, representada en la razón, como algo extrínseco al absoluto mismo, y no como el propio movimiento de su exposición real sobre sí mismo en el pensamiento. Así también una división como la formulada entre *res cogitans* y *res extensa* da cuenta de esta extrinsecación. Valga acá reavivar la pregunta: ¿se puede afirmar que haya una consciencia extrínseca en estas filosofías defectuosas y la ciencia lógica de Hegel es la exposición lógica, por

ende, filosófica, de una consciencia real? O, dicho de otra manera ¿la consciencia al no manifestarse como pensamiento que se piensa a sí mismo en el propio movimiento y exposición de la realidad absoluta no es consciencia plena (pues carece de las condiciones de su superación)? A continuación, se muestran citas continuas que, más que una respuesta, ofrecen la imagen de la problematización con las tradiciones mencionadas:

El espinosismo es una filosofía defectuosa, por cuanto en ella la reflexión y su múltiple determinar, son un pensar extrínseco. – La sustancia de este sistema es una única sustancia, una única totalidad inseparable [...] Spinoza se detiene en la negación como determinación o calidad; no prosigue hasta el conocimiento de ella como negación absoluta, es decir, negación que se niega a sí misma [...] la determinación del atributo y el modo, como tampoco se comprende ni se deduce en general a sí misma, sino que actúa como un intelecto extrínseco, acepta las determinaciones como dadas, y las reduce a lo absoluto, en lugar de extraer de este sus comienzos (1948.II, p.197-198)

La falta de la reflexión sobre sí, que tiene en sí la exposición de lo absoluto de Spinoza, tal como la doctrina de la emanación, está integrada en el concepto de las monadas de Leibniz. A la unilateralidad de un principio filosófico, suele contraponerse la unilateralidad opuesta, de manera que se tenga, también aquí, como en todo, la totalidad por lo menos, como una integralidad desparramada. (*ibid.*, p.200)

[...]los conceptos acerca de las distinciones de las diferentes mónadas finitas y acerca de su relación con lo absoluto, no surgen de esta esencia misma, o bien no surgen de modo absoluto, sino que pertenecen a la reflexión que razona, que es dogmática, y por consiguiente no ha logrado ninguna coherencia interna. (*ibid.*, p.202)

Valga resaltar, la crítica del autor a otras filosofías implica para la consciencia un impedimento en su coherencia con el absoluto si no se expone esta misma como reflexión del pensamiento en sí mismo, es decir si no se toma como exposición de lo absoluto en sí y por sí. Este movimiento se vuelve centro de atención porque la misma negación del absoluto tiene en su manifestación la precipitación de la reflexión como extrínseca. La propia identificación de forma y contenido en lo absoluto, la unidad de este entre lo interior y lo exterior, hacen que lo absoluto tenga su propia manifestación en la unidad inmediata de la realidad absoluta con el pensamiento de sí misma, bajo la figura de una consciencia real que puede superarse a sí misma por la negación de sí misma y del absoluto que conoce, recíprocamente.

Podemos decir con lo expuesto hasta ahora que para Hegel una plena unidad de la realidad absoluta involucra al pensamiento como parte de su afirmación esencial. Bajo la cual ya se han

dado las relaciones esenciales como momentos de esa superación. Es decir, hay que conectar la alusión a las contradicciones internas que presentan distintas figuras de la consciencia, como punto que hace posible el tránsito de su superación. Esa contradicción debe moverse hacia la superación como fundamento de la unidad entre forma y contenido. Sin embargo, ese movimiento también reposa en la consciencia que puede reflejar la extrinsecación como condición necesaria de su propia figura. Recordemos que cuando la consciencia hace de una de sus figuras la esencia plena para ella aparece la necesidad de esa esencia como algo insuperable, necesario. Para Hegel hay un ascenso, su inconformidad con la noción de sustancia como una totalidad estática y acabada, resuena con su propia noción del absoluto, como sustancia dinámica que debe completarse en el movimiento de la consciencia, como encuentro con el saber absoluto, o en este caso con la realidad efectiva como su manifestación concreta, en la que el sujeto puede realizarse como sustancia, porque su movimiento desde la realidad le ha permitido a su propia consciencia atravesar negativamente por los momentos de la realidad como momentos de consciencia simultáneamente. La definición del modo como movimiento reflexivo del absoluto atrapa a la consciencia en ese movimiento, ello nos permite afirmar que modo y figura, o momento de consciencia, se implican mutuamente como unidad reflexiva del absoluto.

¿La Consciencia Extrínseca y la Consciencia Real?

Para abrir la discusión, como aporte de la investigación exploremos finalmente la relación de la consciencia con la modalidad de la realidad absoluta como bifurcación de su misma realización:

Por ser ella misma una unidad formal inmediata de lo interior y lo exterior, está por ende en la determinación de la inmediación, frente a la determinación de la reflexión en sí; o sea es una realidad frente a una posibilidad. La relación de ambas entre ellas es el tercero, lo real, determinado también como ser reflejado en sí; y es al mismo tiempo este ser como existente de modo inmediato. Este tercero es la necesidad.

Estos momentos son justamente formales, en consecuencia, poseen entre ellos diferencias que son solo formales y así mismo su relación se refiere a su exposición exclusivamente formal, de tal modo esta como ser puesto, es decir, que estos momentos consisten en la posibilidad, la realidad o la necesidad. O sea, estos momentos se despliegan como el trastocamiento formal de los mismos, de tal modo se da lo negativo o positivo de cada momento puesto como referencia de otro de los momentos. Así, la necesidad, también se ha mostrado como formal por la identidad formal de posibilidad y realidad en la accidentalidad, esto hace que al momento formal de lo necesario se le

atribuya la accidentalidad. Sin embargo, esta no puede ser lo necesario del absoluto porque esta tiene una infinita remisión a la sustancialidad como necesidad, esta relación sustancialidad y accidentalidad se abordará más adelante. Por el motivo anterior, se desplaza el análisis de estos momentos como formales a momentos reales, o sea momentos de lo absoluto en los que se expone la unificación entre lo interior y lo exterior de tales momentos. Sin embargo, este carácter de unificación en lo real no basta para resolver la insuficiencia de estos momentos en la remisión de lo necesario a lo contingente y viceversa.

En efecto, pues, la necesidad real es, en sí, también contingencia. Esto se evidencia primeramente porque lo realmente necesario constituye, sí, según su forma, un necesario, pero según su contenido es un limitado, y por tal medio tiene su contingencia. Sin embargo, también en la forma de la necesidad real está contenida la accidentalidad; en efecto, como se mostró, la posibilidad real es solo en sí lo necesario; pero esta puesta como el recíproco ser-otro de la realidad y la posibilidad. La necesidad real contiene, pues, la contingencia; ella es el retorno en sí mismo a partir del inquieto ser-otro recíproco de la realidad y la posibilidad, pero no es el retorno a sí misma a partir de sí misma.

En sí, por lo tanto, se halla aquí la unidad de la necesidad y la accidentalidad; esta unidad tiene que ser llamada realidad absoluta. (1948.II, p.215)

En primer lugar, se debe destacar de nuevo que la división de forma y contenido fragmenta el conocimiento, en este caso esa división implica en el momento formal necesario de la necesidad, pero en su contenido llega a la contingencia del accidente. Sin embargo, en la forma tampoco se expone por sí mismo, sino respecto a su otro recíproco como posibilidad real. Así, pueden señalarse dos rasgos por los cuales se precisa la consciencia real: esta no debe reposar en la división permanente y unilateralmente formal, y tampoco en la actividad de un pensamiento que se piensa, ante otro, fuera de sí mismo o del otro. La exclusión de estos dos errores en el movimiento de la consciencia es la que procede para pensar la realidad absoluta, no como momento de lo absoluto, sino como la relación necesaria y absoluta entre las totalidades por las que atraviesa como figuras de consciencia. Esta relación no desplaza de ella la posibilidad y la realidad, por el contrario, es la identidad de lo absoluto consigo mismo en su trastocamiento por los momentos de consciencia, es decir, la absorción de la necesidad puesta como posibilidad real. Tránsito importante para pensar que la posibilidad real de superar una figura de consciencia, elimina la comprensión de su esencia particular como necesidad, e implica la nueva necesidad de su superación, ya no la necesidad de sus condiciones objetivas internas, que estacaban ese movimiento en la figura actual. Ello es lo que

sostiene la exposición de realidades libres, es decir, la accidentalidad como sustancialidad. “La necesidad absoluta es así la reflexión o forma de lo absoluto; es unidad del ser y la esencia, simple inmediatez que es absoluta negatividad” (1948.II, p.218) Así pues, la realidad absoluta se torna como reflexión en tanto unifica necesidad y accidentalidad como reflejo de lo real. La absoluta negatividad aparece atendida así:

Esta manifestación de lo que en verdad es la determinación, es decir, referencia negativa, a sí misma, es ciego perecer en el ser-otro; el aparecer que irrumpe, o sea la reflexión, se halla en los existentes como devenir o como traspasar del ser en la nada [...] es un unificarse consigo mismo. (1948.II, p.219)

Al hablar de consciencia real se agrega un adjetivo modal que revela los matices que se han visto en el movimiento de la consciencia y la realidad, y resalta la relación del pensamiento como unificación consigo mismo a través de la realidad que es la exposición del absoluto mismo. O sea, esta es una consciencia que se tiene como referencia negativa de sí misma, y así perece en el otro como momento de sí misma. Debe destacarse que el pensamiento de lo necesario como ciencia de la verdad parece darse solo en un pensamiento que se piensa en su relación consigo mismo como exposición de lo absoluto. Como consciencia negativa el pensamiento encuentra en sí mismo la referencia negativa de sus determinaciones en la exposición de lo absoluto, ahora como sustancia: “[...] esta unidad como se halla en su negación o sea en la accidentalidad; así es la sustancia como relación consigo misma” (1948.II, p.219)

La relación absoluta toma tres formas preliminares, que se tensionan y retornan entre ellas. La primera es la relación sustancial, esta se agota por que la relación remite siempre a la aparición de la accidentalidad, la sustancia se da como transferidora de potencia, la sustancia que existe por sí, es aquella que tiene potencia. Por posesión de potencia la relación de sustancialidad remite a la relación de causalidad, la cual termina siendo insuficiente pues el conocimiento causal es tautológico, ya que se encuentra atrapado en la remisión permanente de causa a efecto, de causa a causa o de efecto a causa. Causalidad formal y causalidad determinada son versiones del mismo tratamiento de forma que permanece extrínseca a la misma relación y a su complejidad. Ahora bien, la relación causal bien pensada deriva en acción, la potencia en acto, o en reacción como restitución de la sustancia en tanto causalidad pura, que en múltiples momentos puede ocupar el lugar de la reacción. Es decir, en cierto modo ser sustancia pasiva y en otro sentido ser sustancia causal. Pero para Hegel una determinación de ese tipo no es suficiente para expresa el movimiento

de la realidad, la noción de causalidad en la sustancia se supera en la acción recíproca, expresa su sentido así:

se presenta como una causalidad recíproca, de sustancias presupuestas y que se condicionan: cada una es, frente a la otra, al mismo tiempo sustancia activa y pasiva [...] la acción recíproca es solo la causalidad misma; la causa no solo tiene un efecto, sino que el efecto está en relación consigo mismo como causa. (1948.II, p.243)

Hegel postula esto como el retorno de la causa al concepto absoluto, podría decirse que es la expresión de la causalidad pura que pensada en sí misma como exposición del absoluto eleva la causa formal o determinante a la mutua expresión de la acción entre sustancias recíprocas. Desde esta perspectiva necesidad y accidentalidad se causan recíprocamente, en una diferencia formal pero una identidad substancial. Y, por la misma vía esta relación absoluta de la acción recíproca, eleva también la necesidad a su transformación en libertad. “La necesidad no se convierte en libertad porque desaparezca, sino solamente porque su identidad, que todavía es intrínseca, se manifiesta” (1948.II, p.243) Es decir, que la necesidad se identifica con la libertad si se da la reflexión en sí de sus determinaciones, dicho de otra manera, la necesidad se mantiene como libertad si esta se expone como reflexión intrínseca de lo absoluto y si toma el carácter de actividad recíproca con la realidad. Ello es lo que permite sostener las totalidades del absoluto en su transparente referencia negativa.

De tal manera, se vuelve al problema para postular que la consciencia solo puede tener el mismo modo de la realidad, como manifestación de un relejo intrínseco, es decir el modo de su reflexión sobre sí mismo como expresión de la acción recíproca de la libertad como posibilidad real, es decir, como necesidad. Parece que solo en esas condiciones se manifiesta un pensamiento que se piensa a sí mismo como exposición modal de lo absoluto, y solo allí puede afirmarse consciencia real. Pues solo allí se da la reflexión intrínseca del absoluto, según la ciencia lógica objetiva, como momento de su concepto posterior. O si se quiere, la reflexión del pensamiento filosófico sobre el saber absoluto como algo que surge realmente al volver sobre sí mismo, como concepto que es exposición del absoluto y la acción recíproca las totalidades que le determinan bajo una modalidad de realidad y una figura de consciencia particular. Se puede asignar el adjetivo ‘real’ ‘negativa’ o ‘libre’ a la consciencia para precisar su sentido de intrincación en el absoluto y su exposición, Sin embargo, con cualquiera de esos adjetivos se haría referencia a la consciencia que se determina en la posibilidad de su superación y en su despliegue hacia el saber absoluto.

Luego del recorrido que presentamos valga cerrar involucrando en la discusión a una voz experta en Hegel, que ha estudiado la modalidad y que además la vincula implícitamente como momentos de la consciencia como claves de su manifestación. Forero (2024) en su estudio sobre la relación entre necesidad, posibilidad y contingencia entorno a la realidad, nos muestra que cada una de esas modalidades son momentos dialécticos de la exposición del absoluto. Con los cuales, según esta tesis y según sus conclusiones, debe verse como consciencia reflejada. La expresión de lo real como posible, establece un giro confundante de la lógica Hegeliana, que supera la tautología de definir la realidad como lo real. Su postura permite entender que lo que aparece como real es a la vez posible, de lo contrario no podría serlo. Véase que:

La realidad contiene en esa inmediatez la posibilidad, esto lo expresa Hegel diciendo que “lo real es posible”; con esto vamos más allá de la inmediatez vacía de afirmar que “lo real es lo que es”, pues reconocemos al lado de este modo de ser meramente real, la forma de una posible reflexión de lo real. A primera vista lo real excluye lo posible, pero si pensamos en la realidad solo inmediata, dada, sin reflexión o no reflejada, debemos reconocer que esta no es lo puramente cumplido o fáctico, sino que incluye una remisión a la posibilidad; si algo es real, es porque en algún momento tuvo cabida dentro de lo posible. (2024, p.247-248)

La remisión de la realidad a la posibilidad nos permite considerar que una consciencia real es una consciencia posible, en vista de su propia transformación como superación de sus figuras. Si se retiene el recorrido de PhdG., como ampliación y complejización de esas figuras, tiene plena coherencia entenderla así. Ello tiene lugar incluso para articular la tesis de Forero, sobre la necesidad de la contingencia, con la de Gama del absoluto como experiencia por venir, si fusionamos ambas posiciones sobre la discusión de la consciencia podemos decir con mayor propiedad que la consciencia real es la que abre su movimiento a la posibilidad de su superación en la misma realidad efectiva, como dimensión dialéctica de sus modalidades, o formas de exposición del absoluto, que son contenido para el movimiento de la consciencia. Pues esas formas son las que toma como contenido objetivo de la determinación particular de su figura de consciencia.

Por último, tenemos la misma dialéctica para la necesidad, que de inmediato sirve para hacer alusión a los momentos en los que la consciencia toma lo que tiene ante su propia realidad inmediata como lo necesario inmutable, condición esencial que nunca puede ser alterada o modificada. Sin embargo, para Hegel, como lo muestra también Forero, la realidad necesaria es la acumulación de condiciones relativas que deben tener lugar para la preservación de esa necesidad.

Ya que la realidad absoluta y la realidad efectiva tratan de una exposición propia del absoluto, estas modalidades son vista desde allí, desde un lugar del pensamiento en el que aparece la totalidad de las totalidades, ante las que la necesidad también depende efectivamente de la preservación de lo accidental, o de la continuidad de las contingencias, que la misma necesidad contiene. Puede verse directamente así:

[...]la absoluta realidad incluye la contingencia como parte de su propio movimiento. Ya no hablamos de una realidad determinada, sino de la determinación misma de la necesidad, que consiste en que en su interior es negativa y, por tanto, contiene la contingencia. Aquí se da un giro decisivo: esta absoluta realidad que “no puede ser diferente” a la que es, es también contingencia; que la realidad no pueda ser de otro modo es —vistas las cosas como desde arriba, como desde un círculo más amplio— también contingente. La afirmación de la necesidad absoluta parece ser en sí misma contingente y accidental. Por eso la realidad absoluta es algo que puede ser de otro modo, es posibilidad pura o posibilidad absoluta, es decir, ya no solo posibilidad real inscrita en las circunstancias: “posibilidad de ser determinada ya como posibilidad ya como realidad”. Aún la necesidad más férrea siempre puede ser determinada como algo vacío y contingente. (2024, p. 259)

El hecho de que aún lo necesario pueda ser abierto en su posibilidad tiene su impacto mayor en la comprensión de la realidad efectiva, como entramado de conexiones sustanciales entre las diferentes manifestaciones del absoluto, en el cual el pensamiento funge como lugar de su expresión interna, ya no externa. Es decir que estos desplazamientos dialécticos entre las diferentes modalidades se dan como efectividad del pensamiento sobre la realidad, esta última ya no manifestada como el vacío del ser siendo. Sino ahora visto como una realidad resultada, una realidad que el pensamiento hace aparecer, la manifestación del absoluto como el movimiento mismo del pensamiento en la condición de sus propias determinaciones modales, que tanto como le aplican a la realidad le aplican al pensamiento. Y así mismo a la consciencia como manifestación efectiva de la unidad entre las dos.

Para terminar de excluir la idea de que lo que trata la lógica sobre la realidad efectiva no compete a la consciencia podemos leer hacia el cierre del texto de Forero que:

Leído este mismo movimiento en el lenguaje de la necesidad y la contingencia, se trata de que la realidad absoluta no es estrictamente contingente ni absolutamente necesaria. No es el mundo plenamente determinado desde una necesidad férrea, sino que queda espacio para la contingencia porque esta es un momento necesario de esa realidad y un momento que ayuda a desplegar esa necesidad que, a su vez, va a necesitar de nuevo de la contingencia. Ese juego es lo que se llama

razón, lo contingente relacionado con lo necesario y ambos como momentos del despliegue del concepto. (2024, p.263)

El punto al que llegamos en nuestro estudio de la *Fenomenología*, antes de la aparición del saber absoluto, fue la razón. Es llamativo que acá se haga alusión a la razón, junto a lo contingente y necesario como despliegue del concepto. Si recordamos que el objetivo de la *Fenomenología* es desplegar la consciencia hasta el concepto, y la Lógica despliega la realidad hasta el concepto, tiene que haber necesariamente un punto de encuentro o de pasó sincrónico entre la subjetividad y la objetividad del concepto. Consideramos que este punto es precisamente la dialéctica de la modalidad, y que la lógica que subyace al tránsito por las figuras de consciencia es la de la modalidad de la realidad absoluta, llevada a la acción recíproca en la realidad efectiva. Es decir, la consciencia actuando como sustancialidad y momento efectivo del absoluto. Contingencia y necesidad son relacionadas con la posibilidad de que la razón despliegue lo que parece estrictamente necesario en la apertura de su contingencia interna. A pesar de que el último pie de página de este texto de Forero aclara que la dimensión de la experiencia es la dimensión contingencia (*cfr.2024*), diferimos en considerar que por ello la realidad efectiva, y la realidad absoluta, quedan excluidas de allí. Tampoco la historia se refiere a la mera objetividad si tenemos en cuenta que ella misma es una manifestación contingente que retorna a la objetividad necesaria, por su efecto sobre la consciencia. Valga recordar que en los últimos cinco renglones de la *Fenomenología* aparecen mencionadas juntas la historia concebida(conceptuada), el espíritu absoluto y la realidad efectiva como verdad y certeza del saber que aparece en la experiencia, llevada a la comprensión del concepto consciente que aparece en ella. Así también, sirva insistir, a manera de cierre, en que cada figura de consciencia toma las determinaciones particulares de su figura como necesidad de la esencia, como determinación unilateralmente necesaria; pasa con la percepción, el entendimiento y la razón en la filosofía Kantiana, por poner un ejemplo. La posibilidad de superar la condición en la que queda la consciencia ante esa necesidad, es la de evaluar la lógica de la realidad efectiva en la que queda determinada recíprocamente la consciencia para abrir en ella la exposición de esa realidad como contingente, y el tránsito dialéctico hacía el efecto de su necesidad, que luego será superada también. Quiere decir que la dinámica de la realidad efectiva y las modalidades de la realidad absoluta determinan lógicamente, y de forma pura, una figura de consciencia, junto a la posibilidad de su superación. Si volvemos a pensar que una consciencia real es una consciencia posible, que sigue las mismas determinaciones de la

realidad y extrae de su necesidad la posibilidad real de ser diferente ganamos una visión más amplia y unificada de la complejidad del concepto de consciencia. La consciencia real es tal, en tanto se mueve hacia su posibilidad, no comprende su determinación como necesidad, y se despliega en la superación real de sus propios momentos. Es decir, en tanto mantiene la condición inmanentemente negativa del pensamiento-realidad que al hallarse ante una determinación la niega en vista de su superación por una acción más plena de sí y un conocimiento más elevado (en complejidad) de la realidad que la determina. Para superarse, superar la necesidad, así como la contingencia, reflectivamente; obrar consciente y efectivamente en la realidad, como manifestación de su propia libertad.

Conclusión

Con el fin de presentar la hipótesis como hallazgos de manera soportada, en la elaboración completa del trabajo, decido presentarlos ascendentemente. Es decir, partiendo de lo encontrado en el último capítulo y, desde allí, conectando lo abordado en el primero, y finalmente lo planteado en la introducción, regresando. De tal manera, lo primero a lo que nos referiremos es a la posibilidad de distinguir la misma consciencia en etapas, momentos o figuras que expresan de ella sus determinaciones particulares, junto a la posibilidad o imposibilidad de superarse en una figura más completa de sí misma. Con esto nos referimos a la distinción entre consciencia extrínseca y consciencia real. Con la primera hay coincidencia en la consciencia natural, pero no solo en esa, sino también en la consciencia que se da como certeza sensible, percepción, entendimiento y o fenómeno. Allí se estanca extrinsecándose del objeto y la realidad que conoce, lo que le mantiene en una permanente división formal entre ella, como pensamiento que conoce, y la cosa conocida. Insistimos en que la diferencia de esa consciencia con una consciencia real está en la posibilidad de superarse, y avanzar hacia la autoconsciencia, el espíritu y el saber absoluto bajo el mismo movimiento negativo de la determinación en la modalidad de la realidad efectiva. La posibilidad de considerar esa distinción se abre en la misma definición con la que contamos de conciencia, según la cual es necesariamente una condición subjetiva que recopila los datos de percepción en conocimiento funcionales integrados sobre la identidad personal, con objetividad exclusiva en la actividad cerebral. Esa definición impone una necesidad esencial en su naturaleza que hace imposible considerar su superación hacia una condición intersubjetiva, colectiva, e histórica. Solo allí, abre la posibilidad la consciencia de dar los primeros pasos hacia su transformación negativa, realmente posible como espíritu absoluto ante la realidad absoluta.

Lo anterior se sostiene en el reflejo entre figuras de la consciencia y modalidades de la realidad: cada figura de la consciencia en *La Fenomenología del Espíritu* se conecta a alguna modalidad en la realidad, que implica una relación particular entre sujeto y objeto, transformándose dialécticamente: la mera certeza sensible y percepción como contingencia de los accidentes en una cosa, el entendimiento como manifestación de sus posibilidades reales y el fenómeno como mera exteriorización-interiorización de su necesidad. Necesidad que queda ligada, hasta que la misma consciencia no integra su movimiento en la dinámica de la realidad absoluta, como manifestación del absoluto, y de la consciencia misma, que expone la dialéctica entre los modos de aparición de la realidad. Este proceso permite integrar las oposiciones existentes entre consciencia y mundo o sujeto y objeto (como entre lo interno y lo externo), en la realidad efectiva que unifica pensamiento y realidad en el movimiento negativo de la absoluta realidad, como fuente efectiva para el saber absoluto.

A su vez podemos decir con legitimidad que la lógica contiene el sustento de la transformación de la consciencia, tanto como el estudio de los momentos de aparición del absoluto y del concepto consciente. Allí está el eje de conexión entre las dos partes de la monografía, pues contiene a su vez las dos claves de desarrollo de la *Lógica*, que nos permiten cotejar el desarrollo de la realidad con la aparición de la consciencia. Esta no es estática, luego de alcanzar un momento de elevación no se queda necesariamente allí, y tampoco se transforma definitivamente. Evaluar las determinaciones lógicas que estancan o alteran su desarrollo permite comprender mejor su concepto, y cómo este concepto mediado en la consciencia (*concepto consciente*). Puede verse que el caso contrario de esta transformación es la reproducción de la reflexión extrínseca en la consciencia individual y la reproducción de la división entre forma y contenido para la comprensión de relaciones objetivas del espíritu. *La Ciencia de la Lógica*, establece que la realidad efectiva no es una entidad fija, sino una dinámica de aparición mutua, o causalidad continua entre sustancias, que incluye tanto contingencia como necesidad. Esto resalta cómo las figuras de la consciencia son formas históricas del pensamiento de la especie, pero antes bien, determinaciones lógicas de la realidad que condicionan el espíritu, proyectándose hacia el saber absoluto como su realización final, o no.

La consciencia real aplica como posibilidad real de superación de la escisión sujeto-objeto, que se despliega en la necesidad de superar esa división. En el tránsito de la consciencia hacia la autoconsciencia, Hegel muestra que esta se convierte en, lo que podríamos llamar, un

vehículo contingente del espíritu absoluto, que al superar la escisión con su objeto y realizarse como acción consciente toma un nuevo carácter de necesidad para el reconocimiento de la consciencia en su dimensión colectiva. Motivo por el cuál llegará a superarse en el espíritu mismo. Así, cada figura de la consciencia es una mediación que no solo conoce el mundo, sino que lo transforma mediante su propia reflexión y negatividad con el otro de sí: el absoluto.

En la actualidad el concepto de consciencia se encuentra en cierta entrapada, se asume que puede investigarse desde la dinámica de las ciencias naturales, de la psicología, o de la filosofía de la mente exclusivamente, pero a la vez se pretende preservarle la subjetividad ubicándola dentro de un proceso positivo. Sin embargo, este tratamiento es paradójico, por lo menos en el tratamiento de las ciencias que lo han trabajado. Principalmente por el intento de comprenderla entre los dos campos de la ciencia, el duro y el blando, sin diluir la división entre forma y contenido, que, para la modernidad, y hasta nuestros días toma la forma de división entre objeto y sujeto, asignándole formalmente la subjetividad a la identidad personal y la objetividad al cerebro. De manera que lo que aspiran las actuales investigaciones en lograr la comprensión objetiva y subjetiva de la consciencia, manteniendo la división entre los dos tipos de conocimiento y limitándolas al cuerpo individual. El interés es loable, pero el tratamiento divisivo lo hace imposible. Solo adquiere posibilidad real en una ciencia que integre objeto y sujeto desde una perspectiva más amplia y negativa: la lógica Hegeliana. La exposición hegeliana de la consciencia y su exposición lógica de la realidad ofrece una crítica al reduccionismo actual en filosofía de la mente y la ciencia, sugiriendo una visión más amplia donde la subjetividad y la objetividad se integran en un movimiento dialéctico continuo. Su traspasar a estas filosofías tiene que ver con que ellas suscribieron la división fenoménica del entendimiento kantiano. La concepción kantiana de la consciencia como un Yo trascendental que sintetiza la experiencia sensible a través de categorías *a priori*, integradas en una estructura conceptual, representa un hito del formalismo en la modernidad. Sin embargo, Hegel supera este enfoque al mostrar que la autoconsciencia no es un punto de partida ontológico, epistemológico ni lógico, sino un momento alcanzado dialécticamente por la superación de la consciencia y su oposición entre conocimiento objetivo y subjetivo, que también debe superarse negativamente.

Entonces, de las discusiones que se han abierto al investigar la conexión entre las dos obras centrales que se abordaron en el presente trabajo de grado: *La Fenomenología de espíritu* y *La Ciencia de la Lógica*. Su relación se establece en la noción de que el pensamiento dialéctico no

solo se da en el plano de la experiencia, sino también en el de la realidad. El objetivo de este trabajo no fue refutar la independencia de las obras, sino resaltar una continuidad que reafirma un enriquecimiento de las figuras de la consciencia a la luz de la lógica objetiva que se encuentra en la realidad absoluta y la realidad efectiva. Lo que sostiene este trabajo es que se halla un enriquecimiento en el tránsito dialéctico que elabora cada una de las obras si ambas se apoyan como estudios paralelos, pero con puntos de fuga correlativos. La *Fenomenología* va del sujeto al saber absoluto, y en el sentido del concepto, la *Lógica* va del absoluto al sujeto, en la aparición del concepto. Eso nos permite vislumbrar un espectro de reflejo en lo que construye cada obra sobre el concepto, que es el interés central de lograr sistema y que el concepto consciente lo manifieste con plenitud. Claramente no ubicamos la consciencia en la lógica subjetiva, porque la *Fenomenología* se desarrolla como su propia lógica subjetiva. Nos ubicamos en el final de la lógica objetiva, porque desde allí, pudimos exponer la realidad como el suelo lógicamente vivo en el que es determinada la consciencia. Lo que nos permite considerar que si la consciencia de nuestra época sigue reproduciendo la oposición entre el sujeto y el objeto o la división entre forma y contenido el problema está tanto en consciencia como en la lógica de la consciencia que opera desde la realidad absoluta para toda consciencia individual. Los hallazgos nos abren dos vías de investigación: considerar la formación de la consciencia como transformación de la realidad; y la segunda, ligada a la anterior, profundizar en los modos de la realidad como claves de transformación que realizan la libertad, en su concepción pura, pero lógicamente también en la experiencia de consciencia.

Referencias bibliográficas

Aristóteles. (1995). *Peri Hermeneias (Sobre la interpretación)* en *Órganon II*. (Trad. Candel, M.) Editorial Clásica Gredos

Aristóteles. (2014). *Metafísica Δ*. (Trad. Calvo, Martínez) Editorial Clásica Gredos.

Artola Barrenechea, José M. (1979). *Realidad y Necesidad en la "Ciencia de la Lógica" de Hegel* en *Revista de filosofía*. Vol. 2. pp. 139-166. Universidad Complutense de Madrid.

Baars, B. J. (1997). *In the theater of consciousness: The workspace of the mind*. Oxford University Press.

Camacho, L.A. (2020). *Análisis de las tres figuras de la consciencia en la Fenomenología del Espíritu como fundamento de la teoría hegeliana del conocimiento*. [Tesis de maestría,

- Carnap, Rudolf. (1947). *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*. University of Chicago Press,
- Chalmers, D. J. (1996). *The conscious mind: In search of a fundamental theory*. Oxford University Press.
- Churchland, P. S. (1986). *Neurophilosophy: Toward a unified science of the mind-brain*. MIT Press.
- Dennett, D. C. (1991). *Consciousness explained*. Little, Brown and Company.
- Edelman, G. M., & Tononi, G. (2000). *El universo de la conciencia: Cómo la materia se convierte en imaginación*. Paidós.
- Frapolli, M. J. (2007). *La filosofía del lenguaje: Aspectos actuales*. Tecnos.
- Forero, F. (2019). *Filosofía y negatividad. Sobre el camino del pensar de Hegel en Jena*. Centro editorial Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia
- Forero, F. (2024). *La Necesidad De La Contingencia Sobre La Realidad Efectiva En La Ciencia De La Lógica De Hegel*. *Eidos*, (42), 244-265. Epub: <https://doi.org/10.14482/eidos.42.025.456>
- Forero, F. (2024). *La reflexión en la Ciencia de la lógica, de Hegel*. *Folios*, (59), 212-223.
- Gama, L. E. (2020). *La experiencia por venir. Hegel y el saber absoluto*. Centro editorial Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia
- Gómez, C. (2007) *Una reivindicación de la conciencia (De la crítica a la filosofía de la conciencia a la reivindicación de la conciencia moral)* en *ISEGORIA* Vol. 36. pp. 167-196.
- Hegel, G.W.F. (1948). *La ciencia de la lógica, V.1 (WdL. I)*. (Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo) Librería Hachette.
- Hegel, G.W.F. (1948). *La ciencia de la lógica, V.2 (WdL. II)*. (Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo) Librería Hachette.
- Hegel, G.W.F. (2022) *Fenomenología del espíritu. (PhdG.)*. (Trad. Diaz, J. A). Siglo Del Hombre Editores.

- Herrero, R. R. (2023). *La Modalidad en «Doctrina de la esencia» (Ciencia de la lógica) de Hegel: ¿necesidad o contingencia?*. Eikasía Revista de Filosofía, (113), 147-195.
- Kant. (1997). *Crítica de la razón pura (KrV)*. (Trad. Ribas, P.) Santillana.
- Kripke, Saul. (1963). *Semantical Considerations on Modal Logic*. Acta Philosophica Fennica, vol. 16, 1963, pp. 83-94.
- Leibniz. (1981). *Monadología*. (Trad. Velaverde, J.). Pentalfa Ediciones.
- López, D. M. (2015). *La construcción lógica de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Tópicos, (30).
- Nagel, T. (1974). *What is it like to be a bat?* *The Philosophical Review*, 83(4), 435-450.
- Nepomuceno, F. Á. 2002. *Lógica modal y argumentación filosófica en Isidorianum* 11 (21-22). pp. 337-356.
- Oliveros, N. (2023). *La conciencia en Hegel: una mediadora entre el ser y el pensar*. [Tesis de pregrado, Universidad Pedagógica Nacional de Colombia]. <http://repositorio.pedagogica.edu.co/bitstream/handle/20.500.12209/18760/La%20conciencia%20en%20Hegel%2c%20una%20mediadora%20entre%20el%20ser%20y%20el%20pensar.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Place, U. T. (1956). *Is Consciousness a Brain Process?* en *British Journal of Psychology*, 47(1), 44-50.
- Rorty, R. (1990). *El giro lingüístico*. (Trad. e introd. G. Bello) Paidós.
- Smart, J. J. C. (1959). *Sensations and Brain Processes* en *The Philosophical Review*, 68(2), 141-156.
- Spinoza. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico, I, Def.* (Trad. Vidal Peña) Ediciones Orbis.
- Stepanenko, P. (1995). *Conciencia y autoconciencia en Kant*. *Diánoia*, 41(41), 145–155.
- Tononi, G. (2004). *An information integration theory of consciousness*. *BMC Neuroscience*, 5(42), 1-22.

Anexo

Apéndice 1

Estado de la cuestión sobre consciencia

Con el ánimo de exponer un contexto teórico pertinente en el planteamiento de la tesis se hace una breve reconstrucción de las principales perspectivas de la conciencia, que entran en discusión con la que acá se sustenta. No sin antes explicitar una tensión entre las posturas que se presentan y la de Hegel, sobre el problema planteado, por sus implicaciones en la noción de ciencia. Esta implicación nos deja ante esa tensión como una doble disputa. Por un lado, la noción de ciencia, exclusiva contemporáneamente para métodos de la ciencia positiva, como el de ciencias naturales, exactas y de la información (o ciencias sociales con método positivo). Lo que en un momento se denominó ciencias duras o ciencias de la naturaleza como una parte de la ciencia pasó a ocupar todos los rasgos extensivos del concepto de ciencia para desplazar a otras formas del saber de esa connotación, las que se conocerían como ciencias blandas o ciencias del espíritu en aquella antigua división; Y, por otro lado, disputar el concepto de consciencia como uno propio de la ciencia filosófica, o la filosofía como ciencia, que sería lo mismo. No pretendemos embarcarnos ahora mismo en la tarea de definir ciencia, y por qué la filosofía se puede comprender de manera tal, eso lo reservo para el estudio posterior de Hegel. Ya que, él mismo sostiene la postura de que la ciencia filosófica no tiene que demostrar su método ni su objeto. Pues, a grandes rasgos, su objeto es pensamiento-realidad y su método es ir a las cosas mismas, según Hegel tales cualidades son las que hacen de este método el único verdadero para la filosofía, es precisamente ahí que puede considerarse científica porque adquiere método y objeto propios. La adecuada elaboración de esto se encuentra en el estudio introductorio del capítulo III. Debe destacarse que el concepto de consciencia nos permite situar un paradigma moderno que se supuso obsoleto, pero se conserva como problema en la contemporaneidad, ya que la conciencia, como concepto contemporáneo, está estrechamente ligada a los desarrollos científicos de inteligencias artificiales fuertes, redes neuronales y nuevas tecnologías de información, los que a su vez reclaman la exclusiva posesión del concepto de conciencia.

La conciencia, ligada a la subjetividad, es el concepto central de la filosofía moderna, uno de sus grandes paradigmas y, en un sentido panorámico, abarca el tránsito desde Descartes hasta Kant, dado que la filosofía hegeliana le dio un viraje al concepto (Gómez, C. 2007). Las filosofías posteriores, retoman a Kant y algunas posturas clásicas del empirismo para aplicar una reducción

semántica y sensorial a la conciencia; o, en otros casos se negó por la refutación de su irrealidad práctica. Y lo que hoy tenemos de ella es lo que se ha conservado exclusivamente para las ciencias analíticas y empiristas contemporáneas, bajo un lente cada vez más psicológico y biológico de la misma. Con el fin de atender a la polisemia y algunas filosofías representativas del término presentamos las paradas que brindan una imagen general de aquellos lugares en los que disputaremos una comprensión más completa de la conciencia en Hegel, y una tensión sobre la misma como un concepto propio de la filosofía y su ciencia. Primero se realiza una aclaración sobre el uso del término; luego se presentará una visión general de la conciencia en Kant, por ser el realizador del proyecto de la conciencia inaugurado en Descartes, hasta el viraje que le aplica Hegel a su punto de avanzada; posteriormente se atiende al lugar de las filosofías de la sospecha en el rechazo de la conciencia como una categoría que permitiera realmente organizar la realidad; y finalmente se brindará una imagen general del actual desarrollo de la noción conciencia en la filosofía analítica y en el materialismo mentalista, porque esta entra en lo que podría considerarse como una disputa desde Hegel contra el formalismo contemporáneo del fisicalismo. No pretendemos con estas paradas abarcar toda la estela académica en la que se ha desplegado el asunto de la conciencia, ya que es una tarea que también se agota por ser inabarcable en un trabajo como este. Lo que sí hacemos es destacar aquellas perspectivas de la conciencia que nos permitirán con posterioridad enlazar la discusión que acá se propone y tener claros los lugares desde los que la misma se pone en tensión, sin darlos por supuestos.

El Uso del Término

Ya que el interés es reconstruir el estado actual del concepto de conciencia ha de decirse que el mismo se usa generalmente a una distancia importante del significado que acá abordamos. De entrada, tenemos una variación gramatical que resulta de particular atención: en español con frecuencia se utiliza ‘conciencia’ y ‘consciencia’ para referirse a lo mismo indiscriminadamente, sin dejar de lado la salvedad de que su uso tiende generalmente a ‘conciencia’. Agotemos la referencia a la RAE, allí también se recomienda el uso indistinto, aunque se apunta una leve diferencia: ‘conciencia’ tiene una connotación moral y ‘consciencia’ tiene la connotación de percepción de la identidad personal. Además de recomendar el uso del vocablo ‘sc’ para adjetivar la conciencia, como ser ‘consciente’. Se puede trasladar esta leve diferencia al significado en la lengua alemana, tendríamos que ver que conciencia es lo que suele traducirse por certeza moral en *Gewissen* y se traduce consciencia por conciencia a secas en *Bewusstsein*. La distinción que acá se

está trazando resulta vacía para quién solo estuviera escuchando el texto, y no pudiera advertir la diferencia escrita. Para evitar enredarnos en este aspecto me inclino por el uso del vocablo ‘sc’ con dos motivaciones principales: la traducción de Jorge Aurelio Diaz de la Fenomenología del Espíritu, pone Bewusstsein (ser consciente) como Consciencia, y es esa acepción de identidad personal, o certeza sensible, a la que le seguimos la pista para ponerla en discusión, no a la de conciencia como certeza moral, momento de la misma en PhdG.; y, por otro lado, marcar una distinción dentro del mismo concepto hegeliano y su ciencia, emplear el vocablo permite desmarcar del uso del término de la tradición empirista, en su vertiente analítica o fiscalista, en donde se ha usado el termino conciencia para designar todo fenómeno mental que tiene una actividad cerebral identificable y que tiene una función en la percepción y autopercepción sensorial. Así, cuando se escribe consciencia, se hace referencia a la elaboración en Hegel.

La Conciencia Lograda por Kant

Para este filósofo la conciencia se refiere a la conjunción de categorías que permiten conformar una estructura conceptual dispuesta para el entendimiento del mundo. Esto quiere decir que la conciencia se liga estrictamente con la subjetividad y la razón como síntesis de las categorías que necesita para entender la realidad objetiva. Es la conciencia la que realiza las operaciones de las facultades, y emplea las categorías para la emisión de juicios, de cualquier tipo. La conciencia en Kant prosigue, con ciertas diferencias provenientes de la absorción Kantiana del empirismo moderno, la aparición del Yo cartesiano, fue la fuente sine qua non de la subjetividad moderna. Kant asigna a la conciencia el lugar del Yo trascendental, como unidad de las categorías a priori. “Una de las principales propuestas de la filosofía teórica de Kant creo que debemos verla en su caracterización de la conciencia como un proceso de asimilación de información a través de una estructura conceptual.” (Stepanenko, 1995, p.145). Aunque veníamos hablando de una similitud con el yo de Descartes, no debe conservarse esta similitud más allá de una función aproximativa. Pues, el hecho de que la conciencia conlleve la mediación de una estructura conceptual, implica que la misma asimila información compleja proveniente de la percepción sensible, y no solo ideas simples, como en la perspectiva cartesiana (Stepanenko, 1995). Para Kant la conciencia es la que hace posible la existencia de conceptos y el conocimiento de los objetos, la separación entre el sujeto y la cosa en sí es superada por la unidad conceptual de la conciencia. Kant como receptor de las corrientes empiristas inglesas, que pretendía involucrar la razón con las ideas simples de la percepción, en el conocimiento de verdades apodícticas a través una estructura preconceptual a

priori, le da a la conciencia la función de la unidad representacional de las percepciones sensibles disgregadas en la experiencia. Podemos leerlo directamente en Kant así:

Si no fuéramos conscientes de que lo que ahora pensamos es lo mismo que habíamos pensado hace un instante, toda reproducción en la serie de las representaciones sería inútil. En efecto, lo ahora pensado sería, en su forma actual, una nueva representación, una representación que de ningún modo pertenecería al acto que debía ir produciéndola gradualmente. Lo vario de tal representación jamás formaría un todo, ya que carecería de una unidad que sólo la conciencia puede suministrar. [...] En efecto, es esa conciencia única la que combina en una representación la diversidad, que es gradualmente intuida y luego también reproducida. (KrV, I, 2º, División I, Cap.2, § A103-104)

Esta es una postura que distancia a Kant de las nociones de conciencia empiristas, tanto como de la conciencia del yo cartesiano, según las cuales tenemos conciencia de ideas simples de la percepción y la composición de ideas complejas es la unificación que hacen las ideas de reflexión a partir de esa conciencia de ideas simples. Como lo afirma Stepanenko (1995), Kant se distancia de allí porque para él la conciencia opera con conceptos y estos ya son unidad compuesta, quiere decir que su función es la de sintetizar la pluralidad de las ideas simples de percepción. La conciencia para Kant también debe tener una función moral y esta se refiere justamente a su cualidad unificadora, sobre los datos disgregados de la experiencia sensible y la capacidad del intelecto de hacer juicios sintéticos sobre esos datos múltiples, ya combinados por la conciencia. De manera que, es la conciencia también la que consolida en el sujeto aquello que puede universalizarse como imperativo categórico en la acción.

Pudimos encontrar en los estudios de Gómez y Stepanenko que acá referenciamos, una perspectiva de comparación entre el yo del cogito cartesiano y el Yo trascendental de la síntesis a priori en Kant. Esta perspectiva, no persigue una igualación de los dos autores, pues apuntan a mostrar que precisamente las diferencias que distancian la filosofía de la conciencia de la filosofía de la reflexión respectivamente, pero también apuntan a sostener que ambos mantienen el lugar fundante del sujeto sobre la realidad, ese lugar es el de un monologismo que conserva para la conciencia lo que puede conocer el sujeto, por el uso de sus facultades:

En ese camino, parecería ser Hegel el primero en romper el monologismo de la conciencia y en efectuar el tránsito «del yo al nosotros», pues la Fenomenología del espíritu trata de criticar —según lo acentuó, entre otras, la lectura de H. Marcuse— los análisis particularistas del entendimiento

(según los cuales podemos conocer diversos objetos aisladamente), merced a la labor de la razón.
(Gómez, 2007, p. 171)

Con el mismo propósito de definir los puntos en los que se diferencia la concepción de consciencia, debemos destacar una diferencia radical entre Kant y Hegel, esta es la ubicación de la autoconsciencia respecto a la consciencia. Sin ánimo de detenernos demasiado en ello podemos simplificar la diferencia en que para Kant la autoconsciencia esta ontológicamente antes de la consciencia y en Hegel la autoconsciencia es algo que la consciencia gana para sí como resultado de la superación de la oposición inicial entre sujeto y objeto. Si tuviera que decirse de otra manera más simplificada en Kant la autoconsciencia es un punto de partida y para Hegel en cambio es un punto de llegada pasajero, como una parada, que por sí misma implicará una nueva partida hacia un grado más amplio de la consciencia. Me permito introducir una cita textual, un poco extensa, que permite visualizar el vínculo de significado entre autoconsciencia y apercepción como eje previo de cualquier experiencia representacional de la consciencia en Kant:

No aceptar que haya consciencia de representaciones aisladas, por las razones que he tratado de exponer anteriormente, le permite a Kant adoptar la tesis cartesiana, según la cual la consciencia es o presupone siempre la autoconsciencia. Pero me parece que Kant puede justificar esta tesis de una manera más sencilla y convincente que la del propio Descartes. Esta justificación creo que podría reducirse a la siguiente observación: si para tener consciencia de una representación es necesario enlazarla con otras representaciones, entonces es necesario también tener consciencia de ese enlace; la consciencia de cualquier representación intuitiva presupone, pues, la autoconsciencia o, como Kant la llama, la apercepción. (Stepanenko, 1995, p.148)

Podemos decir en ese sentido, que la autoconsciencia contiene toda representación consciente como registro de la experiencia. Por eso, en tanto apercepción, refiere al eje bajo el cual se representan las representaciones. La autoconsciencia es la posibilidad de representar para sí la estructura conceptual bajo la cual la consciencia representa los datos sensibles de la experiencia lo que en cualquier caso muestra que la consciencia es algo como un círculo representativo de sí misma, el yo=yo, que vincula al sujeto consigo mismo y con el objeto de manera externa, por la conceptualización puesta como estructura impostada en lo percibido.

Las Filosofías de la Sospecha

Como se puede observar al final del anterior apartado la filosofía de la consciencia y la filosofía de la reflexión tienen un vínculo fundante con el sujeto. En el caso primero es una

conciencia que fundamenta el mundo en el yo y por otro lado se vuelve sobre el yo trascendental, en el cual se encuentran las estructuras en las que se organiza subjetivamente el mundo. De esa tradición bebió lo que Marx muchas veces englobaría en un solo grupo como ‘idealismo alemán’ o ‘ideología alemana’, vertiente filosófica a la que le critica su separación del mundo concreto y su inversión de la relación pensamiento-realidad que impedía la posibilidad de transformarlo prácticamente. Hay que recalcar que el paso por cada corriente o autor en este capítulo no es detenido ni puede profundizar con rigor de detalle en lo que cada uno investigó. Sin embargo, nos sirve la mención a estas filosofías para ubicar a Hegel entre la conciencia que elabora Kant y el rechazo posterior del idealismo. La conciencia que allí se concibe, es la verdadera destinataria de esa crítica, dirigida de manera improcedente hacía Hegel, vuelto muchas veces un muñeco de paja del idealismo, comprensible si se tiene en cuenta la construcción compleja y enrevesada de su filosofía, que al tornarse encriptada no abrió plenamente todo el sentido práctico de su elaboración.

Podemos decir que, con esta crítica, hecha dentro de la misma modernidad industrial, a la filosofía moderna englobada bajo ciertos criterios arbitrarios, se inaugura la apertura de corrientes de pensamiento que en algunos casos se dirigieron activamente a la separación de aspectos claves de la tradición, como el Estado, Dios, y la autoridad. Elemento que inspiró a la ilustración, previa por mucho a estas filosofías de la sospecha, que directa o indirectamente fueron influidas por el espíritu de la revolución, y que son consideradas pioneras de las perspectivas posmodernas en la ejecución de ese mismo rechazo. Lo que pretendemos vislumbrar acá es que el mismo efecto se dio sobre la conciencia, y aunque su teorización y su importancia positiva, en la ciencia, no desaparece, sí implicó una perturbación en aquello que la conciencia connota para la vida social. Además, podemos mostrar con esto un motivo por el que la conciencia en Hegel pueda ser el hilo clave de un nudo entre ilustración, filosofía de la sospecha y posmodernidad, entorno a ese mismo concepto.

¿De qué se habla Cuando se hace referencia a filosofías de la sospecha? dado que ello no se refiere sólo a Marx. En efecto veremos, siguiendo a Gómez, que es toda filosofía que sospecha de la conciencia:

¿sospecha de qué? Lo que agavilla la obra de autores que tematizan campos tan distintos y dan lugar a elaboraciones tan diferentes es sin duda su intención de cuestionar la validez del discurso consciente, al considerar la conciencia en su conjunto como «falsa» conciencia, que ha de ser remitida a, y desenmascarada por, una estructura subyacente, bien se trate de relaciones

socioeconómicas (Marx), de la Voluntad de Poder (Nietzsche) o de una infraestructura pulsional (Freud). (2007, p. 172)

Es desde allí que estos autores, categorizados en una misma vertiente del pensamiento bajo ese criterio, por Paul Ricoeur, ponen en duda aquello que la filosofía de la conciencia y la de la reflexión habían dado por certero: un sujeto consciente a partir del cual adquiere estructura y sentido el mundo material que existe externamente. Fueron las mismas condiciones materiales de las relaciones socio-económicas, de relaciones de poder o de aspectos pulsionales del individuo los que a partir de la crítica resultaron en cierta negación de la conciencia, por no darse en la realidad como su conceptualización la formulaba. Es interesante que Gómez (2007) permite ver en la filosofía de la sospecha cierta inversión de la duda metódica, aquella franqueó la fiabilidad de la existencia externa, estas filosofías franquearían la confianza en una existencia plenamente interna desde la cual se hace edificable la realidad social o externa.

No hay del todo un abandono, pues en cierta medida Marx tematiza la conciencia como conciencia de clase y Freud por su parte problematiza la dimensión de lo consciente apenas como un fragmento de las funciones del pensamiento individual. Sin embargo, en el primer caso, la mención a la conciencia de clase se puede observar sólo en escritos del joven Marx como El manifiesto del partido comunista (1848), La ideología alemana (1846-1852) o El 18 brumario de Luis Bonaparte (1852). No obstante, la definición de este concepto no logra un acabamiento sistemático o exhaustivo en relación a su corpus teórico, precisamente porque el interés de Marx se dirigiría hacia la crítica de las relaciones económicas y políticas concretas, quizás por ello en El Capital, crítica a la economía política no encontramos ese concepto ni un interés de relacionarlo rigurosamente con el proyecto revolucionario.

Nietzsche y Freud ofrecen visiones que cuestionan profundamente la centralidad y la autonomía de la conciencia, aspectos fundamentales para las filosofías de la conciencia y de la reflexión. En el caso de Nietzsche, la conciencia es vista como un fenómeno sintomático, resultado de fuerzas subrepticias de la Voluntad de Poder. Nietzsche entiende la conciencia no como el núcleo del yo, sino como una expresión de fuerzas profundas que buscan imponerse en el mundo; así, la conciencia no funda ni organiza la realidad, sino que es solo una expresión subordinada a estas fuerzas. Freud, por su parte, reduce la conciencia a un aspecto parcial de la mente humana. Para él, el yo consciente no representa toda la vida mental, sino solo una pequeña fracción de un aparato psíquico dominado por pulsiones inconscientes o subconscientes, las cuales, en última

instancia, condicionan o limitan la autonomía de la conciencia. En la filosofía freudiana, la conciencia no es una estructura fiable para entender el mundo, pues está condicionada y muchas veces engañada por estas pulsiones. En este sentido, tanto Nietzsche como Freud desmitifican el papel central de la conciencia que la filosofía de la reflexión había atribuido al sujeto. Para ellos, el sujeto no se funda ni en una conciencia plena ni en una capacidad de subjetividad autónoma por la conciencia o la razón.

Filosofía Analítica y Materialismo Mentalista

No podemos decir que la filosofía 'posmoderna' siguió por completo el camino de la sospecha de la conciencia, pues esa misma actitud filosófica derivó, junto al giro lingüístico, en la división entre 'continentales' y 'analíticos'. De nuevo, acá no nos embarcamos en la dispendiosa tarea de presentar el motivo de esa división y si realmente la diferencia no es solo un asunto de forma en su respectiva comprensión sobre los problemas del lenguaje y la dirección metodológica de su abordaje. Precisamente, debemos ubicar en este punto el giro lingüístico, denominado así por Rorty (1990), como un punto de inflexión en la comprensión de la conciencia. La influencia de la lógica modal analítica hizo posible el desarrollo de las teorías computacionales de la mente, enfocada en la elaboración de lenguajes lógicos aptos para la programación de algoritmos, y posteriormente de redes neuronales que resolvieran problemas en simultáneo, superando la programación los algoritmos en serie, o más bien integrándolos a esas redes. Todas estas filosofías han desarrollado un triple igualación implícita, se elaboran sobre la presuposición de que mente, cerebro y conciencia son lo mismo.

El estudio de la conciencia en la filosofía analítica y el materialismo mentalista se han centrado en considerar cómo los procesos mentales pueden ser explicados mediante estados físicos del cerebro replicables en sistemas computacionales. Una de las preocupaciones más importantes en este ámbito es entender la definición psiconeural de la conciencia, es decir, cómo los procesos neuronales subyacentes generan las experiencias conscientes. Se hará una reconstrucción general analizando el materialismo eliminativo, el "problema difícil" de la conciencia y las teorías neurobiológicas contemporáneas, con especial énfasis en las ideas de Gerald Edelman y Giulio Tononi, en *El universo de la conciencia* (2000).

El materialismo mentalista defiende la tesis de que los estados mentales son reducibles a procesos físicos, principalmente los que ocurren en el cerebro. Una de las figuras en este campo es Daniel Dennett, quien en su obra *Consciousness Explained* (1991) presenta una visión funcionalista

de la conciencia. Dennett sostiene que la conciencia no es una entidad centralizada que ocurre como en una ‘pantalla mental’, sino que es un fenómeno distribuido y emergente de múltiples procesos cerebrales. Según Dennett, "no existe un 'teatro cartesiano' donde se proyecten nuestras experiencias; en su lugar, la conciencia es el resultado de una multitud de procesos que compiten y colaboran dentro del cerebro" (Dennett, 1991, p. 107).

Por otro lado, Paul Churchland, en su obra *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain* (1986), argumenta que el lenguaje cotidiano sobre los estados mentales, como los deseos, creencias y percepciones, será reemplazado por un lenguaje más adecuado basado en la neurociencia. Churchland defiende el materialismo eliminativo, según el cual algunas categorías mentales tradicionales serán eliminadas a medida que avance nuestra comprensión neurocientífica). No obstante, esta postura ha sido criticada por filósofos como Thomas Nagel. En su famoso ensayo *What is it like to be a bat?* (1974) sostiene que cualquier explicación física de la conciencia no puede capturar la cualidad subjetiva de las experiencias conscientes, lo que él llama *qualia*. Nagel escribe: "aunque conocemos los correlatos neuronales de las experiencias conscientes, esto no explica cómo se siente tener esas experiencias" (Nagel, 1974, p. 436). Esta distancia explicativa de las experiencias conscientes elaborada por Nagel da paso al problema difícil de la conciencia, propuesto por David Chalmers (1996), se refiere a la dificultad de explicar cómo los procesos físicos del cerebro pueden generar experiencias subjetivas o *qualia*. Chalmers distingue entre los problemas ‘fáciles’, como la explicación de funciones cognitivas, y el problema difícil, que aborda la cuestión de por qué y cómo surge la experiencia subjetiva. Chalmers defiende que “la explicación de los mecanismos neuronales subyacentes a la conducta no es suficiente para explicar por qué los seres conscientes experimentan el mundo de una manera particular” (Chalmers, 1996, p. 7). Este argumento pone en tela de juicio las explicaciones puramente fisicalistas, pues, según él, no ofrecen una solución completa al problema de la conciencia subjetiva.

Para abordar la cuestión de cómo los procesos psiconeurales generan conciencia, varias teorías neurocientíficas contemporáneas han intentado proponer soluciones. Entre las más influyentes se encuentra la Teoría del Espacio Global de la Conciencia de Bernard Baars (1997), que sostiene que la conciencia surge cuando la información procesada por diversos módulos cerebrales se integra en un "espacio global", accesible a múltiples sistemas cognitivos. Según Baars, “la conciencia es como una pantalla global en la que se proyectan las diferentes informaciones, haciéndolas accesibles a la percepción y a los sistemas ejecutivos” (Baars, 1997, p.

23). Precisamente esa relación entre procesos neuronales y experiencia consciente es abordada por Gerald Edelman y Giulio Tononi (2000), en su obra *El universo de la conciencia*, proponen la Teoría de la Información Integrada (IIT) y el modelo de selección de grupos neuronales. Según Edelman y Tononi, la conciencia es el resultado de la interacción y la integración de la información procesada en el cerebro: "la conciencia es una propiedad emergente de un sistema dinámico que procesa información de manera integrada" (Edelman & Tononi, 2000, p. 85). La (IIT) sugiere que un sistema es consciente en la medida en que puede integrar grandes cantidades de información de forma unificada. Tononi escribe: "La conciencia es irreducible y se basa en la capacidad de un sistema para integrar información; cuanto más integrada esté la información, mayor es el nivel de conciencia" (Tononi, 2004, p. 117).

El debate sobre la conciencia en su sentido neurobiológico sigue siendo un tema central tanto en la filosofía como en la neurociencia. Si bien el materialismo mentalista ha logrado establecer una base sólida para entender los correlatos neuronales de la conciencia, el problema difícil planteado por Chalmers sigue sin resolverse de manera satisfactoria. Si se quisiera pensar en las direcciones futuras habrá que señalar la expectativa socio-tecnológica de que las teorías neurobiológicas continúen refinándose. El uso de tecnologías de neuroimagen avanzadas y los modelos computacionales de redes neuronales brindan herramientas que prometen explorar cómo los procesos neuronales se correlacionan con la conciencia subjetiva. Sin embargo, como argumentan Edelman y Tononi, "la explicación completa de la conciencia probablemente requerirá no solo una comprensión de los mecanismos cerebrales, sino también nuevas perspectivas teóricas sobre la naturaleza de la experiencia misma" (Edelman & Tononi, 2000, p. 245).

Las perspectivas de los autores mencionados se recogen en una línea de la filosofía materialista de la mente denominada emergentismo, según esta postura la conciencia emerge de una serie de actividades cerebrales que dan por resultado estados mentales, como telón de representatividad de la experiencia, en el que brota esa conciencia subjetiva. Sin embargo, esta no es la única línea fuerte en la que se posiciona el materialismo en filosofía de la mente para referirse a la conciencia, también tenemos la postura de la identidad psiconeural. Es una postura materialista eliminativa que sostiene que los estados mentales son idénticos a estados cerebrales específicos. Lo cual propone que toda realidad mental puede reducirse a procesos y configuraciones físicas del cerebro. Defendida inicialmente por Ullin Place (1956) y J.J.C. Smart (1959) en los años 50, la

teoría sugiere que las experiencias mentales, en lugar de ser causadas o correlacionadas de manera emergente con procesos cerebrales, son procesos cerebrales.

En el contexto de esta teoría, la conciencia no se entiende como algo que excede el cerebro, sino que se define como una serie de procesos neuronales complejos pero definidos. Según esta postura, la conciencia surge a partir de la actividad cerebral en ciertas estructuras y redes neuronales; no es un fenómeno independiente del cerebro, sino una propiedad o aspecto de la organización cerebral. En palabras de Smart, "tener una sensación consciente de dolor o ver el color rojo es simplemente tener el cerebro en cierto estado físico" (1959, p. 142). Así, los estados de conciencia se explican como configuraciones particulares de la actividad cerebral que puede estudiarse y definirse en términos de procesos físicos observables y medibles.

La teoría de la identidad psiconeural se formaliza a través de los trabajos de Place y Smart, quienes argumentaron que las experiencias conscientes, como el dolor, son equivalentes a patrones específicos de activación neuronal en el cerebro. Esto implica que el lenguaje mental (como "dolor" o "placer") y el lenguaje neuronal (la descripción científica del cerebro en funcionamiento) son dos formas de describir el mismo fenómeno. Place (1956) propuso la idea de que los eventos mentales pueden ser identificados directamente con estados cerebrales, una tesis que sirve plenamente al desarrollo de la neurociencia. Por su parte, Smart (1959), defendió también que los estados mentales son idénticos a estados físicos y no requieren de otra explicación. Se enfoca en la paridad explicativa, según la cual los estados mentales pueden explicarse completamente a través de una descripción neurofisiológica sin necesidad de introducir conceptos metafísicos. Armstrong (1968) también contribuyó a la teoría, sosteniendo que la mente es idéntica al cerebro y que la conciencia se puede entender completamente en términos de procesos físicos neuronales. Pues, también para Armstrong, los procesos mentales y las experiencias conscientes, como el dolor, son procesos cerebrales que ocurren en el cerebro bajo condiciones específicas de activación.

Sin embargo, las posturas de una identidad entre estados mentales y actividad cerebral, también plantean preguntas sobre los límites de esta reducción, particularmente cuando se examina el fenómeno de la experiencia subjetiva o los qualia. Estos aspectos cualitativos de la experiencia consciente sostienen que hay elementos esenciales en la conciencia que se escapan a la explicación física, dado que la cualidad subjetiva de la individualidad no es accesible en términos neuronales. Esta crítica la sigue Hilary Putnam (1967), quien señala que un mismo estado mental puede realizarse en diferentes estructuras físicas, por ejemplo, la sensación de dolor y su respuesta no se

corresponde con un único estado cerebral. Esto implica que los estados mentales no pueden ser idénticos a configuraciones neuronales específicas, pues estos suelen variar en diferentes individuos o especies y, aun así, resultan en una misma experiencia consciente. Esta es la crítica desde la misma perspectiva materialista de la mente (Chalmers) y desde una perspectiva psicológica contemporánea (Putnam).

Sin embargo, de vuelta a la relación que interesa (conciencia-lógica) también nos encontramos con la crítica de María José Frapolli en su obra *La filosofía del lenguaje: Aspectos actuales* (2007), la autora ofrece una crítica a la teoría de la identidad psiconeural desde una perspectiva semántica y filosófica del lenguaje. Sostiene que la reducción de la conciencia a un conjunto de procesos físicos no logra captar elementos esenciales de la significación y la intencionalidad de los estados mentales, que la exceden al fijarse a dónde se dirige la acción consciente, en su sentido lingüístico. Precisamente, como los estados mentales no solo son procesos físicos, sino que también tienen contenido semántico y un sentido subjetivo que no puede ser explicado completamente en términos de actividad neuronal. Argumenta que los estados mentales involucran significados que son independientes de la descripción física que podamos hacer del cerebro. Como señala Frapolli, "los estados mentales no solo son eventos fisiológicos, sino que vehiculan contenidos significativos que no son reducibles a términos físicos" (Frapolli, 2007, p. 96). Según ella, la teoría de identidad psiconeural omite la dimensión de sentido y de referencia, que son cruciales para comprender la naturaleza de la conciencia ligada a la intencionalidad. Este es el otro aspecto en el que la crítica de Frapolli se centra. La intencionalidad es la capacidad de los estados mentales de referirse o apuntar hacia algo que existe fuera de sí mismos, como cuando alguien piensa en un objeto o tiene una creencia sobre un evento futuro. Frapolli argumenta que esta propiedad de la conciencia, que es fundamental para el funcionamiento del pensamiento y la percepción, no puede ser explicada en términos de una mera identidad con la actividad cerebral. Para ella, reducir la conciencia a un estado neuronal implica una concepción deficiente de la misma en la misma. Sostiene que "los significados y referencias son propiedades de los estados mentales que no pueden ser adecuadamente reducidas a procesos neuronales sin perder su especificidad semántica" (Frapolli, 2007, p. 98) Para esta autora es profundamente problemática la identidad entre estado mentales y actividad cerebral, bajo la cual se define la conciencia. Contrario a esto aboga por un enfoque no reductivo que permita capturar la relación entre lo mental y lo físico sin sacrificar la dimensión semántica y de sentido de los estados mentales. Ella sugiere que, aunque la

teoría de identidad psiconeural puede explicar ciertos aspectos del correlato neuronal, esta no es suficiente para abordar de manera integral los aspectos semánticos de la conciencia. "Es necesario un marco conceptual que considere tanto los aspectos físicos como los semánticos de la experiencia mental" (Frapolli, 2007, p. 102).

De manera que, la teoría de identidad psiconeural ofrece una perspectiva materialista en la que los estados de conciencia son equivalentes a configuraciones neuronales específicas, lo que permite su estudio a través de métodos empíricos. Sin embargo, enfrenta serios desafíos, especialmente cuando se trata de explicar aspectos subjetivos y semánticos de la conciencia, como los qualia y la intencionalidad. La crítica de María José Frapolli sugiere que cualquier intento de reducir la conciencia a estados neuronales omite aspectos fundamentales del contenido mental, como su significado y referencia. Para comprender completamente la conciencia, Frapolli defiende un enfoque que, además de reconocer la importancia de las correlaciones neuronales, mantenga la autonomía y riqueza semántica de los fenómenos de la experiencia subjetiva.

Aspectos Generales a Destacar

El paneo que hemos hecho sobre la conciencia y su estatus científico subraya una tensión fundamental entre los enfoques contemporáneos de la ciencia positiva y la concepción hegeliana de la filosofía como ciencia. Esta tensión plantea dos disputas centrales: primero, la delimitación de la "ciencia" en términos de métodos empíricos positivos, en contraposición a la filosofía, que en Hegel adquiere un método y un objeto propios, el pensamiento-realidad. Así, Hegel propone que la filosofía es científica no por el sentido material del empirismo, sino por su capacidad para abordar la realidad en su totalidad, integrando los aspectos materiales y espirituales en un proceso de comprensión progresiva.

En este capítulo se logra un rápido recorrido por la evolución del concepto de conciencia desde la filosofía moderna, que tuvo ápice en Kant como una estructura subjetiva y racional organizadora de una realidad, siempre exterior, a partir del sujeto, como eje y fuente. Hegel transforma esta noción al introducir la autoconciencia como una etapa alcanzada mediante la superación dialéctica de la oposición entre sujeto y objeto, dando paso al conocimiento intersubjetivo y colectivo ('nosotros' 'sí mismo y otro'). En Hegel, la conciencia se vuelve autoconciencia cuando se da cuenta de sí misma a través de otro, avanzando en una comprensión más profunda y colectiva de la realidad. Esta transformación rompe con el monologismo kantiano

de una subjetividad aislada de la cosa en sí e inaugura un proceso dialéctico de autoconocimiento, central en su filosofía del espíritu.

Por otro lado, la crítica de las filosofías de la sospecha (Marx, Nietzsche y Freud) desafía la autonomía y centralidad de la conciencia, al postular que el "yo" consciente es ilusorio o subordinado a estructuras subyacentes de poder, economía o pulsión psicológica. Desde la perspectiva hegeliana, sin embargo, esta fragmentación de la conciencia no representa una negación de la misma ni de su superación, sino un momento en su desarrollo dialéctico hacia la autoconciencia, donde el "yo" transita hacia un "nosotros" en la historia y la sociedad, lo que Hegel llama el espíritu objetivo. Así, Hegel ofrece una visión de la conciencia no como un ente autónomo e individual, sino como una realidad emergente de la experiencia compartida y del devenir histórico-social del espíritu.

Finalmente, la reducción de la conciencia a procesos neurológicos y la perspectiva materialista contemporánea en filosofía de la mente evidencian una concepción fisicalista que contrasta con la filosofía hegeliana. Mientras que la neurociencia actual tiende a identificar la conciencia exclusivamente con procesos cerebrales, Hegel entiende la conciencia como un proceso totalizador que integra lo empírico y lo racional en un marco que excede lo puramente físico. La conciencia, para Hegel, no puede reducirse a su base material, sino que se despliega como una instancia de autocomprensión en la que el sujeto supera progresivamente la alienación de su propia conciencia y alcanza la verdad absoluta. De manera que, estos puntos sugieren que la concepción hegeliana de la conciencia desafía y amplía las perspectivas contemporáneas al entenderla como un proceso dialéctico de autoconocimiento que abarca tanto la subjetividad individual como su integración en la realidad social e histórica. Para Hegel, la conciencia y la autoconciencia son momentos en la marcha del espíritu hacia una comprensión integral, donde el "yo" y el "nosotros" convergen en una síntesis que revela la verdad de la experiencia humana en su totalidad. Con el fin de soportar con mayor detenimiento y rigor los contrastes que el concepto de conciencia implica en Hegel damos paso al siguiente capítulo.

Apéndice 2

Estado de la cuestión sobre Modalidad

El término lógico 'modalidad' se ha utilizado tradicionalmente en el campo de la lógica para problematizar y definir la relación entre lo necesario, lo posible y lo contingente como paso definitivo en la comprensión filosófica sobre lo real. Así como la relativa nulidad o vigencia de la

necesidad, la posibilidad o la contingencia acorde a la categoría modal que se destaque. Es decir que la comprensión y el conocimiento de la realidad gana amplitud, profundidad o precisión si consideramos que aquello real es exclusivamente lo necesario, que la realidad está determinada por aquello que resulta posible, o que el mundo se da bajo el sometimiento de la arbitrariedad del azar, y por tanto lo que resulte real es mera contingencia. Sin embargo, aún no decimos con claridad que significa cada una de estas categorías. Precisamente porque su definición ha dependido del sistema o postulado filosófico al que se vincule. Valga decir, a pesar de ello, que el uso común de estos términos se refiere a lo que tiene que ser o deber ser, a lo que puede ser o no ser y a lo que no tiene motivo o causa de ser, pero es, en concordancia con el orden en que se ha hablado de estas categorías.

Aristóteles

En la historia de la filosofía pueden ubicarse varios momentos de estudio de la modalidad. El primero se halla en Aristóteles, con un tratamiento semántico-ontológico del modo, lo que significa por medio de lenguaje natural y su semántica pueden categorizarse modos del ser que son necesarios, que resultan posibles o que son, pero podrían no ser, caso de los contingentes.

Para Aristóteles las categorías expresan las mismas condiciones del ente, por tanto, aquello que en el género y la especie de una proposición se expresa como necesario muestra la necesidad del ser, como parte de su naturaleza. ‘Todo ser humano es racional’ expresa en la especie ‘humano’ y en el género ‘racional’ la necesidad de que cualquier animal que sea humano posea racionalidad, y que todo animal que exponga uso de razón sea humano. De la misma manera, para Aristóteles, es propiedad de la proposición mostrar el modo del que se habla sobre algo, ello quiere decir que el lenguaje expresa el modo de la entidad. Es por ello que una primera elaboración de la modalidad la encontramos en *Peri Hermeneias*. En esta obra de su corpus lógico se encuentra un trabajo de definición de las partículas de una proposición, las relaciones, y las implicaciones de su tradicional cuadro de oposiciones y correspondencias. De allí se sostiene que cierto tipo de enunciados derivan en aserciones modales. Ya que el objetivo de una lógica formal, como la de Aristóteles, es extraer del lenguaje natural las formas de la verdad en el pensamiento, estas formas deben corresponderse veritativamente de vuelta con la naturaleza en la cual se inscriben.

Veremos que es por lo anterior que, según Hegel, hasta su momento, Aristóteles fue el punto más alto de desarrollo de la lógica pero que desde él esta disciplina no tuvo avances hasta la

elaboración de las categorías y antinomias Kantianas, la cual tiene sus propias complicaciones y dificultades expuestas por el mismo Hegel y abordadas acá más adelante.

Ahora bien, más allá de este paréntesis, el análisis semántico-gramatical que Aristóteles hace del enunciado y sus partículas, en *Peri Hermeneias*, apunta a mostrar que cierto tipo de enunciados constituyen aserciones modales de su carácter ontológico de verdad. Así, por ejemplo, ‘todo herbívoro se alimenta de plantas y sus derivados’ es necesariamente verdadera, ‘todo omnívoro puede alimentarse de plantas y sus derivados’ es posiblemente verdadera en caso de un animal intolerante a algún componente vegetal, o ‘mañana te alimentarás con plantas y sus derivados’, que es contingentemente verdadera, ya que enuncia algo como necesario, pero puede no suceder así, porque de hecho no ha sucedido y nada obliga que así suceda. Justo ese es el problema de los futuros contingentes, abierto por Aristóteles en *Peri Hermeneias* (Int. 9, 18a 25-30), asunto que ocuparía la filosofía medieval con el ánimo de comprender qué modalidad de verdad tiene lo futuro y en relación a ello comprender las restantes modalidades en relación a lo pasado y presente.

En el mismo estudio introductorio del *Órganon II* (1995) encontramos una exposición de la implícita correspondencia entre verdad y existencia en Aristóteles, relación que resultaría, y resulta, problemática para perspectivas que tomaron el problema de los futuros contingentes como muestra de fallo en la necesidad formal de que una cosa sea o no sea. No entraremos a discutir si esa necesidad se actualiza o no, pues en efecto para Aristóteles la cosa necesariamente será o no será, el enunciado sobre futuros contingentes se realiza sobre la necesidad de la posibilidad. En “mañana lloverá o no lloverá” no se enuncia la necesidad de que una de las dos suceda, sino la de la necesaria posibilidad de que mañana llueva o no llueva. Podemos verlo, dicho por Miguel Candel, así:

Lo cierto es que Aristóteles, debido a su concepción de la verdad como existencia, tropieza con dificultades considerables en su tratamiento de las aserciones de posibilidad y necesidad. Un reflejo de ello es todo el cap. 9, que gira en torno a una trabajosa aclaración del sentido en que puede hablarse de verdad necesaria de uno de los dos miembros de la oposición entre aserciones contradictorias (*mañana habrá o no habrá una batalla naval*, es el célebre ejemplo propuesto): el problema se le plantea a Aristóteles, dice Ackrill, por carecer de una distinción entre necesidad lógica y necesidad material; pero la raíz de ello es; como decimos, la asimilación de verdad a existencia, ya que por otra parte Aristóteles, a su manera, acaba formulando un cierto concepto de necesidad formal cuando dice: «por un lado es necesario que todo sea o no sea, y que vaya a ser o

no: sin embargo, no <cabe> decir, dividiendo, que <lo uno o lo> otro sea necesario»(19a28-29).
(Candel, 1995, pp. 28-29)

Si algo debemos destacar entonces es la inclinación del filósofo por una modalidad formal, acorde a su propia lógica; la necesaria actualización de la forma es lo que servirá para abordar definiciones modales de las categorías del objeto al que se dedica la ciencia primera en la *Metafísica*.

No queremos profundizar en el problema mencionado anteriormente, el objetivo de esta referencia es mostrar la importancia que tuvo la modalidad en la recepción de la lógica formal clásica. Sin embargo, prescindiendo de la apertura del problema en la recepción aristotélica, más allá de la semántica y el nominalismo, encontramos en la *Metafísica* Δ la definición ontológica de categorías como la de causalidad, accidente, potencia, cualidad, naturaleza, entre tantas otras fundamentales para el sistema de causas aristotélico. Esas definiciones están atravesadas por la modalidad que las actualiza o no, a partir de la cual el filósofo infiere sus significados. Ello soporta y refuerza la idea de que para Aristóteles el carácter modal de las aserciones lingüísticas es correlativo a una modalidad ontológica.

En efecto, encontramos que un significado como el de accidente es definido así: “aquello que se da en algo, y su enunciación es verdadera, pero no, desde luego, necesariamente ni la mayoría de las veces” (*Met. Δ* , 13, 1025a, 15) De donde se sigue el famoso ejemplo del hallazgo fortuito de un tesoro mientras se cava en la tierra para sembrar un árbol. Este ejemplo se sostiene en la posibilidad de estar trabajando en la tierra y encontrar algo satisfactorio pero inesperado en la intención inicial, de manera que el accidente es definido como una modalidad de verdad posible. En un caso como éste la relación de causa eficiente y efecto no es necesaria: cada vez que se cabe en la tierra no se hallará un tesoro; cavar la tierra no es causa del hallazgo del tesoro, por tanto, la causa indefinida del hallazgo lo hace un accidente de cavar la tierra. Veremos deductivamente en la anterior cita y explícitamente en la tabla de derivación de aserciones modales (*Int.* 13, 22a 25-30), que posibilidad y necesidad se vinculan bajo una relación de contradicción, así como posibilidad e imposibilidad en una relación de contrariedad, por tanto, cuando algo no es necesario, por principio de no contradicción, es posible. Donde lo necesario es aquello que no puede no ser (*Met. Δ* , 1015a, 20-35).

Esta noción de necesidad será llevada por Aristóteles al lugar de la naturaleza, pues solo en la naturaleza se puede hablar de una plena necesidad, casi como una obligación. Eso mismo introduce la división en la necesidad por las condiciones de actualización de lo que no es natural,

pues si la necesidad formal comprende la necesidad de que algo sea o no sea, la actualización de cualquier potencia sería la condición necesaria para considerarla potencia. Ya que esa necesaria unión no puede estar en la potencia misma, bajo lo cual formalmente ella misma sería el acto que la lleva a potencia, lleva a Aristóteles a introducir lo que Artola menciona como un influjo extrínseco, o lo que Hegel denominaría una necesidad extrínseca de la causa de unidad entre forma y contenido. Al respecto podemos leer en José María Artola:

Esta noción de posibilidad y su correspondiente unidad con la realidad se enlazan con la unidad entre potencia y acto afirmada por Aristóteles en Met. H, 6; 1045b, 18 -24. [...] la unidad de la cosa implica la identidad de lo que es en potencia con lo que es en acto. Esta distinción -diría Hegel- es distinción de forma frente a la cual se mantiene la unidad del contenido [...] Aristóteles, en el lugar antes citado, advierte que la unidad de potencia y acto en la cosa tiene una causa exterior [...] La insuficiencia de la unidad de la forma con la materia obligaba la intervención de una causa motora. Sólo a través del influjo de esta podría llegarse a producir, de hecho, la unión de acto y potencia (Artola, 1979, pp. 155-156).

Esta mención nos permite poner en tensión la noción de necesidad en Aristóteles, pues esta, ontológicamente, se da en dos niveles, la necesidad del acto puro o causa motora de todos, y la necesaria unidad de potencia y acto como algo que se actualiza por una causa eficiente que media entre esa unidad y el acto puro, es decir que la causa final es extrínseca a la unidad contingente entre potencia y acto como actualización de la forma en la materia.

Spinoza

Es bien sabido que Spinoza considera una única sustancia como realmente existente, toda otra que pueda considerarse tal será solo como manifestación de un atributo o modo de esa primera sustancia. A propósito del modo, Spinoza opone la naturaleza perfecta e infinita de esa sustancia, que es Dios o la naturaleza (*Deus sive natura*), con la imperfección y finitud de lo que puede conocer el ser humano sobre esa realidad. Para sostener lo dicho y desarrollar lo posterior podemos traer algunas *Definiciones* de la primera parte de la *Ética*:

VI.- Por **Dios** entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita.

IV.- Por **atributo** entiendo aquello que el entendimiento percibe de una substancia como constitutivo de la esencia de la misma

V. Por *modo* entiendo las afecciones de una substancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido.

III. Por *substancia* entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa. (Eth. I, Def. III-VI)

Todo lo que existe, y que puede percibirse sin causa y concepto en sí es una manifestación(atributo) o un modo de esta sustancia única. Dado que esta sustancia es infinita y autocontenida, todo lo que ocurre en el universo es el resultado necesario de su esencia. En otras palabras, para Spinoza, todo lo que sucede es necesario en tanto es contenido por esa substancia; no hay nada que pudiera ser de otra manera.

De manera que, lo que podría suponerse posible o contingente es solo la manifestación de una naturaleza imperfecta del entendimiento que supone que no es necesario aquello que no conoce bajo el orden de la necesidad substancial. Esta postura es respaldada por Artola así: “En Spinoza la categoría modal más importante –o, en rigor, la única- es la de necesidad. Esta necesidad hace inútil y ridícula toda especulación acerca de los fines” (1979, p. 147). Toda expresión de la voluntad humana, o del libre albedrío de su conocimiento como inclinación hacia realidades posibles o contingentes resultan insostenibles en Spinoza, pues esta única sustancia define en nuestra naturaleza un sometimiento esencial al deseo, eso determina la necesidad de nuestra propia naturaleza en relación con esa sustancia.

Como esta sustancia se causa a sí misma, se genera a sí misma y tiene infinitos atributos, de ella misma emerge una necesidad causal: se sostiene que todo lo que existe tiene una causa necesaria que lo produce. No hay lugar para la contingencia en este sistema, ya que todo está determinado por la naturaleza divina. En consecuencia, lo contingente no es más que una ilusión producida por nuestra ignorancia de las causas. Creemos que las cosas podrían ser diferentes solo porque no conocemos completamente la cadena causal que las ha producido. El argumento resulta ser que los conceptos de posibilidad y contingencia tienen sentido solo desde una perspectiva humana, limitada por la ignorancia de las causas. Desde el punto de vista de Dios o la naturaleza, todo es absolutamente necesario. Los seres humanos usan estos conceptos para describir lo que no conocen completamente, pero desde una perspectiva metafísica, no tienen realidad objetiva. Algo es posible para nosotros cuando no conocemos todas las causas que determinarían su verdad o falsedad. Por ejemplo, puede parecer que un acontecimiento futuro es contingente o posible, pero para Spinoza, en realidad está determinado necesariamente por la naturaleza.

Podemos decir que la visión estrictamente determinista de la naturaleza en Spinoza ha influido en las corrientes contemporáneas de la filosofía naturalista y el materialismo determinista de corte científico, donde se postula que todo evento en el universo está gobernado por leyes físicas y que, por lo tanto, todo lo que sucede es necesario. Sin embargo, su rechazo de la contingencia ha sido un límite para quienes intentan sintonizar la experiencia humana de libertad y su relación con el deseo bajo la noción de un universo determinista.

Leibniz

Con Gottfried Leibniz encontramos un caso que es por varios motivos distinto al de Spinoza; para este autor, por el contrario, las sustancias son infinitas, a estas les denomina mónadas y estas mónadas pasan por un proceso de complejización o composición, ya que estas en principio son simples. A diferencia de Spinoza, Leibniz no considera que todos los seres son modos de una única sustancia. Por ello, postula que el universo está compuesto por una infinidad de sustancias individuales, las mónadas, cada una con sus propias características y percepciones. En Leibniz, los modos no juegan el papel central que tienen en Spinoza, ya que cada mónada tiene su propio conjunto de propiedades y cambios internos sin depender de una única sustancia universal. Al respecto, entre los párrafos 7 y 8 de su *Monadología* consigna:

Las Mónadas no tienen en absoluto ventanas por las que pueda entrar o salir algo. Los accidentes no pueden desprenderse ni andar fuera de las sustancias, [...] ni sustancia ni accidente alguno puede entrar de fuera en una Mónada [...] Es preciso, sin embargo, que las Mónadas tengan algunas cualidades; en otro caso no serían ni siquiera Seres. Porque, si las sustancias simples no difiriesen en nada por sus cualidades, no habría medio de aperebirse de ningún cambio en las cosas, puesto que lo que se halla en lo compuesto no puede resultar más que de los ingredientes simples [...] (*Monad. § 7-8*)

De manera que, las mónadas son los elementos fundamentales de la realidad. Estas no tienen extensión, forma, ni divisibilidad, pero sí tienen estados que cambian internamente, lo cual puede parecerse a la noción de modos. Además, si consideramos el clásico concepto de mundos posibles en la voluntad de Dios sobre la creación y el principio de razón suficiente para explicar y comprender el mundo que es de hecho, podemos visualizar una noción de modalidad para la cual la voluntad de Dios es necesaria sobre la elección de los mundos posibles, y la contingencia se da en la libertad del individuo para organizar su entendimiento a partir del principio de razón

suficiente. Eso quiere decir que el entendimiento tiende a lo necesario por mediación de ese mismo principio racional.

Lo dicho podría comprenderse como la apertura de dos clases de verdad relativas a la modalidad que se involucran en el conocimiento de las mismas, podemos leer en Leibniz que:

Hay dos clases de verdades: Las de Razón y las de Hecho. Las verdades de Razón son necesarias y su opuesto es imposible; y las de hecho son contingentes y su opuesto es posible. Cuando una verdad es necesaria, se puede hallar su razón por medio del análisis, resolviéndola en ideas y verdades más simples hasta llegar a las primitivas. (*Monad.* §33)

Esta misma clasificación de la verdad es la que nos permite hablar del conocimiento fáctico como un escenario de lo contingente, sobre el cual el entendimiento puede encontrar las verdades de razón como conocimiento de lo necesario, a partir de los principios de no contradicción, que Leibniz suscribe, y el de razón suficiente, que él mismo propone.

Kant

La modalidad, para Immanuel Kant, reposa en la misma estructura formal por medio de la cual el individuo tiene acceso al mundo fenoménico, esta es: la mediación entre entendimiento y razón. Así, la modalidad tendría una función organizativa de las categorías por las cuales el entendimiento se dota de una estructura conceptual por la que el sujeto emite juicios de valor sobre lo posible, lo existente y lo necesario. Quiere decir esto, que, a diferencia de la razón, el modo no agrega conocimiento sobre la cualidad objetiva de la cosa, sino que es una forma en la que el mismo sujeto lo organiza para sí, quiere decir que el modo es una impostación subjetiva del entendimiento. En la tabla de las categorías (KrV, I, 2º, *División I, Cap. I, A80/B106*) encontramos justamente que la modalidad ocupa uno de los cuatro grupos junto a *Cualidad, Cantidad y Relación*. En esta se postulan las expresiones opuestas de cada modalidad: posible-imposible, existente-inexistente, necesario-contingente. Debemos notar de entrada que Kant no relaciona la posibilidad y la realidad, como sí lo hará Hegel. Para él, la realidad es un concepto de las categorías de cualidad, lo que nos dice que la realidad es una manera en la que el entendimiento califica el fenómeno, más no una propiedad en el contenido del conocimiento, la cual recibe incluso la existencia como categoría del entendimiento. Sin embargo, al ser categorías analíticas, ellas se articulan con la modalidad como parte de la estructura conceptual bajo la cual se juzga lo real.

Ahondar en el lugar de la modalidad para el entendimiento en Kant es ponerse apresuradamente en el centro de arenas movedizas, ya que conservar con fidelidad la función organizativa de la modalidad implicaría empezar a desarrollar otros elementos que se postulan en la *analítica trascendental*, tarea que supera este texto y constituye seguramente un trabajo aparte. Por tanto, seguiré tomando apoyo de análisis sobre la noción de necesidad que nos aporta Artola, y que fue construido con bajo un estudio ya elaborado para enfocarse en la modalidad. Así, podemos seguirlo y observar que: “Para Kant la distinción entre real, posible y necesario se encuadra dentro de la modalidad. Sus categorías no afectan el contenido de los conocimientos, sino su relación con nuestras facultades de conocer” (Artola, 1979, p. 146). Lo que interesa apuntar para nuestro propósito es que en Kant la modalidad no es una categoría en el sentido ontológico como sí lo sería en Spinoza o Aristóteles, a lo mucho la modalidad se refiere a un aspecto epistemológico. Sin embargo, debemos destacar que eso se debe a la propia división formal entre el entendimiento del sujeto y la cosa en sí, como aquello que quizás sí puede ser necesario en términos ontológicos: la existencia de la división entre fenómeno y noúmeno.

Esta noción de modalidad divide lo que el ser es necesariamente, de lo que puede ser. Y su existencia queda atravesada por una estela de ocultamiento de sus potencias. Sin embargo, Kant no limitaría su propuesta racional al escepticismo sobre la misma razón. Antes bien, es el entendimiento de lo posible, y de lo necesario para la razón genera un marco de comprensión firme para la moralidad, pues es a partir de allí que consolida el entendimiento un saber práctico para sí. Esto se argumenta así:

Para Kant la unidad de lo real no está dada de antemano. En todo rigor no podemos saber si existe o no. Es un principio director de nuestro conocimiento racional. [...] En la esfera de la práctica moral, la función directiva de la unidad de lo posible y de lo real da como resultado que el deber ser no sea reductible al ser, tomado con amplitud suficiente para abarcar un mundo inteligible. (Artola, 1979, p 147)

Con esta fórmula de unidad práctica entre lo posible y lo real queda vinculada la categoría de la modalidad a una función analítica dentro de la misma moral deontológica de Kant; si el deber ser no fuera posible, el ser sería necesario ontológicamente y ante tal determinación no se hace posible modificar ninguna acción o juicio con miras a lo bueno del deber ser. Podemos ver desde allí que la modalidad al tener una condición epistemológica y moral, en este caso, juega con el doble sentido de la expresión ‘necesidad’ en la medida el deber ser es necesario como algo requerido por el

intelecto, no porque en todo caso sea algo que pasa y que no puede no ser, como podemos recordar en Aristóteles.

Modalidad en la lógica moderna y contemporánea

Lo que encontramos en los desarrollos de lógica posterior al giro lingüístico, o incluso en sus ciernes, es la prevalencia de la lógica formal que se dio a la tarea de incluir cuantificadores modales en sus lenguajes de formalización. Con anterioridad a la inclusión de estos cuantificadores podemos encontrar en autores como Frege y Russell, un fortalecimiento del carácter formal de la lógica que se desarrollaría en lo venidero. Tuvieron un interés particular por lograr la comprensión de un lenguaje puro sobre los lenguajes naturales que cumpliera con los criterios formales de la lógica matemática.

El aporte inferencialista de Frege fue fundamental para cimentar nuevas vías de comprensión del sentido y la verdad, en las que emergieran reglas proposicionales, y el carácter expresivo de los conectores.

El análisis lingüístico de Frege le lleva a definir un lenguaje simbólico para expresar las formas lógicas, dejando al margen cuanto de accesorio aparece en el lenguaje ordinario en el estudio de los contextos inferenciales. En cierto modo, desde la lógica del lenguaje, Frege obtiene el lenguaje de la lógica, lenguaje simbólico apropiado al carácter formal de esta disciplina, dando comienzo al uso de los métodos formales que han permitido alcanzar en poco más de un siglo más resultados que en los veintitrés siglos precedentes. (Nepomuceno, 2022, p. 340)

Este impacto destacado de Frege en la lógica moderna tiene que ver en gran medida con una cimentación de la lógica formal que tuviera las bases suficientes para incluir posteriormente cuantificadores de necesidad (\diamond) y posibilidad (\square). Aunque no trabajó explícitamente en lógica modal, su enfoque en la función y el concepto sentó las bases para posteriores desarrollos, incluyendo la comprensión de la referencia y la verdad proposicional, elementos cruciales en la interpretación de los operadores modales.

Por su parte Russell, a través de su *Principia Mathematica*, en colaboración con Alfred North Whitehead, formalizó aspectos de la lógica que serían fundamentales para la lógica modal. Su análisis de la relación entre proposiciones y su referencia, así como su trabajo sobre la teoría de tipos, impactó significativamente en cómo se entienden las proposiciones modales, ayudando a establecer un marco para entender la modalidad dentro del contexto más amplio de la lógica formal.

Los cuantificadores modales mencionados fueron introducidos formalmente en la lógica más tarde, desde mediados del siglo anterior, por los trabajos de Rudolf Carnap y más tarde por Saul Kripke, quienes generalizaron la lógica modal para incluir adicionalmente el uso de cuantificadores como \forall (universal) y \exists (existencial) en contextos modales. Carnap (1946) fue uno de los primeros en combinar cuantificación y modalidades en su libro *Meaning and Necessity*, aunque su enfoque estaba más centrado en el análisis semántico del lenguaje que en una lógica formal completa. Saul Kripke, por su parte, en *Semantical Considerations on Modal Logic* (1963) fue el principal responsable de formalizar la lógica modal con cuantificadores en su desarrollo de la semántica de mundos posibles. Kripke no solo introdujo el uso de cuantificadores en lógica modal, sino que también proporcionó un marco semántico robusto para analizar las relaciones entre mundos posibles, con reglas sobre cómo los objetos y sus propiedades se relacionan en diferentes mundos. En esta semántica, los objetos pueden existir en algunos mundos, pero no en otros, y los cuantificadores modales permiten hablar de lo que es necesariamente o posiblemente verdadero en un conjunto de mundos accesibles desde el mundo actual.

Aspectos generales a destacar

En esta primera parte del estado de la cuestión nos hemos detenido en 4 autores representativos del uso de la modalidad en el trasfondo de sus filosofías, y en una corriente de la lógica en la que podemos considerar que la influencia de la discusión ha sido determinante. Las paradas que decidimos tienen que ver con un motivo argumentativo, primero el surgimiento del sistema formal como escenario de aparición de la modalidad, posteriormente tres filosofías clásicas de la modernidad en las cuales se puede destacar la función de la modalidad (más allá de las modalidades sensoriales del empirismo clásico); y, finalmente, el desarrollo posterior de lógica moderna que no se limitó a considerar el papel de la modalidad sino que la incluyó en la formalización de los lenguajes de la lógica modal.

El motivo de este superficial pero detenido recorrido tiene que ver con construir una visualización más clara del rol de la modalidad en las filosofías modernas, que de alguna manera resultaron influenciadas por la apertura del problema de la posibilidad y la contingencia, o con la exigente tarea de defender una necesidad formal, u ontológica. A partir de allí podemos afirmar con algo más de evidencia que el modo ha sido fundamental en la forma en la que cada una de esas filosofías compone su sistema y las reglas bajo las cuales se logra una comprensión general de la realidad. Aunque, alguna de esas no se detenga a elaborar la modalidad ni se dedique a estudiarla con

atención ha de notarse que el modo refleja los aspectos profundos de un corpus filosófico en particular. Si es Aristóteles podremos notar la relación entre la modalidad semántica y la ontológica; si es Spinoza notaremos la necesidad ontológica como una determinación absoluta; si es Leibniz hallamos la posibilidad como una emergencia interna de la mónada hacia la razón suficiente, como encuentro con su libertad en la voluntad necesaria de Dios; si es Kant vemos a través de la modalidad la división entre aquello que alcanza el entendimiento y la razón en las categorías y sus estructuras conceptuales; y finalmente, en la lógica contemporánea podremos observar la inmersión formal de las categorías de modalidad bajo la implementación cuantificadores modales. La postura de Hegel, como lo mostraremos en el desarrollo del segundo capítulo, se refiere a esas filosofías de manera directa o indirecta, en el caso de que sean posteriores, podremos referirnos a ellas bajo la crítica del filósofo a la formalización estricta de la lógica y la omisión del contenido, y sus relaciones, en esas formas.