LA CONCIENCIA EN HEGEL, UNA MEDIADORA ENTRE EL SER Y EL PENSAR

Trabajo para optar al título de

Licenciada en Filosofía

Modalidad: Monografía

Presentado por

Natalia Oliveros Orozco

Cod.: 2017232023

Director

Prof. Dr. Fernando Forero

Universidad Pedagógica Nacional

Facultad de Humanidades

Departamento de Ciencias Sociales

Licenciatura en Filosofía

Bogotá D.C

2023

RESUMEN

La conciencia es un planteamiento fundamental en la *Fenomenología del Espíritu* debido a la labor dialéctica que hace al negar su concepto cuando no concuerda con su objeto. Esta negación es lo que va a formar a la conciencia y a su vez a la realidad, pues solo encontrando la verdad de su saber, la conciencia se va a saber a sí misma y al mundo en el que está inmersa. Este despliegue de la conciencia en la *Fenomenología* no es para nada espontáneo pues, así como esta se va formando en el sistema hegeliano, así mismo Hegel fue formando el concepto desde sus primeros escritos hasta llegar a su desarrollo completo en la *Fenomenología*. Dado que la conciencia está presente desde los escritos críticos de Hegel hasta la versión final de su sistema, esta alberga dentro de sí elementos que la hacen un concepto crítico contra las filosofías modernas y su visión de mundo. Pero sobre todo la conciencia es la encargada de mostrar la unión entre el ser y el pensar, al combatir este dualismo que tanta polémica ha causado en la filosofía.

Palabras clave: Conciencia, Dialéctica, Fenomenología, Realidad, Mundo, Oposición, Dualismo.

ABSTRACT

Consciousness is a fundamental approach in the *Phenomenology of the spirit* because of the dialectical work it does when it denies its concept when it does not agree with its object. This negation is what will form both the consciousness and the reality because only by finding the truth of its knowledge, the consciousness will know itself and the world in which it is immersed. This display of consciousness in *Phenomenology* is not at all spontaneous because just as it is forming in the Hegelian system, Hegel was forming the concept from his first writings to its complete development in *Phenomenology*. Since consciousness is present from Hegel's critical writings to the final version of his system, it harbors within its elements that make it a critical concept against modern philosophies and his worldview. Above all consciousness is responsible for showing the unity between being and thinking by combating this dualism that has caused so much controversy in philosophy.

Key words: Consciousness, Dialectics, Phenomenology, Reality, World, Opposition, Dualism.

Tabla de contenido

Introducción **4**

Capítulo 1. El surgir de la conciencia **6**

Modernidad y crítica 6

Desde el fondo de la filosofía de Kant 11

La conciencia en los esbozos y en la *Filosofía real* de Jena 19

Capítulo 2. La conciencia en la *Fenomenología del espíritu* **34**

¿Qué es el conocimiento? 35

El camino de la conciencia 40

El método ejecución de la conciencia 44

Conclusiones **51**

Referencias **56**

Introducción

Profundizar en la obra de un autor muchas veces es ir más allá de lo que este dejó escrito o publicado, pues para entender sus planteamientos y en general su pensamiento también hace falta estar al tanto de lo que sucedía en su época. En parte, porque conocer los acontecimientos o movimientos históricos que se dieron en el contexto de un autor, nos puede llevar a aquellas cosas que lo influenciaron en sus formulaciones. De manera muy similar cuando se busca resaltar un concepto, en especial dentro de la obra de un autor, se debe entender que este no ha sido concebido de manera repentina. Por el contrario, un concepto tiende a recorrer un largo camino donde se le reformula, pasando así por distintas etapas hasta su expresión última. Muchas veces es conveniente echar un vistazo a estas etapas previas de formulación para entender más claramente la intención del autor, pues si algo caracteriza nuestro pensamiento es que no es algo fijo, sino que está en constante movimiento. Es en especial el pensamiento filosófico el que más está cambiando, en cierta medida porque siempre está queriendo responder a las cuestiones de cada época, ya sea de manera crítica o para formular una visión de mundo. De modo que los conceptos no se quedan solamente en el papel o siendo parte de algo más grande como un sistema, pues el contexto de cada autor influye en su pensamiento y viceversa, una corriente de pensamiento puede influenciar la forma en la que se ve el mundo. Precisamente la modernidad es una época que ejemplifica muy bien cómo los acontecimientos influyeron en la filosofía y cómo esta contribuyó a conceptualizar el mundo que se veía ajeno al ser humano. Lo que dio como resultado la formulación de varios sistemas filosóficos que pretendían tener la última palabra frente a todo lo que implica la existencia humana. Dentro de los sistemas y en general de la filosofía moderna, el sistema hegeliano es uno que suele resaltar, no solo por la complejidad en que algunos pasajes fueron concebidos, sino porque mucho de lo que Hegel formulaba estaba en contra de la visión de mundo de varias filosofías modernas.

Posiblemente sea la *Fenomenología del Espíritu* el texto más discutido y reconocido de Hegel, por ser la introducción a su sistema filosófico. Pues bien, al adentrarnos en el texto, inevitablemente nos encontramos con el concepto de conciencia. Esta conciencia porta unas cualidades que muy seguramente difieran de la noción que comúnmente tenemos de esta, pues se suele entender que la conciencia es una suerte de realidad interna e independiente de la realidad

física y exterior. Pues bien, muy al contrario, Hegel nos presenta una conciencia encargada del conocimiento, una conciencia laboriosa que realiza múltiples movimientos dialécticos y exámenes a su saber sobre la realidad. Estos movimientos la impulsarán a transitar un camino donde pasará por múltiples configuraciones que la llevarán a su meta de obtener el saber absoluto. Por supuesto no se puede negar que surgen preguntas sobre: ¿por qué Hegel toma el concepto de conciencia?, ¿cómo llegó Hegel a esta formulación que presenta en la *Fenomenología* y cómo esta conciencia llega a ser central y de vital importancia para su sistema? Para responder a estas preguntas hará falta adentrarnos en muchos aspectos que enmarcan a Hegel pues, así como se mencionó más arriba, tomar en cuenta el contexto es la mayoría de las veces un elemento de mucha utilidad para comprender a que situaciones el autor responde con sus obras. En el caso de Hegel, es posible afirmar que para entender su filosofía hace falta conocer su entorno, y como veremos, la filosofía moderna es la cuna de muchas contradicciones a las que Hegel hace frente. Por otra parte, ya que el interés principal radica en la conciencia, hace falta recordar que un concepto tampoco surge de forma espontánea y que por lo tanto ha pasado por múltiples etapas de formulación de las cuales se puede extraer información relevante. Tal parece ser el caso de la conciencia en Hegel, pues esta no solo se encuentra en la *Fenomenología*; de hecho, está presente desde los primeros escritos en los años de Jena, lo que indica que para el autor la conciencia siempre ha estado presente como punto vital en sus formulaciones. En tal caso este texto se propone exponer el desarrollo de la conciencia desde los escritos críticos de Hegel, pasando por los borradores de sistema y la *Filosofía real*, escritos realizados en los años que Hegel pasó en Jena, hasta finalmente llegar a la *Fenomenología del Espíritu* que es la primera parte del sistema hegeliano en su última versión. Todo esto con el objetivo de mostrar qué es propiamente la conciencia en Hegel y sobre todo cuál es su función e importancia en el sistema hegeliano.

Capítulo 1. El surgir de la conciencia

Modernidad y crítica

Ciertamente Hegel es un filósofo que difícilmente puede ser entendido sin estar al tanto del contexto que le rodeaba, pues es precisamente su descontento con muchas de las filosofías que se desarrollaban en su época lo que le llevó a proponer su filosofía especulativa[1]. En esta sección buscaremos explorar algunos de los planteamientos iniciales de Hegel propuestos en las críticas a la filosofía de sus días, como se puede ver en los ensayos de *Creer y Saber* (1992). Posteriormente estas críticas llevaran a Hegel a iniciar la formulación de su sistema, por ello nos remitiremos a los *Esbozos de sistema* de Jena en búsqueda de una de las primeras formulaciones de la conciencia y finalmente en la *Filosofía Real* (2006) encontraremos una última formulación que nos servirá para entender el camino que más adelante tome Hegel para proponer la versión definitiva de su sistema. Por el momento y como se mencionó se hace necesario adentrarnos en el contexto del autor y así mirar bajo qué circunstancias inició Hegel a formular su filosofía y en especial el concepto de conciencia; a razón de esto, el punto de partida será la modernidad.

La modernidad es una época bastante particular para Europa, y en especial muy determinante en la filosofía, al estar marcada por cambios de paradigma y una visión de la realidad que pretendía perpetuarse. Por un lado, comenzaron a surgir ciertos factores, tanto internos como externos a Europa, que hicieron de la modernidad una época en búsqueda del constante progreso, pero sobre todo de unas bases sólidas e inamovibles que no dejaran nada a la suerte. Acontecimientos sucedidos en la baja edad media como las reformas luteranas, la conquista del continente americano e incluso la caída de Constantinopla, habían hecho que todo lo que se conocía sobre el mundo se tambaleara. Con la aparición de un nuevo continente aquello que se sabía sobre el mundo estaba cambiando, pues ni en los libros, ni en la biblia se hablaba del llamado 'nuevo mundo'. A su vez con las riquezas extraídas del nuevo continente, la economía europea dio un salto enorme hacia la generación de ciencia y tecnología, dando inicio al progreso desmedido. A raíz de los masivos cambios en la época moderna, se hizo necesario poner todos los esfuerzos en

[1] Esta filosofía procura una reflexión racional y profunda que logre revelar el entramado lógico de la realidad. Especulativo proviene de la palabra en latín *speculum* que traduce espejo, de allí que la filosofía especulativa sea entendida como aquella que busca mostrar el reflejo de la realidad tal cual es.

instaurar un bastión de verdades que fuera incuestionable, con el fin de evitar que nuevamente la realidad conocida se tambaleara. Se produjo entonces el desarrollo de teorías y el gran auge de un pensamiento filosófico que pudiera sentar las bases para esa realidad que se pretendía inamovible. Una de las cuestiones más relevantes que surgió en el intento de dar explicación al mundo y la realidad fue la pregunta por cómo adquirimos el conocimiento. De esta interpelación surgió una de las divisiones más conocidas de la modernidad, la protagonizada por el debate entre empiristas y racionalistas[2].

Descartes es de quien se dice inicia el debate entre racionalismo y empirismo al presentar su teoría del conocimiento en las *Meditaciones Metafísicas* (2009). Allí postula a las ideas de Dios como una suerte de ideas innatas que no provienen de la experiencia. Estas ideas innatas nos son dadas por Dios, quien al ser perfecto nos dota con la certeza de lo que es perfecto, para así poder distinguir lo verdadero. Planteamientos similares al de Descartes serían acogidos como el racionalismo, en el cual la razón y la lógica son la única forma de obtener conocimiento. Para el racionalista, la experiencia no puede ser fiable para establecer verdades, pues los sentidos pueden ser engañosos y proporcionar una representación inexacta de la realidad como, por ejemplo, las ilusiones ópticas o las alucinaciones. Por el contrario, hay verdades que son conocidas *a priori*, de modo que es nuestra capacidad de razonar lo que para el racionalista permite conocer las verdades universales y necesarias; aquellas independientes de cualquier experiencia particular y fiables para el conocimiento. En contraposición, el empirismo sostiene que todo conocimiento proviene de la experiencia sensible, es decir que adquirimos conocimiento a través de los sentidos y siendo así, no podemos conocer nada que no hayamos experimentado directamente. Para algunos empiristas llegábamos al mundo como una 'tabula rasa' en la cual se inscribían todas las sensaciones procedentes del mundo exterior y solo por medio de nuestras percepciones sensoriales podíamos formar ideas, conceptos y teorías sobre el mundo. En el empirismo, la evidencia sensible es entonces el único criterio válido para la verdad y de tal forma no hay más realidad que la que podemos conocer por medio de los sentidos. Sin importar desde qué orilla se vea, desde ambos

[2] Si bien, la distinción entre filosofías empiristas y racionalistas es acuñada por el historiador de filosofía Kuno Fischer a finales del siglo XIX, y no mientras dichas filosofías fueron realizadas, se toma aquí la distinción como un punto de referencia para situar al lector en el momento histórico.

puntos de vista, racionalista o empirista, se acentúa un dualismo en el que el sujeto se opone al mundo, como una suerte de muro entre nosotros y ese algo exterior que debemos salir a conocer porque nos es totalmente ajeno. Al acalorado debate entre razón y experiencia entró Kant a mediados del siglo XVIII para tratar de solucionar esta gran división. La intención de Kant era presentar una visión de mundo que comprendiera tanto la parte empirista como la racionalista, dando así paso a una filosofía subjetiva y trascendental. Muy a pesar de los esfuerzos de Kant, este no llegó a solucionar dicho el debate, pues como veremos más adelante, su filosofía permeada por el pensar de la época moderna no sólo se quedó corta al dar el paso a un pensamiento desligado de contradicciones, sino que además generó más tensiones.

Aunque la modernidad consideraba el progreso como su gran meta, a la vez se empecinó en establecer pilares individuales fuera de toda unidad, como instituciones que funcionaran de manera independiente y realzando al individuo desligado de todo su entorno. Toda esta realidad moderna influenció en la filosofía kantiana, teniendo como resultado el que la realidad de la época fuese un reflejo de las ideas filosóficas más latentes. Hegel ve entonces que su tiempo está lleno de contradicciones y tensiones que se fueron gestando por una nueva forma de ver el tiempo y la realidad, a raíz de la promesa de una vida feliz, libre y en general de un futuro mejor. Se pretendía un nuevo nacimiento para el ser humano, un resurgir para todas las cosas como si el pasado nunca hubiera existido y solo importara el futuro. Para Hegel su época estaba atrapada en la inmediatez de las cosas, dando pasos acelerados, siempre pensando en avanzar y en adquirir más experiencias, pero sin detenerse a reflexionar en lo que se había hecho o en las consecuencias de lo que se pensaba hacer. En efecto el tiempo comienza a percibirse de otra forma, pues parece pasar cada vez más rápido, como si los días duraran apenas unas cuantas horas y se tuviese que agilizar todas las actividades humanas para recibir a ese futuro vertiginoso. Para profundizar un poco más el cómo se veía el mundo en la modernidad, vamos a hacerlo a partir del fenómeno de lo positivo. Hegel es quien plantea lo positivo como una forma de ver lo que ocurre en su época, más exactamente como una forma crítica de entender la modernidad.

Tenemos que esta época acelerada y atrapada en la inmediatez no solo percibe el tiempo de manera diferente, sino también todo lo que la compone, es decir toda la realidad. Se va a generar entonces una ruptura cuando cada aspecto de la vida se comienza a ver como independiente, de

cierto modo como una disociación de la realidad en muchas partes. Aquí entra en acción lo positivo, pues una realidad que debería ser cambiante se vio sometida al "dividirla en aspectos autónomos para representársela, de modo que se asume que la realidad está compuesta de entes ya dados y autosuficientes o puestos (*positum*), es decir, positivos." (Forero, 2019, p. 23). Lo positivo se va a referir entonces a fijar o dejar estáticas las cosas, lo que viene siendo contradictorio para una realidad que es cambiante, pero además una realidad que Hegel ve como conjunta y que la positividad ha separado y aislado. Esta realidad fragmentada va a proveer una multiplicidad de experiencias, a raíz de las cuales no habrá manera de entender la realidad como una, sino como múltiples realidades individuales y desconectadas unas de las otras. Por supuesto esa visión positiva trastocó todos los aspectos de la experiencia humana, desde la política hasta la religión, pues cada entidad actuaba de manera independiente, hundida en su propia y única realidad sin tomar en cuenta ninguna otra entidad.

Un buen ejemplo de la positividad lo encuentra Hegel en la religión, en especial la cristiana. Entre sus *Escritos de juventud* (1978) se encuentra un ensayo titulado *La positividad de la religión cristiana*, en el cual el filósofo busca esbozar esos factores que hicieron que dicha religión se volviera positiva. Hegel expone que la religión cristiana tuvo una serie de cambios, al pasar de la doctrina que profesaba Jesús desde la moral y la virtud, hasta una religión que se centró en concebir conocimientos y conceptos que fueron más allá del entendimiento y las acciones más básicas de las personas. Por un lado, lo que generó la cristiandad fue la promoción de actuares que no le eran nada naturales al ser humano, al reprimir su libertad exigiendo de manera violenta la creencia en su doctrina y el cumplimento de mandamientos. Esto también va a significar para Hegel que la religión cristiana se oponga a la razón al exigir ser creída con base en la autoridad y no en argumentos. Del otro lado, se puede ver la positividad de la religión cristiana en la representación de un Dios omnipotente, como un ente más allá de nuestro entendimiento y abstraído de nuestra realidad humana, un Dios que, aunque se supone está en todas partes no es próximo a ninguna experiencia humana. Desde otro punto de vista, la religión ocupaba un lugar esencial en la sociedad, pues estaba presente en cada aspecto de la vida, desde la toma de decisiones políticas hasta la privacidad de los hogares, imponiendo autoridad en cómo debía ser la vida de sus creyentes. Pero en la modernidad esto se empezó a desdibujar y la religión se fue aislando, pues con los múltiples giros y cambios dados en la época, cada parte de la sociedad, al igual que la

realidad, se independizó formando su propia esfera bajo la cual solo regían sus reglas. Es decir, la sociedad se distanció formando entes individuales como la economía, la política o la educación; y cada uno de estos entes proclamó independencia de la religión, dejando a ésta como una esfera más que se rige por su propia lógica sin relación de poder sobre ninguna otra esfera social.

La positividad puede ser tomada como el resultado de esa búsqueda por dar una explicación a toda la realidad de manera conjunta. Debido a que dar un explicación de tal tamaño parecía ser una tarea imposible, porque la realidad se concebía como algo que se manifestaba de manera disociada, la única salida era explicar todo desde las partes perceptibles. Inevitablemente tendremos también que la percepción de cada persona se vio afectada en cómo se veían tanto a sí mismas en el mundo, como en la visión cotidiana que tenían de la realidad. El ser humano se va a entender a su vez como un ente independiente, alejado de esos otros entes independientes que lo rodean. Esto se puede ejemplificar a través del sentido común, un término usado por Kant con el que Hegel tiene ciertas discrepancias. El sentido común no refiere a ningún concepto teórico, solo refiere al uso cotidiano que todos tenemos sobre los saberes básicos de la sociedad. Por supuesto el sentido común no fue la excepción de los efectos de la positividad. Lo que Hegel veía allí es que incluso desde el sentido común, se "ve intuitivamente la realidad como si se compusiera de elementos indiferentes entre sí y dispersos" (Forero, 2019, p. 68). Esta manera en que el sentido común presentaba la realidad hacía que se viviera de forma inmediata, pues en el sentido común la experiencia que se tenía del mundo no se pensaba ni se mediaba, simplemente se vivía el instante de la experiencia. De modo que al sentido común no le era posible conocer que se encontraba en la positividad, pues de ninguna manera la podía pensar. Al verse el ser humano tan desligado de la realidad "se asume que la conciencia humana no guarda ningún nexo con la realidad del mundo físico" (Forero, 2019, p. 68). Por ello se va a levantar una barrera en la cual el individuo se ve a sí mismo como algo diferente del mundo que habita; y esta manera de ver el entorno es lo que se va a perpetuar en el sentido común. Hasta este punto lo comentado pone en evidencia un dualismo entre el sujeto y la realidad. Precisamente en medio de este dualismo las llamadas filosofías

positivas[3] buscaban encontrar ese algo en común que tienen las partes de la ya dividida realidad. Esta búsqueda de las filosofías positivas como la kantiana se va a centrar en encontrar no solo certezas sobre el mundo, sino también la unión de la realidad que estas mismas filosofías habían fragmentado. En medio de todo, lo que tenemos en la positividad y las filosofías positivas es el resultado de seguir estancados entre empirismo y el racionalismo, entre el yo y el mundo, el sujeto y el objeto. Ya sea proyectado desde los sentidos o desde lo racional, lo que se quiere es poner una base para entender esa realidad que se percibe como múltiple y que además debemos captar de algún modo. Todas estas oposiciones incrustadas en la realidad son las que Hegel busca enfrentar para demostrar que en efecto no existen tales, sino que se puede llegar a una filosofía que abarque todos los aspectos de la realidad.

Desde el fondo de la filosofía de Kant

Se suele decir que para hacer una crítica lo primero es entender a profundidad aquello que se quiere analizar y de esto Hegel estuvo muy al tanto cuando comenzó a hacer sus escritos críticos que terminaron dando vida a *Creer y Saber* (1992). En dicho texto se encuentran secciones bastante extensas y profundas dedicadas a las filosofías de Kant, Jacobi y Fichte. Dado que para Hegel tanto Jacobi como Fichte hacen una suerte de continuación de la filosofía kantiana, solamente nos centraremos en la sección dedicada a Kant. En la crítica dirigida a Kant, Hegel es explícito en mencionar que esta filosofía encarna todo lo positivo de la época moderna e incluso es en esta cuando más profundas se hicieron y agudizaron las contradicciones de la realidad. La intención de esta crítica no era simplemente exponer errores o falacias, lo que Hegel se proponía en su lugar era mostrar que se debía ir más allá de esta filosofía positiva, pues su intención era superarla. Paradójicamente, como veremos más adelante, esta crítica a Kant le daría a Hegel un punto fundamental para su filosofía, una revelación que ni el mismo Kant había visto en su planteamiento. No está demás adentrarnos un poco en la filosofía kantiana para poder dar paso a los comentarios que hace Hegel sobre esta.

[3] Para Hegel las filosofías positivas son todas aquellas que ven como obvio y común la distancia entre las entidades que componen la realidad. Dichas filosofías procuran resaltan la individualidad del sujeto y su oposición con el mundo. Por ello, el propósito de estas filosofías será encontrar un punto fijo o verdades de las cuales partir para unificar la realidad.

Como es bien conocido, Kant no tomó partido directamente en el debate entre empirismo y racionalismo, pues su intención era mediar entre las dos posturas y, dicho a grandes rasgos, exponer el alcance de la razón en el conocimiento humano. Un atisbo de cómo ve Kant el debate se evidencia en el prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, donde expone que: "Hasta ahora se ha supuesto que todo nuestro conocimiento debía regirse por los objetos; pero todos los intentos de establecer, mediante conceptos, algo *a priori* sobre ellos, con lo que ensancharía nuestro conocimiento, quedaban anulados por esta suposición." (Kant, 2009, p. 19). Lo que Kant busca comentar es que, si bien el conocimiento empírico dado por los objetos es un conocimiento válido y aceptado, hace falta reconocer que no solo la experiencia puede ampliar el saber humano. Si se ve solo del lado empirista, se estaría limitando el conocimiento únicamente a las posibilidades y determinaciones dadas por los objetos de la experiencia. De este modo, se estaría aceptando que los conceptos no nos pueden decir nada *a priori* sobre los objetos y, si es así, tampoco se podría decir nada acerca de estos de forma universal y necesaria, ya que la mera experiencia es algo contingente y probable. Kant evidencia además que por bien que suene el conocimiento empírico, a este se le escapa poder explicar la necesidad y la universalidad de las matemáticas y las leyes naturales. Kant irá entonces encaminado hacia el conocimiento que es dado por los conceptos *a priori*, es decir, por la razón pura.

En cierta medida, lo que a Kant le interesa es el conocimiento sobre nuestro modo *a priori* de conocer los objetos, lo que llamará *el conocimiento trascendental*. En este sentido, la propuesta de Kant es rechazar que el sujeto sea pasivo frente a las intuiciones que da el objeto y al contrario para él los objetos se deben regir por nuestra forma de conocer, es decir que el sujeto es parte activa del conocimiento porque conforma y constituye el objeto que conoce. Aquí es cuando entra en función el noúmeno y el fenómeno. Dice Kant que percibimos los objetos gracias a la capacidad de la sensibilidad, a su vez es la sensibilidad la que proporciona las intuiciones empíricas que refieren al objeto y es este objeto indeterminado de las intuiciones al que se le llama fenómeno. Por su parte el noúmeno va a ser el objeto en sí, tal y como es, pero al cual no podemos llegar pues para Kant solo nos es posible conocer el fenómeno. Se puede ver que en la filosofía kantiana el sujeto queda alejado del mundo, de los objetos, pues su manera de conocer está limitada solo al fenómeno. Hegel divisa esas rupturas que hay en la postulación kantiana y desde allí comienza a advertir que:

> Si la filosofía de Kant se queda simplemente en la oposición y convierte la identidad de esa oposición en la terminación absoluta de la filosofía, es decir, en su límite que sólo es una negación de ella misma, entonces, por contraposición, la tarea de la verdadera filosofía no puede consistir en disolver al final las oposiciones que se le presentan y que son concebidas ya como Espíritu y Mundo, ya como Alma y Cuerpo, ya como Yo y Naturaleza, etc.; sino que su única Idea, que para ella tiene realidad y verdadera objetividad, es el absoluto ser superado de la oposición, y esta identidad absoluta no es ni un postulado universal subjetivo irrealizable, —sino que es la única realidad verdadera—, ni su conocimiento es una fe, es decir, un más allá para el saber, —sino su único conocimiento. (Hegel, 1992, p. 32)

Hegel nos está presentando la filosofía kantiana como una surgida en la oposición, con ello se refiere a la oposición entre pensamiento y realidad que es evidente en la explicación del fenómeno y el noúmeno, ya que no es posible de ninguna forma conocer el noúmeno, sino que simplemente nos quedamos con el fenómeno. De este modo no solo nace una oposición entre lo que conocemos y lo que la realidad es en sí, sino que además estamos atados a la inmediatez en el sentido de estar en un presente permanente que nos encadena al instante de la experiencia ofrecida por el fenómeno, de aquí que la filosofía de Kant sea la encarnación de lo positivo. Hegel además ve que en la filosofía radica cierta necesidad de irrumpir en esa inmediatez, por el simple hecho de que el pensamiento no puede ser fijado a solo un instante. Por todo lo anterior es que Hegel considera que la tarea de la verdadera filosofía no es dedicarse a eliminar opuestos, pues una filosofía sumergida en opuestos o dualismos se va a quedar corta en sus explicaciones. Por el contrario, y como es la intención de Hegel, se debe hacer una filosofía que supere esa tendencia a generar dualismos como el de alma y cuerpo o pensamiento y realidad, en resumidas cuentas, una filosofía real que supere todos los contrapuestos.

Retomando a Kant y adentrándonos en la sección de la estética trascendental tenemos que el conocimiento o la razón humana es posible gracias a la sensibilidad y el entendimiento. Ya se había mencionado que la sensibilidad es la que brinda las intuiciones del objeto, pero para que dichas intuiciones refieran un objeto debe ocurrir algo más. Kant se interesaba por el conocimiento que no dependiera de la experiencia, es decir *a priori*, pues él creía que los conceptos puros algo

podrían decir sobre los objetos. De este modo, las intuiciones tienen que ser pensadas por el sujeto, algo así como conceptualizadas por el entendimiento, para ser ordenadas de acuerdo con el espacio y tiempo en que estas nos fueron dadas. El entendimiento, al pensar las intuiciones y ordenarlas, actúa de manera *a priori*, pues es una facultad propia del sujeto dada por su estructura mental, cosa que además da a Kant la posibilidad de mostrar que el sujeto no es netamente pasivo frente al mundo, sino que también aporta para que se dé el conocimiento.

Entonces, para conocer se hace necesario que el entendimiento aplique conceptos a las intuiciones, a lo que Kant llama juzgar. Sin este proceso diría Kant que "pensamientos sin contenidos son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas" (2009, p. 100), pero Hegel ve en su lugar que Kant se queda en un idealismo, pues esta afirmación demuestra que "ni el concepto por sí solo, ni la intuición por sí sola son algo […] y que la identidad finita de ambos en la conciencia, que se llama experiencia, tampoco es un conocimiento racional" (1992, p. 33). Lo primero a notar es la mención que se hace de la conciencia como ese algo en donde se encuentra la identidad de los conceptos y las intuiciones, es decir, el conocimiento; y aunque el postulado esté hecho desde las intuiciones y los conceptos de Kant, a los cuales Hegel ve como un conocimiento no racional, sí es relevante mencionar que la conciencia es tenida en cuenta como aquello en donde se da el conocimiento. Por otra parte, Hegel también busca resaltar que el conocimiento que propone Kant es uno finito y positivo porque busca fijarlo como el único posible. En términos del mismo Hegel:

> […]al convertir precisamente aquel concepto vacío en razón absoluta, tanto teórica como práctica, cae de nuevo en la finitud y la subjetividad absolutas, de modo que toda la tarea y el contenido de esta filosofía no es conocer lo Absoluto, sino conocer esa subjetividad: una Crítica de la facultad de conocimiento. (Hegel, 1992, p. 33)

Es decir, Kant está seguro de que los conceptos puros o las categorías del entendimiento, como luego se llamarán, también aportan conocimiento, pero Hegel solo ve unos conceptos vacíos que Kant está tratando de convertir en razón. Lo que hace Kant es plantear que las categorías del entendimiento son lo que van a conceptualizar el objeto y a formarlo de acuerdo con ellas, pero entonces todo lo que conocemos se ve permeado por la subjetividad, porque son los esquemas mentales subjetivos los que ordenan y referencian las intuiciones de un objeto. Por ello para Hegel esta filosofía kantiana no hace otra cosa que caer en la subjetividad absoluta en la cual no hay

contacto real con el objeto y el mundo. Este también va a ser el argumento por el cual el conocimiento que Kant ofrece es limitado, pues al quedarse en lo subjetivo donde solo se puede llegar a conocer por medio del trabajo que hace el entendimiento sobre las intuiciones no hay manera de llegar al noúmeno.

Hegel también se ubica desde la pregunta que busca resolver Kant, a saber, ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? No está de más mencionar que los juicios sintéticos son aquellos en los cuales el predicado no está en el sujeto, por lo que adicionan conocimiento nuevo sobre el sujeto. Estos juicios por lo general son empíricos, pero al estar fundamentados en la experiencia solo pueden aportar conocimiento de casos particulares y además contingentes. Por otro lado, cuando hablamos de algo *a priori*, se hace referencia a algo previo a la experiencia. En pocas palabras lo que Kant buscaba era tener la posibilidad de hacer juicios que aportaran conocimiento y a la vez que ese conocimiento, al ser *a priori*, fuera universal y necesario. A raíz de la pregunta de Kant, Hegel comenta que esta:

> [...] no expresa otra cosa que la idea de que en el juicio sintético sujeto y predicado, aquél como lo particular y este como lo universal, aquél en la forma del ser y este en la del pensar, -que esta heterogeneidad es a la vez idéntica a priori, es decir, absolutamente. La posibilidad de poner esto es únicamente la razón, que no es otra cosa que esa identidad de tales heterogéneos. (Hegel, 1992, p. 35)

Hegel no está expresando otra cosa más que la nula diferencia que ve entre el sujeto y el predicado en los juicios sintéticos *a priori*, mientras para Kant el sujeto y aquello que se dice de este se diferencian porque el sujeto se presenta como intuiciones y el predicado como algo que el pensamiento imprime a dichas intuiciones. En el caso de Hegel sujeto y predicado son iguales *a priori*, sin distinción, porque la razón es la que da la posibilidad de notarlo, entendiendo a la razón como la generadora de la unidad entre el pensamiento y las intuiciones o como la identidad de los heterogéneos ser y pensar. El inconveniente que ve Hegel se traslada al proceso de síntesis que Kant presenta en la deducción trascendental de las categorías, pues a lo largo de la presentación no se ve que la razón sea la identidad del ser y el pensar, sino solamente hasta la conclusión cuando llega a la unidad originariamente sintética de la apercepción. Veamos con más detalle el asunto;

recordemos que la intención de Kant es mostrar la posibilidad de hacer juicios que brinden un conocimiento *a priori*, en este sentido el sujeto es quien debe brindar esa parte *a priori*, es decir las categorías del entendimiento. Pero por su lado las categorías en sí mismas no nos pueden representar las condiciones bajo las cuales los objetos son dados a la intuición, entonces para que se dé el conocimiento de un objeto, se debe dar una síntesis que integre las categorías del entendimiento con las intuiciones. Por medio de esta síntesis Kant no solo pretende explicar cómo se da el conocimiento de un objeto, también busca demostrar que la aplicación de su tabla de categorías es una condición necesaria para producir conocimiento.

La síntesis de Kant tiene tres momentos: aprehensión, reproducción y reconocimiento. En la síntesis de aprehensión se debe tener en cuenta que las intuiciones producidas por la sensibilidad van a estar sometidas al sentido interno, a saber, el tiempo. Siendo así, las intuiciones que recibimos se van a representar en una multiplicidad que la sensibilidad va a ordenar en el pensar de acuerdo con el tiempo, para que cada multiplicidad pueda ser distinguida y se tenga una correcta secuencia de impresión de cada una, permitiendo ser pensadas. La siguiente síntesis es la de reproducción, la cual es llevada a cabo por la imaginación. La imaginación se encarga de reproducir la secuencia de multiplicidades provenientes de las intuiciones, para que puedan ser razonadas en unidad y no en partes aisladas. Una vez se cumpla esto, entra en acción el entendimiento a realizar la síntesis de reconocimiento, aquí se reconoce que lo múltiple de una intuición refiere a un mismo objeto cuando se les imprimen las categorías del entendimiento a las intuiciones. En esta síntesis entra en juego el 'yo pienso' que debe acompañar a todas las representaciones, de lo contrario no sería posible pensar eso que ese está representando y sería como si aquello representado fuera nada para nosotros. Una vez completadas todas las síntesis ocurre lo que Kant llama la apercepción, una suerte de acto espontáneo en el cual lo representado de lo múltiple de la intuición se va a relacionar de manera necesaria con el 'yo pienso' haciendo que se reconozca que el objeto representado refiere a una sola consciencia unida. La apercepción va a ser algo así como una conciencia de aquello que hacemos cuando nos representamos objetos. En este sentido, la apercepción también es una síntesis o como luego la llama Kant la unidad originariamente sintética de la apercepción, momento en el cual el 'yo' que acompaña a cada representación va a continuar siendo el mismo por más representaciones que pasen por el entendimiento.

Retomando a Hegel, es en esta unidad originariamente sintética de la apercepción donde él ve que debería estar la unidad entre el pensar y el ser. Al contrario, en esta unidad sintética de la apercepción se está separando y oponiendo las intuiciones y el pensar, pero en realidad estas facultades no se distinguen, sino que:

> Una y la misma unidad sintética […] es el principio de la intuición y del entendimiento; el entendimiento es únicamente la potencia superior en la cual la identidad, que en la intuición está completamente sumergida en la multiplicidad, se constituye a la vez en sí misma como universalidad contrapuesta a la multiplicidad, con lo cual es potencia superior. (Hegel, 1992, p. 36)

Lo que Hegel ve es que esta unidad sintética de la apercepción es la que permite, como bien pretende Kant, la absoluta identidad del ser y el pensar, pero Kant la presenta siempre diferenciando el pensar de las intuiciones en cuanto muestra desde los juicios sintéticos *a priori* al sujeto como lo particular y al predicado como universal. Pero lo que Hegel señala es que no hay tal diferencia, pues esta absoluta identidad del ser y pensar, aparte de ser idénticos *a priori*, se manifiestan como tal en el raciocinio más no en un juicio *a priori*. Tal juicio es para Hegel una suerte de cascarón que hace las veces de un 'es' en la proposición, "algo carente de conciencia, y el juicio mismo no es sino la manifestación preponderante de la diferencia" (1992, p. 38). En otras palabras, Hegel pretende aclarar que es la unidad sintética de la apercepción la que permite darle unidad conceptual al mundo, o sea que en la multiplicidad de intuiciones podamos entender que un concepto es único y universal, pero que a la vez es múltiple en sus representaciones. Podemos decir que aquí es donde Hegel encuentra que el pensamiento está unido a la realidad porque el concepto que surge de múltiples intuiciones es la realidad misma. Concluirá Hegel que Kant llegó más allá de lo que pretendía, pero no fue consciente de ello al insistir en la oposición entre las categorías del entendimiento y las intuiciones, pues dentro de estos términos y oposiciones Kant no podía notar que era la razón la posibilidad de unión entre ser y pensar. En pocas palabras dentro del marco de una filosofía trascendental no había forma de romper con lo positivo ni con las oposiciones, lo que abre para Hegel el camino hacia una filosofía especulativa donde el sujeto no se oponga al mundo.

Por supuesto enfrentarse a un dualismo como el de sujeto y mundo implica una revisión más profunda desde el campo epistemológico. Pues bien, cuando Kant separa el fenómeno del noúmeno y son nuestros esquemas mentales los que ponen orden a las intuiciones para formar el objeto, explica Luis Guzmán (2016) que Kant pasa "los conceptos de objetividad y necesidad del mundo exterior al interior del sujeto trascendental" (p. 78). Es decir que aquello que debe pertenecer al mundo exterior, como lo son la objetividad y la necesidad, pasan a hacer parte de la subjetividad porque Kant les convierte en las categorías del entendimiento. Como resultado, comenta Guzmán, Kant le ha dado al mundo independencia de nuestro pensar, lo ha postulado como un *mundo-en-sí*, lo que resulta problemático, pues de algún modo este *mundo-en-sí* debería estar relacionado con nuestro saber de él para que así las categorías del entendimiento tengan un suelo firme sobre el cual organizar las intuiciones. Entonces el postular un *mundo-en-sí* se vuelve una contradicción ya que por un lado el fenómeno que se nos presenta y sobre el cual tenemos intuiciones del objeto se queda sin una correspondencia con el noúmeno o *mundo-en-sí*. Pero si por el contrario se plantea que hay alguna comunicación con el *mundo-en-sí*, no tendría caso hacer una distinción entre fenómeno y noúmeno, porque si de algún modo tenemos conexión con el mundo, consecuentemente deja de ser *mundo-en-sí* dado que nos es conocible. Entonces advierte Guzmán que la crítica que Hegel hace a Kant no se refiere a que deberíamos poder llegar a conocer este *mundo-en-sí*, por el contrario, no se debe formular un *mundo-en-sí* como tal, pues para Hegel "[s]olo tenemos apariencias, pero como no podemos postular un mundo separado del cual son apariencias, estas mismas se convierten en el en-sí, en lo esencial" (2016, p. 78). Por lo tanto, lo que buscará Hegel de ahora en adelante será mostrar esa misma identidad entre el ser y el pensar o que la apariencia sea igual a la esencia.

Hasta el momento hemos hablado del contexto de la modernidad y cómo la manera en que se concebía la realidad incidió en las principales filosofías de la época como la kantiana, con la intención de mostrar cómo Hegel responde en contra de dichas filosofías. Primero se expuso la positividad, pues es allí, desde la realidad desligada y desde el sujeto separado del mundo, donde Hegel comienza su camino por mostrar que tales separaciones y divisiones en la realidad no son así. Posteriormente, en la ya presentada crítica a Kant tenemos un vistazo más claro de esta perspectiva hegeliana que ve falsas oposiciones como la de las categorías y las intuiciones. Es entonces que el filósofo va a emprender la tarea de replantear la filosofía de su época iniciando

con su propio sistema filosófico donde el concepto de conciencia que nos interesa en este texto comienza a tomar más relevancia.

La conciencia en los esbozos y en la *Filosofía real* de Jena

Con la intención de superar las filosofías positivas, Hegel inicia su propio camino hacia una filosofía especulativa que logre una mirada integral del mundo. Una filosofía que no entienda la realidad desde las partes distantes, sino que las unifique para entenderla desde una totalidad, en otras palabras, una visión que integre lo singular en lo universal. Por ello, después de sus escritos críticos, Hegel hacia 1804 inicia la formulación de su sistema en los que se conocen como *Esbozos de sistema* de Jena. Thomas S. Hoffmann fue quien recapituló los nombrados esbozos, en un libro titulado *Georg Wilhelm Friedrich Hegel-A Propaedeutic* (2015). Para Hoffmann, dichos esbozos lejos de parecer escritos sueltos o simples borradores, son un compendio que muestra el primer sistema real hegeliano, uno dotado de complejidad y bastante denso, que evidencia el comienzo de las tesis más importantes en la filosofía del Espíritu de Hegel. Como uno de los objetivos de este texto es mostrar el camino de desarrollo de la conciencia hegeliana, los *Esbozos de sistema* significan un punto de partida fundamental, en especial el primer esbozo escrito entre 1803 y 1804, en el cual podemos entrever aquellos pasos iniciales en los cuales Hegel comienza a plantear la conciencia.

Veníamos de un Hegel que, en medio de las contradicciones de su tiempo, devela desde la filosofía kantiana que el ser no está opuesto al pensar y que el mundo no se opone a nuestra mente, sino que por el contrario están unidos. Cabe ahora preguntarnos ¿Qué concreta en Hegel la unidad del pensar y la realidad? Aunque los *Esbozos de sistema* de Jena son apenas los primeros pasos que comienza a dar Hegel hacia la formulación de su filosofía especulativa, en estos borradores se puede ver la intención de mostrar una unión entre el mundo y el sujeto. Para comenzar Hoffmann comenta de Hegel que este abre su filosofía del Espíritu[4] con el concepto de conciencia, tratándola:

[4] Se entiende Espíritu como aquel entramado racional de la realidad humana en que vivimos, es esa racionalidad que se hace presente en nuestras experiencias y brinda orden en los ámbitos humanos.

> […] as concrete, existing mind and spirit. Briefly put, consciousness is not simply a form or an immediate principle of form in philosophy, it is actually existing spirit, it is the individual presence of the universal, or, in Hegel's words, it is <the immediate individual taken up into the positive universal> (GW VI, 269), <at once absolute individuality and absolute universality> (GW VI, 295 fn.)"[5] (2015, p. 130)

De manera directa lo que nos encontramos es una conciencia concreta que es pensamiento y Espíritu, una conciencia que representa lo individual y lo universal a la vez. Esto va a significar que Hegel no coloca el pensamiento de un lado y del otro lado algo externo que debe ser captado, como si se tratase de un individuo que se enfrenta a la universalidad exterior. Esta postura en efecto difiere de aquello que había planteado Kant y que algunos filósofos antes y después de él también postularon. En estos términos iniciales, podemos hablar entonces de una conciencia mediadora que no toma partido de un solo lado, sino que se sitúa en ambos, siendo parte del sujeto, de lo individual, pero a la vez siendo parte del mundo, de la universalidad.

Si nos remitimos a *Bewußtsein*, la palabra en alemán que es traducida como conciencia, encontramos que esta engloba en sí dos significados: *sein* que es el verbo *ser* y *Bewußt* que sería *consciente*, por lo que la misma palabra, *Bewußtsein*, está indicando un *Ser- consciente*. A su vez, presenta Hoffmann que la conciencia de este primer esbozo es un estado que ha sido eliminado por la naturaleza, pues es un espacio de libertad que el ser humano abre para sí mismo en su *ser-consciente*. Aun así, no se habla simplemente de que la conciencia sea un estado eliminado de la naturaleza, es más bien que la conciencia es una categoría lógica más alta que la naturaleza y por lo tanto es naturaleza superada. Esto va a hacer que la conciencia sea una existencia mucho más sólida y firme que la naturaleza misma. Eventualmente encontramos también que la conciencia se vuelve a relacionar con el conocimiento, esta vez Hoffman menciona que para Hegel, "[i]n knowledge, in knowing, man spends time in a space of universality in this form not available in nature" (2015, p. 130). Siendo así, lo que tenemos es una conciencia que aparte de ser una forma

[5] […] como una mente y Espíritu concreto y existente. En pocas palabras, la conciencia no es simplemente una forma o un principio inmediato de la forma en filosofía, en realidad es un Espíritu existente, es la presencia individual de lo universal o, en palabras de Hegel, es "el individuo inmediato asumido en lo positivo universal "(GW VI, 269), "a la vez individualidad y universalidad absolutas" (GW VI, 295 fn.)

de naturaleza superada, es también un espacio de universalidad y por supuesto de conocimiento. Hoffmann aclara que, al referirnos a la conciencia como naturaleza superada, no se trata de una conciencia que está a un lado de la naturaleza, es más bien que la conciencia es naturaleza negada. Esta posición que da Hegel a la conciencia como naturaleza negada se da en parte por la posibilidad subjetiva de poder conocer la naturaleza, pues hablar de un *ser-consciente* implica que la conciencia está orientada a una sustancia que no le es extraña, y el hecho de que sea naturaleza superada o negada implica que reconoce eso que superó o negó. Veámoslo así: la naturaleza en estos esbozos tiene el poder de representarse a sí misma como una totalidad externa de conocimiento, algo así como un infinito empírico al cual de inmediato no podemos conceptualizar de manera racional. La conciencia valiéndose de ser una forma espiritual, responde frente a la infinidad de la naturaleza, sumergiendo todo lo existente físicamente en la inteligibilidad, así no deja escapar nada externo que sea un ser abstracto y lo convierte todo en ser consciente. Hoffmann lo expresa diciendo "[c]onsciousness is the power that negates the positive, it <translates> everything that merely is into the <ideality of universality>, into self-conscious knowing."[6] (2015, p. 131). Para que la conciencia pueda traducir entra en juego la negatividad, otro concepto fundamental en la filosofía hegeliana y que además está en función de la conciencia. En este caso la naturaleza se le presenta a la conciencia como algo positivo que está dado y no puede ser captado sin más, pero en el momento en que la conciencia niega esa positividad lo que hace es hacer a la naturaleza asequible y racional, de modo que se vuelva conocimiento que hemos interiorizado o del que somos autoconscientes por haberlo podido conceptualizar. En otras palabras, lo que hace esa negatividad es mostrar que el mundo no puede ser conceptualizado o definido por sí mismo, sino que tiene que ser desde la conciencia, desde la negación o desde el otro; como si se hablara de partes que solo pueden ser entendidas una desde la otra.

En el *Esbozo de sistema II* datado de 1804/5, encontramos además que la naturaleza nos habla, pero no quizás como hablaríamos con otra persona. Lo que ocurre es que la naturaleza se

[6] La conciencia es el poder que niega lo positivo, "traduce" todo lo que simplemente está en la "idealidad de la universalidad" en conocimiento autoconsciente.

abre a nuestro lenguaje, pero desde un nivel diferente, el de la vida. Solo desde la vida es que la naturaleza logra su universalidad de tal forma que se convierte en una totalidad y por ende en Espíritu. Ahora, que la conciencia sea naturaleza superada se da porque para Hegel solo aquella vida que se conoce a sí misma es la que puede volverse conciencia. Puede parecer que Hegel también genera una barrera entre la naturaleza como aquello exterior y el sujeto que debe conocerla, pero vale la pena recordar que la conciencia forma parte de la individualidad y de la universalidad, es decir, la conciencia reconoce eso exterior y aquello que niega es esa positividad[7] con la que la naturaleza se presenta, que vendría siendo como esa multiplicidad que se nos hace imposible conceptualizar de forma inmediata, y al negar esa positividad la conciencia genera las condiciones para que esta pueda ser captada, interiorizada o conceptualizada.

Hegel además presenta en el *Esbozo de sistema I* que la conciencia consta de una primera potencia, la cual es el lenguaje. Con potencia se refiere a que el lenguaje es el ser inmediato o determinado de la conciencia, de tal manera que nuestra condición humana, según Hegel, va a consistir en el uso del lenguaje. Sin embargo, el s*er-consciente* (*Bewußt-sein*) no es simplemente hacer uso del lenguaje, sino que más bien es ser consciente de ser el lenguaje mismo. En palabras de Hegel la conciencia "is a linguistically "bound existence" and has "its being as language" (GW VI, 277)" (Hoffmann, 2015, p. 131). Por lo tanto, se va a entender al ser humano como un ser que habla y que está inmediatamente ligado al lenguaje, de este modo se evidencia y se hace partícipe del Espíritu o de la totalidad racional en la que está inmerso. Solo así y a través del reflejo interno de la capacidad lingüística es que se puede alcanzar el poder de la razón y el juicio. Hoffmann menciona que la conciencia no solo se queda en la capacidad lingüística, sino que además hay otro nivel o potencia en el que esta se presenta, la cual vendría siendo el trabajo. El trabajo es la manera en que el ser humano traduce lo positivo (aquello externo), a lo negativo (lo externo adquirido). En otros términos, el trabajo es la manera en que el ser humano transforma el mundo (lo externo), en su mundo (lo externo adquirido), algo así como negar esa existencia externa positiva o fija, y

[7] No esta de más resaltar que la positividad presente en los *Esbozos de sistema* difiere un poco del fenómeno de la positividad que Hegel ve en la modernidad. Lo positivo en los *Esbozos de sistema* pertenece a la universalidad porque esta es entendida por Hegel como una totalidad externa que es múltiple y está dada o puesta. Esto quiere decir que la universalidad por sí misma no se puede entender, por ello necesita de su otra parte, la conciencia que niega y traduce la positividad. Solo así, tanto la universalidad como la conciencia pueden ser entendidas.

así adquirirla o hacerla inteligible. Tenemos que el trabajo es una potencia de la conciencia y esta a su vez es un espacio de libertad que el sujeto abrió para sí mismo. Entonces, al transformar el mundo por medio del trabajo, la naturaleza va a estar subordinada a la libertad, lo que en últimas hace que el trabajo no solamente sea una manera de transformar el mundo, sino que además el sujeto se sienta libre por medio del trabajo.

Sabiendo entonces que la conciencia está ligada al mundo y lo interviene de forma teórica con el lenguaje y de forma práctica con el trabajo, ahora nos encontramos con un punto intermedio en el cual el ser humano se relaciona con otras conciencias. Como seres naturales no aparecemos de la nada en el mundo, sino que tenemos una procedencia que de inmediato nos relaciona con otros individuos y nos pone bajo el entramado racional del mundo, es decir el Espíritu. A este punto medio Hegel lo llama la familia y la posibilidad de dicha relación está dada porque el Espíritu concreto de Hegel es consciente y de forma casi inmediata se relaciona con otras conciencias, pues en términos de vida ética es una conciencia que se concibe articulada con otros. Así mismo como se elimina la oposición del sujeto con el objeto, el sujeto no tiene por qué llegar a mediar con el mundo que lo confronta, porque desde su origen se encuentra relacionado con otros y con el mundo.

En síntesis, la conciencia que nos encontramos en los esbozos es un estado superado de la naturaleza, un espacio que el ser humano se crea para sí mismo, de manera consciente donde es libre. Ya no es un sujeto y un mundo separados, pues es la conciencia una existencia ligada, que al pertenecer tanto al pensar como a la realidad, realiza operaciones, trayendo y convirtiendo lo que está en la universalidad al pensamiento, haciendo todo cognoscible. Esta conciencia es a la que podemos llamar la conciencia puente que nos deja ver con sus potencias que estamos inmersos en una totalidad que no solo podemos intervenir por medio del lenguaje y del trabajo, sino que también es una totalidad a la que estamos ligados y donde nos relacionamos con otras conciencias. Vemos también que la conciencia está situada por Hegel en todos los aspectos humanos, en parte por ser Espíritu concreto, pero con mayor razón por ser aquello que concreta y deja ver la unión del ser y el pensar que tanto busca mostrar el autor.

Si bien desde los *Esbozos de sistema* nos fue posible conocer bastante sobre la conciencia, es claro que aún quedan vacíos sobre todo en lo que concierne al concepto en su actuar, como

aspectos más detallados en cuanto al conocimiento, a las relaciones con otras conciencias y sobre todo con el Espíritu. No obstante, estas formulaciones se pueden rastrear un poco más adelante aun en los años en Jena de Hegel, en el texto *Filosofía Real* (2006). En la segunda sección de la *Filosofía Real*, titulada Filosofía del Espíritu, Hegel presenta la forma en que nos relacionamos con los objetos, como los conceptualizamos y en general como nos relacionamos con el mundo. Para empezar se nos dice que en "el Espíritu la subsistencia del objeto, su *espacio*, es *ser*, es el puro concepto abstracto de la subsistencia" (2006, p. 153), es decir, ese *espacio* que el objeto toma dentro del Espíritu es *ser*, a su vez en el *espacio* es donde el yo y la cosa son, por ello este espacio del objeto es sentado[8] como esencialmente diverso en comparación a lo que contiene; Hegel lo presenta como formalmente general, pero estando separado de lo particular que le pertenece. Por el contrario, la subsistencia del Espíritu sí es verdaderamente general y contiene lo particular mismo de modo que, en él "la cosa *es*, no es *en* el ser, sino que *es* ella misma" (2006, p. 153). En este punto entra en marcha la *intuición*, cuya esencia es saber de algo que *es*. Mientras el Espíritu, en un movimiento, media consigo mismo para superar lo que él es inmediatamente y así distanciarse de ello, convirtiendo lo que *es* en lo general.

El Espíritu es inmediatez cuando intuye que un ser es para él, pero seguidamente abandona esa inmediatez y toma distancia de esta para volver a *sí* y *para sí*. Este ser intuido es puesto en sí, por el Espíritu, como algo que no es y queda simplemente superado. En este sentido, para Hegel el Espíritu es la imaginación en el acto de representar. Este movimiento que hace el Espíritu es una suerte de batalla contra sí mismo, comienza con él mismo siendo intuición y de este modo se opone a sí, es decir que no es el objeto el que le hace frente, sino su intuición misma que luego pasa a ser su objeto. Es entonces cuando el Espíritu percibe que el contenido de la percepción ahora es suyo. Posteriormente el Espíritu se va a separar de esta intuición y va a intuir *su* propia intuición, es decir *su* objeto, un objeto que ha sido superado en cuanto *ente* y que vendría siendo la imagen. Esta serie de movimiento nos deja ver que:

[8] Esta expresión *sentado* o *sentar* es un verbo usado en la traducción al español de la *Filosofía real*. Sin embargo, no hay una aclaración sobre cómo entender o en qué sentido se está usando el verbo, así que la interpretación queda a criterio del lector. En una interpretación propia, el verbo refiere a la acción de afianzar o sedimentar.

> En la intuición el Espíritu es la imagen; para el Espíritu como conciencia el Espíritu es un ser, separado del yo, pero para nosotros es unidad de ambos, y es lo que va haciéndose para el Espíritu mismo: el Espíritu es de suyo y para sí, en la intuición aún sólo es de suyo, lo completa con el para-sí -mediante la negatividad, separación de lo implícito-y se recoge en sí, y su primer uno mismo es su objeto, la imagen, el ser mío, superado. (2006, p. 154)

Podemos notar que Hegel parece estar dando algunas de las características que tenía la conciencia en los *Esbozos de sistema* al Espíritu, como la acción de negar o denotar la diferencia entre lo universal y lo individual. Incluso por el momento no parece haber una distinción marcada entre ambos conceptos, sino que el Espíritu puede pasar a ser conciencia. Continuando con la explicación, la imagen queda entonces como posesión del Espíritu, pero para el ser humano esta imagen es inconsciente, pues no es tenida como objeto de la representación. En este momento el ser humano es una vacía nada en donde un sinfín de imágenes no se tienen como presentes. La imagen es pluralidad en general pues está compuesta de múltiples partes. Esta lleva consigo la forma pues le es determinada y por tanto también conlleva a entes determinados e irreductibles. Mientras, el yo es la forma de un uno mismo, en él está la recíproca referencia que hay entre las partes de la imagen y donde se toma por propia la forma de la imagen, es decir la referencia, dando así unión a las partes de la imagen y resultando en que el objeto pueda tener la forma y la determinación de ser mío. En este sentido el objeto ahora me es conocido y además en él tengo la conciencia de mí, pues cuando el objeto solo era intuición, yo solo podía tener conciencia de él, pero cuando el yo integra su forma me es conocido y lo puedo recordar, así tengo conciencia de mí y desde allí traer la imagen del objeto. De este modo, el objeto va a adquirir un *ser-para-mí*, que no es otra cosa que la síntesis entre el contenido de la imagen y el yo. Además de esta síntesis, lo que ocurre es que el ser del objeto ha sido superado y convertido en otro de lo que es él.

Con el objeto en su *ser-para-mí*, entra en juego el lenguaje. Si bien en la *Filosofía real* no se menciona que la conciencia esté ligada al mundo teóricamente por medio del lenguaje, como se lee en el *Esbozo de sistema I*, el lenguaje sí ocupa un papel bastante relevante en general para toda la filosofía hegeliana. En este caso, tenemos que la imaginación designa la cosa con una forma vacía que a la vez afianza como algo interior; en contraposición está el lenguaje como fuerza

creadora de poner nombres a los objetos y de tal modo establece algo que *es*. Para Hegel este objeto con nombre vendría siendo "el verdadero *ser* del Espíritu como Espíritu sin más" (2006, p. 156).

Distinto a lo que era la cosa misma en la intuición, en el momento en que el lenguaje pone nombre al objeto le está dando su verdadero ser, en pocas palabras el objeto nace como *ser del yo* solo por medio del nombre y para Hegel esta será la primera fuerza creadora que ejerce el Espíritu. Lo que nos encontramos en este apartado de poner nombre a las cosas no es más que una muestra de cómo nos relacionamos con el mundo, no solo estamos interiorizando los objetos al ponerles nombre, sino que en cierto sentido el yo acompaña esa interiorización y por lo tanto en el objeto también nos vemos a nosotros mismos. Posteriormente, al poner nombres, el mundo deja de ser un mundo de solo imágenes y se convierte en el reino de los nombres. Solo entonces "el Espíritu es conciencia y ahora es cuando sus imágenes cobran verdad" (2006, p. 157), es decir, el objeto ya no se constituye solo por imágenes y por ello ya no es *ser- para- sí*, pues el yo lo ha captado como suyo y ahora el *ser es*. Con el nombre se ha superado esa primera intuición del objeto y como ha sido captado por el yo, a la vez nos podemos ver y diferenciar de este, razón por la cual el Espíritu pasa a ser conciencia.

Una vez se está en el reino de los nombres, el yo hace posesión de estos pues es su portador. A su vez el yo tiene que intuirse como aquel que ordena los nombres y ceñirse a tal orden. Los nombres en dicho orden serán tomados como neutros, es decir, sin rango ni referencia y a partir de ellos es que el yo puede producir su propio contenido. En la neutralidad de los nombres permanece el *sí mismo* de cada uno, o la negatividad. Esta negatividad va a ser la referencia de cada nombre por sí mismo al *otro* y el yo va a conservar esa referencia, de modo que el yo también es memoria donde se conserva el nombre en general, o sea el enlace donde en la imagen está presente el nombre y viceversa. Para Hegel, ejercitar la memoria va a ser el primer trabajo del Espíritu una vez despierta como Espíritu, mientras el yo abandona la arbitrariedad con la que impuso los nombres, pues al sentarlos como general ha llegado a *ser* y el nombre ahora es un signo consolidado y permanente. El yo también trabaja sobre sí mismo y al poner nombres y fijarlos en sí, en un orden, se convierte en cosa, así que el yo es nombre y es cosa. Visto de otro modo, lo que el yo hace es

un movimiento en el que se vuelve el objeto que él ya es al ponerse nombre. Para Hegel el yo se niega a sí mismo y se tiene a sí como objeto.

El yo actúa sobre la cosa que vendría siendo lo general o universal[9], diferenciándola de sí y dejando la cosa como opuesta al yo, opuesta como negatividad que él mismo encierra. Esta diferenciación dentro de lo general va a ser lo singular, así que solo desde lo general surge la singularidad. Sin embargo, lo general y lo singular van a ser neutros entre sí ya que ambos se refieren entre sí. General y singular serán iguales en la generalidad, así que cada uno solo es y puede ser por oposición del otro. Visto de otro modo:

> […] lo general sólo es general por envolver en su simplicidad la negatividad y ocultarla, mientras que lo singular como lo negativo es lo negativo que excluye a otro, a lo no negativo, a lo general. *Ambos* se refieren a sí o son generales; pero a la vez sólo uno es lo general; ambos son negativos del otro; pero a la vez sólo uno es lo negativo. (2006, p. 163).

Continúa Hegel exponiendo que lo singular va a ser general hacia dentro, pero su ser hacia fuera es negativo. Por otro lado, lo general será internamente negativo pues es en sí la negatividad y externamente se mantiene general. Se puede entonces decir que tanto singular como general tienen en sí mismos su propio contrario. Aunque tanto lo singular como lo general son generales, lo singular siendo internamente y lo general externamente, no se debe olvidar que solo lo general es propiamente lo general. Singular y general se hacen extremos pues debe haber una unidad entre ellos, en donde cada cual es opuesto del otro, pero en esta oposición son a la vez iguales entre sí. En la unión y en la oposición, general y singular se refieren entre sí y ya que unidad y oposición son distintas, es allí donde se constituye el punto medio, lo que Hegel llama el silogismo entre lo singular y general pues al oponerse se vuelven uno solo en un tercero.

[9] General es el término técnico que se utiliza en la traducción al español de la *Filosofía Real* pero el término más adecuando sería Universal. Sin embargo, para evitar confusiones en el lector a la hora de acercarse al texto fuente, se continuará manejando el termino General.

El tercero que nace del silogismo entre lo singular y lo general, va a ser todo lo que estos son, es decir la generalidad y la negatividad. El tercero es precisamente esa unidad de contrarios en la cual lo general se mueve en sí mismo para dividirse en entes que son él mismo y de los cuales se hace la pura negatividad. Este tercero vendría siendo el entendimiento. El entendimiento será entonces lo interno tanto de lo singular como de lo general y a su vez también lo externo de cada uno, en este sentido posteriormente el entendimiento pasará a ser razón y se la entenderá como "el *silogismo* en su infinitud, que se divide en extremos, los cuales, por el hecho de ser; inmediatamente tienen lo otro precisamente por lo implícito en ellos." (2006, p. 165). Este silogismo que presenta Hegel no debe ser entendido como el tradicional de Aristóteles; de hecho, lo que busca Hegel es superar ese antiguo planteamiento. La crítica que generalmente se hace al silogismo es que no puede agregar nada nuevo que no esté incluido en las premisas y por lo tanto se queda en un simple proceso tautológico. Por el contrario, el silogismo de Hegel agrega una conclusión o un tercero que representa un nuevo "nivel del conocimiento; no se trata de un simple retorno tautológico a las premisas de la dialéctica, sino que es un avance a una especie de nivel superior que es resultado y verdad del proceso" (Forero, 2019, p. 163). Lo que continúa para Hegel en este silogismo es presentar un punto medio al cual llama el impulso[10] y en este va a estar sentado el concepto de voluntad.

El silogismo va a estar sentado en el yo de tal manera que todos los momentos se van a mantener cerrados en el sí mismo del yo como lo general. De aquí que el silogismo esté en torno a sí mismo, pero a la vez esté vuelto hacia fuera, lo que lo hace conciencia en el sentido propio. Sin embargo, se trataría de una conciencia que se encuentra cerrada en el yo y que para intuir su existencia externa tiene que superarse, pero para ello hay que volver a la voluntad. La voluntad en este punto es *ser-para-sí*, ella ha eliminado el ser y la externalidad de todo contenido de sí, y por ello se encuentra carente de oposición. Volviendo al impulso, este debe ser satisfecho para dar pie a un segundo silogismo, para ello el yo va a separar el impulso del objeto, con ello el objeto que tenía una forma abstracta dada por el impulso, ahora recibe una nueva forma. Esta separación que hace el yo es una diferenciación que ha hecho a partir de sí, la cual constituye contenido y además

[10] "éste es *bifronte*, pues tiene el *contenido*, **lo** general que es el fin, y el uno mismo activo de él; aquél el *fundamento*, éste *la forma*" (2006, p. 166)

es saber. Siendo así, el yo diferencia el objeto por lo que es y por su nombre, es una diferencia que sabe suya. El objeto queda como contenido diferenciado que será el punto medio entre lo singular y lo general.

A grandes rasgos lo anterior es la muestra de cómo nos relacionamos con el mundo, como no solo adquirimos conciencia de los objetos o de lo otro, sino como a partir de diferenciarnos de los objetos tomamos conciencia de nosotros mismos. Así mismo, el objeto que diferenciamos viene siendo ese punto medio, entre lo universal, el mundo y nosotros mismos al ser singulares. Visto de otra forma, lo que busca mostrar Hegel es esa unión entre el ser y el pensar que se evidencia desde el instante más inmediato en el que tenemos contacto con el mundo, pues desde ese momento lo estamos conceptualizando. Aun así, no solo basta con poner nombres sobre los objetos, es decir el lenguaje solo no es suficiente, por ello Hegel recurre al silogismo pues debe haber un desarrollo o nivel más de conceptualización después de poner nombres. Sin embargo, sobre el mundo también actuamos y para ello hace falta la voluntad pues esta va a ser la manifestación de nuestra siempre dada unidad con el mundo; en tanto que la voluntad es acción, es nuestro actuar sobre el mundo mientras le damos la forma que queremos.

Volviendo al *Esbozo de sistema I* de 1804, allí se mencionaba que la familia es el punto medio en el que el ser se une con el mundo. En la *Filosofía Real* encontramos esta idea desarrollada a partir de la voluntad. Hegel presenta la voluntad como dividida en dos: un lado es lo general que es ella misma por completo; la otra parte es lo singular. Estas partes de la voluntad deben sentarse como una sola, esto se logra en la familia y para ello lo general tiene que llegar a ser para la singularidad. De manera similar a como se había presentado antes, tanto singular como general son iguales uno del otro en aquello en que se oponen y en la familia cada uno va a saberse en el otro, renunciando a sí mismo. Para Hegel esto es lo que da paso al amor, pues cuando cada uno se sabe a sí mismo y se ve constituido en el otro, se comienza a saber en el otro, dejando de lado su *ser-para-sí*. Ambos, general y singular, se superan hacia fuera convirtiéndose en *ser-para-otro* y a la vez el otro se sabe en mí. Sobreviene también un conocer cuando ambos extremos quedan llenos del yo y esta parte del yo se divide para convertirse en el objeto del otro. Este conocer es el amor, en el cual cada uno es reconocido como voluntad individual. También el amor es resultado del silogismo entre individual y universal. Sin embargo, el amor como resultado de lo singular y

lo general queda como una unidad singular que también debe superarse. Esta superación es la disolución de la familia cuando ocurre, la procreación de los hijos, el trabajo, el servicio y cuidado recíproco con otros fuera de la familia, pero sobre todo en la educación pues allí "nada singular puede convertirse en el fin completo" (2006, p. 174).

Aunque en el amor los individuos están reconocidos no lo están como voluntades libres. Por ello, al superarse la familia comienza una lucha por el reconocimiento en la cual los individuos deben lograr su ser recíproco. Dicha reciprocidad se logra cuando dos individuos, uno que ha excluido de su posesión al otro y el otro, el individuo excluido, han llegado a su ser para sí. De este modo se logra un silogismo en el que el individuo llega a su esencia en sí mismo, uno como excluido y el otro como excluyente del ser del otro. En este punto ambos individuos se saben objetos y por lo tanto son conscientes de sí en el otro, pues cada uno quiere tener como fin intuirse o valer en el otro. Cada individuo se vuelve así un silogismo, un extremo que está fuera de mí y que ha sido superado por el otro y otro extremo que está dentro de mí, pero ambos son yos y por lo tanto son lo mismo. Ahora, lo que cada individuo debe lograr es sentar su *ser-para-sí real* o valerle para el otro como absoluto. Para ello hay que desarrollarse a sí mismo absoluto como voluntad, es decir no tomar en cuenta la existencia que tenía del otro, sino tomar su *ser-para-sí* consciente o lo que es tener el "puro significado del saber acerca de sí" (2006, p. 180). Teniendo el *ser-para-sí* consciente del otro, se puede ahora acceder a la existencia y superarla. Esta superación es la voluntad dirigida a sí misma, hacia su extremo singular y desprendiendo de su posesión el *ser-para-sí*. Así, y solo así, la conciencia logra intuir su existencia externa superada y "esta existencia es lo más suyo que hay, la conciencia trasforma el estado de superación de lo inicialmente ajeno en el de superación de su ser-para-sí más propio, porque es-razón." (2006, p. 180). Finalmente, cada individuo ve en el otro el puro sí mismo, lo que sería el saber de la voluntad, de ahí que la voluntad de cada uno es una voluntad sapiente que se encuentra vuelta en sí, en pura unidad y que sabe el ser como algo que no le es ajeno. En este punto se puede resaltar la unidad del ser y el pensar que Hegel busca, pues el resultado de todos los silogismos expuestos ya sea el amor, la familia, la educación o la voluntad, son la muestra de esa unidad, aunque desde registros distintos.

Ciertamente ir en contra de toda una visión de mundo como la moderna, en la cual el individualismo imperaba y la realidad se encontraba fragmentada, no era una tarea fácil. Hegel por supuesto sabía que cambiar el paradigma implicaba unificar todas las dimensiones de la realidad humana y sacarlas de la positividad en la cual se sumergían. Por ello pretendía formular un sistema que abarcara todos los ámbitos humanos y por supuesto que visibilizara el imperante nexo entre cada ámbito. Como vimos el punto de partida de Hegel es una crítica que busca poner en discusión la manera en que se estaba concibiendo la realidad, de ahí que comentara algunos de los sistemas filosóficos más relevantes del momento, en especial el kantiano. Cabe volver a resaltar que, en dicha crítica a Kant, Hegel encuentra un punto clave para su propia filosofía en la unidad sintética de la apercepción, pues en ella vio que se podía desarrollar la unidad del ser y el pensar. Es precisamente esta búsqueda por demostrar la unidad del ser y el pensar el sustento de todo el sistema hegeliano, en cierta medida porque si no se comprende que somos parte del mundo, no hay manera de entender que lo podemos conocer y a la vez que lo podemos intervenir; y sin esto de ninguna forma la realidad humana se puede ver como una totalidad a la que pertenecemos. En consecuencia, una formulación como la de la conciencia va a ser para Hegel un eje central en el cual aterrizar su punto de unión entre el ser y el pensar.

Más arriba, cuando se hablaba de la modernidad y su forma de ver la realidad, se mencionó que la conciencia se veía como algo que no guardaba ninguna relación con el mundo físico, lo que a simple vista es un típico dualismo. El punto es que Hegel usa la conciencia por ser algo que se entiende como opuesto al mundo físico para argumentar la forma en que estamos ligados al mundo y cómo es posible que lo conceptualicemos. Primero en el *Esbozo de sistema I* de 1804 se nos presenta una conciencia que pertenece a ambos lados, tanto a lo individual como a lo universal. Esta doble pertenencia de la conciencia es lo que le permite traducir, por medio de la negación, ese mundo que se ve positivo y exterior para así dejarlo inteligible y que pueda ser interiorizado. Más aun, dado que la conciencia es naturaleza superada, da a entender que la conciencia reconoce perfectamente ese mundo exterior porque hace parte él. Además, se muestra que la conciencia tiene dos potencias, el lenguaje y el trabajo. Estas potencias son la muestra de que pertenecemos a la realidad y que además la podemos modificar, cosa que también indica que se trata de una realidad cambiante y para nada fija como pretendía la modernidad. Pero sobre todo se entiende que nos encontramos en una totalidad en la cual no hay barreras entre el sujeto y el mundo.

Al indagar en la *Filosofía Real* el planteamiento se hace más profundo con una exposición que abarca desde el instante que tenemos contacto con el mundo y como hacemos uso de las facultades más básicas para conceptualizarlo. Es en esta exposición donde nos encontramos que la conciencia se va formando a medida que el Espíritu adquiere el objeto, o más bien a medida que el ser humano objetiva el mundo. De cierta manera la conciencia se va formando como una suerte de capas a medida que nos compenetramos con el mundo, pues si tenemos conciencia de los objetos podemos iniciar a tener conciencia de nosotros mismos al diferenciarnos del objeto. Como consecuencia de esta diferenciación con el objeto, el yo se va a tener como *ser-para-sí* y la conciencia que ya está presente, solo es conciencia encerrada en el yo. Solo se vuelve conciencia en todo el sentido cuando nos vemos en el otro y eso que vemos en el otro es nuestro mismo yo. Pero para verse en el ser del otro, es necesario reconocer al otro. Así pues, a partir de tener conciencia del otro puedo tener conciencia de mí mismo, en cierto sentido la conciencia solo se forma en el reconocimiento entre individuos, es decir, se constituye en comunidad.

Si bien no podemos dudar que, en estos primeros escritos de Hegel, la conciencia tiene gran protagonismo, tampoco podemos dejar de un lado la estrecha relación que tiene con el Espíritu, pues no hay forma de hablar de la conciencia sin hablar del Espíritu. Ya desde los *Esbozos de sistema* vemos que la conciencia es Espíritu concreto, algo así como una existencia espiritual en el mundo, de ahí que sea esa presencia individual en lo universal. Si ponemos la mirada en la *Filosofía real*, ya hemos visto que no hay manera de entender el proceso por el cual llegamos a conceptualizar el mundo, sin empezar a hablar del Espíritu y cómo este realiza sus movimientos para distinguir de nosotros y el objeto, pues solo así se va formando la conciencia. Por supuesto, lo visto hasta ahora solo son planteamientos iniciales de la conciencia y de cómo fue concebido el concepto por un joven Hegel. No obstante, dado que una de las intenciones de este texto es mostrar propiamente qué es la conciencia, se hace pertinente ir directamente al texto que presenta la primera parte del sistema hegeliano, a saber, la *Fenomenología del Espíritu*. Allí encontraremos una formulación más consolidada de la conciencia que nos brindará elementos fundamentales para entender el papel y la forma de actuar de esta en la filosofía hegeliana. Sin embargo, no solo estamos buscando entender la conciencia en la *Fenomenología*, sino ver cómo el concepto fue evolucionando y qué elementos de los presentados anteriormente le han incidido, pues se trata de

entender que la conciencia en Hegel no aparece sin más, sino que detrás de la formulación que encontramos en la *Fenomenología* hay todo un desarrollo conceptual que merece ser evaluado.

Capítulo 2. La conciencia en la *Fenomenología del espíritu*

Hegel se enfrentaba al reto de querer restaurar la unidad en todos los aspectos de la realidad humana. Por ello, como vimos en el capítulo anterior, desde sus inicios no escatimó en esfuerzos al buscar plantear una filosofía que diera cuenta de tal unidad. Su intención se materializó en un sistema filosófico que buscaba abordar la metafísica, la filosofía de la naturaleza, la lógica y la filosofía del Espíritu. Dice Gama que el sistema hegeliano debía "abarcar en un todo conceptual organizado el horizonte completo de la experiencia humana, de modo que se hiciera visible la profunda interrelación entre cada uno de sus ámbitos" (2008, p. 145). Siendo así, Hegel pretendía que su sistema estuviera integrado con la vida, como una totalidad envolvente en la cual nada actuará como un individual desligado, sino siempre vinculado a otro. Gama también comenta que esta intención de un sistema que unificara todo en una totalidad la tomó Hegel del Logos de los griegos, quienes lo veían como una universalidad racional que estaba por encima y a la vez permeaba todo lo humano. Precisamente esa universalidad racional es el Espíritu, que como hemos visto, y al igual que la conciencia, ha estado presente para Hegel en sus escritos iniciales. Como veremos en el desarrollo de este capítulo, el Espíritu también es presentado por Hegel como el absoluto, que no es sino otra forma de nombrar la manifestación del Espíritu mismo.

Sabemos pues que Hegel comenzó a hacer formulaciones para su sistema, de lo cual quedaron esbozos como los de Jena, hasta que finalmente plasmó la versión final de su sistema dividido en dos obras, la *Fenomenología del Espíritu* y la *Ciencia de la lógica*. La *Fenomenología del Espíritu*, que salió publicada en su versión completa en 1807, es considerada como la introducción al sistema y a su vez como la vía negativa de la filosofía hegeliana. La vía positiva la encontramos en la *Ciencia de la lógica* cuyo primer tomo fue publicado en 1812 y el segundo tomo en 1816. Inicialmente la *Fenomenología del Espíritu*, fue publicada bajo el nombre de *Ciencia de la experiencia de la conciencia*. Por supuesto esto no significa que estemos tratando con un cambio en el contenido de la obra, se trata más bien de un cambio de perspectiva, pues si hablamos de *Ciencia de la Experiencia de la conciencia* la mirada por supuesto será desde la conciencia, pero al referirnos a la *Fenomenología del Espíritu* la mirada es desde el filósofo o el fenomenólogo que mira el Espíritu, es decir el entramado lógico de los fenómenos o manifestaciones. En parte, este cambio en la perspectiva del texto es una muestra de que la filosofía de Hegel puede verse desde

distintos conceptos, como el de conciencia o Espíritu. Pero sin importar cuál sea el concepto de una manera u otra siempre nos va a llevar a converger en un todo, y no es para menos ya que esa siempre fue la intención del autor al formular su sistema.

Si nos detenemos en el título de *Ciencia de la Experiencia de la conciencia* es evidente que nos encontramos a la espera de un desarrollo teórico sobre la experiencia de la conciencia. Pero para nosotros, que venimos de todo un desarrollo de la conciencia en los primeros años de Hegel, la experiencia no es un término que por el momento relacionemos con la conciencia. En efecto, en la *Fenomenología del Espíritu* (2017) vamos a encontrar el desarrollo más completo de la conciencia hegeliana para así poder tener completo el rompecabezas que nos muestre cómo evoluciona la conciencia y cuál es su importancia en el sistema de Hegel. Es bien sabido, que la *Fenomenología del Espíritu* es un texto bastante denso y extenso, y como la intención de este escrito es responder a la cuestión de qué es la conciencia en Hegel, este capítulo tendrá como base solamente la introducción a la *Fenomenología del Espíritu*. Por supuesto quedarse con solo la introducción no hace justicia a toda la obra, pero debido a la riqueza conceptual de esta, es suficiente para lograr el propósito de este estudio. Adicionalmente la introducción es un paso más que necesario al momento de adentrarnos en la obra hegeliana, pues allí no solamente se presenta una idea general que incite a continuar con la lectura del libro, sino que allí se ve la propuesta y el método dialéctico de Hegel en acción. Es una introducción que va mucho más allá de lo que se espera, al presentar todo un despliegue del camino que la conciencia va a recorrer hasta llegar al saber absoluto y como esta se eleva a la ciencia por medio de la experiencia.

¿Qué es el conocimiento?

La introducción inicia con Hegel confrontando nuevamente a la modernidad, pues él está convencido de querer dar un giro a la manera en que se busca dar cuenta de la realidad en su totalidad. En primera instancia habla de una concepción que se instaló de tal manera que parecía inconcebible la realización de la filosofía sin este paso previo, a saber, la investigación del conocimiento antes de aplicarlo. Primeramente, antes de entrar "en el conocimiento efectivamente real de lo que es en verdad" (2017, p. 45) se debía llegar a un acuerdo sobre si el conocimiento es instrumento para obtener lo absoluto o un medio por el cual se observa lo absoluto. Eugen Fink, comentarista de Hegel, en *Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del Espíritu*

(2014) trae a colación un ejemplo del mismo Hegel en el cual ilustra que esta intención de investigar el conocimiento antes de aplicarse a un asunto es como querer razonar todo acerca de la natación sin antes siquiera entrar en el agua. Por ello Fink considera que la discusión que Hegel inicia desvela una clara opinión en la cual el conocimiento es visto como una potencia sinóptica y entendible en sus propias posibilidades sin estar en contacto con aquello a lo que debería aplicarse. Para Hegel la preocupación por llegar a un acuerdo sobre el conocimiento tiene cierta justificación, pues puede que al escoger entre las diversas clases de conocimiento solo una se va a prestar mejor para alcanzar el objetivo deseado. También puede parecer necesario establecer la naturaleza y los límites del conocimiento, pues de no ser así se puede captar algo erróneo al no tener cierta determinación que guíe hacia la verdad. Comenta Hegel, que el caso más alarmante por no tener un acuerdo acerca del conocimiento se da cuando en el intento de lograr para la conciencia lo que es *en sí* por medio del conocimiento, se llega a un concepto que puede ser un contrasentido y contrario a lo esperado se genere una barrera entre conocimiento y el absoluto. Barrera que para Hegel no debe surgir pues ambos están entrelazados como veremos más adelante. Vale la pena resaltar que la conciencia se la postula como ese algo que recibe el *en sí* de las cosas o como aquello que capta el conocimiento, lo que nos deja ver que la conciencia sigue manteniendo esa relación con el conocimiento que Hegel viene mostrando desde los escritos críticos.

Hegel advierte que tomar el conocimiento como un instrumento que se aplica para conocer algo puede conllevar a que el resultado se vea alterado y que no se vea la verdad de la cosa "tal y como ella es para sí" (2017, p. 45). Mientras si el conocimiento es visto como un "médium pasivo a través del cual llega a nosotros la luz de la verdad" (2017, p. 45), aquello que vamos a percibir será la verdad a través del médium y no la verdad tal y como es. En cuanto al conocimiento como instrumento cabe la posibilidad de descontar del resultado "la parte que al instrumento corresponde en la representación que por medio de él nos formamos de lo absoluto" (2017, p. 45), de tal modo que se pueda extraer la verdad pura. Sin embargo, para Hegel esta operación significaría volver al punto de partida justo antes de aplicar el instrumento, desechando el proceso realizado para conocer lo absoluto y este volvería a ser lo que era antes de todo esfuerzo. Entre tanto si al conocimiento como médium se le resta su proceso, tal como ejemplifica Hegel, sería intentar conocer la ley de refracción, pero como el conocimiento de la verdad no es la refracción del rayo,

sino el rayo mismo, sin la ley de refracción no quedaría nada más que la dirección pura o vacía de donde viene el rayo.

El temor por equivocarse en la clase que puede ser el conocimiento no debe generar temor ni desconfianza hacia la ciencia. Al contrario, para Hegel debería tenerse desconfianza a la desconfianza sobre la ciencia, pues el autor señala que incluso puede ser que el "temor a errar sea ya el error mismo" (2017, p. 46). Sin embargo, a raíz de este temor se han dado por sentados ciertos supuestos como las representaciones acerca del conocimiento como un instrumento y un médium, la diferencia entre nosotros y dichas representaciones del conocimiento y en especial la suposición de que lo absoluto está de un lado y el conocimiento del otro. Hegel considera necesario examinar qué tan verdaderas son estas suposiciones, pues al poner el conocimiento fuera de lo absoluto, también se asume que está fuera de la verdad, lo que para Hegel resulta en que el temor al error es más bien un temor a la verdad. Para Fink (2014), este temor que Hegel plantea va un poco más allá de lo epistemológico y se llega a distinguir una desconfianza ontológica, es decir, no solo se encuentran dudas sobre las representaciones del conocimiento como un instrumento o un médium, sino que además parece haber una duda por el ser al que se puede llegar con dichas representaciones. Fink llama a esta duda la ingenuidad ontológica, pues al considerar el conocimiento ya sea como un medio o una herramienta, inevitablemente se está poniendo lo que es *en sí* de un lado y el conocer del otro lado, levantando la barrera que Hegel ya había advertido. Continúa Fink diciendo: "[e]l ente en sentido propio es pensado a partir del modelo de una cosa ajena a la conciencia" (2014, p. 59), lo que plantea un ser que la conciencia difícilmente puede llegar a conocer porque le es extraño. Esta barrera entre el conocimiento y el absoluto es solo otra forma de hablar de la oposición entre ser y pensar, que en términos epistemológicos se conoce como dualismo esquema conceptual - contenido. Para Hegel esta separación del conocimiento y lo absoluto es una consecuencia de pensar que solo lo absoluto es verdadero o que solamente lo verdadero es absoluto. No obstante, se podría apelar a la existencia de un conocimiento que sea verdadero, pero no absoluto como la ciencia pretende. Aun así, menciona Hegel que esto solo traería otros inconvenientes, como tener que distinguir una verdad que es absoluta de otra verdad que no sería absoluta.

Tomando en cuenta todas las anteriores consideraciones, Hegel no repara en esfuerzos y conviene que es inútil tratar con aquellas representaciones sobre el conocimiento. En primera medida porque siempre se va a obtener como resultado lo absoluto separado del conocimiento. Una segunda razón es que conceptos como absoluto, conocimiento, verdad y demás términos usados tienen un significado que se debe encontrar y no simplemente suponer que se poseen estos conceptos y que su significado es de conocimiento general como ocurre en las representaciones sobre el conocimiento. Una última razón, para evitar tales representaciones y maneras de hablar del conocimiento, es que para Hegel son una aparición fenoménica vacía del saber en las cuales la ciencia no tiene cabida y es descartada. Mas cuando la ciencia entra en acción esta aparición vacía del saber debe desaparecer. Para entender un poco más a fondo la intención de Hegel, Fink parte del concepto de absoluto que tenemos en general, como algo en sumo grado al cual la verdad y lo cognoscible le están limitados. Sin embargo, como el mismo Hegel explica, hay otras verdades que no pueden ser ignoradas y pretender encontrar una verdad esencial que se encuentre por encima de todo conocimiento no es la intención. Por lo tanto, mientras se entienda el concepto de absoluto como algo superior a toda la experiencia humana, será un camino sin salida y en contra del propósito hegeliano. Por el contrario, tal como dice Hegel, hace falta dejar de un lado el significado general y empezar a buscar uno más acertado. Fink lo define así: "Lo absoluto no es ninguna cosa, ni finita ni infinita, ni la naturaleza ni Dios. Lo absoluto es lo que, efectiva y propiamente, es: es lo propio en el ser de todo ente." (2014, p. 60). Dicho de otro modo, lo absoluto es el *ser* presente en todo ente y este, como Hegel comprende, no carece de relación con el conocer, pues tiene en su naturaleza aparecer fenoménicamente, es decir, donde ocurra una manifestación estará siempre presente el *ser*. A su vez, el absoluto también se entiende tal y como se presentó más arriba, como una razón universal que permea todo lo concerniente a la experiencia humana. Gama (2008) también señala que el absoluto es sustancia, una que a la vez es sujeto, de modo que en el absoluto no hay espacio alguno para separar la realidad del ser.

Por supuesto, si se habla de conocimiento y cómo adquirirlo la ciencia no pude dejarse de lado en este asunto. Sin embargo, Hegel considera que la ciencia también debe pasar por una revisión. En primera medida porque la ciencia al aparecer es un fenómeno, pero su aparición fenoménica no está totalmente desarrollada por lo que aún no es la ciencia en su verdad. Siendo así, no vendría al caso exaltar la ciencia por encima de otros saberes y denominarlos como no

verdaderos. Por el contrario, la ciencia tiene que volverse sobre sí misma y desprenderse de la pretensión de rechazar un saber por considerarlo no verdadero y poco relevante para ella. Dice Hegel, que cuando la ciencia rechaza un saber está demostrando que su fuerza se halla en su ser. En consecuencia, el saber rechazado puede proclamar lo mismo contra la ciencia, o sea, apelar a que *es* un saber y que la ciencia es irrelevante para él. Este rechazo mutuo terminaría provocando aseveraciones sin ningún valor de parte y parte. Por último, la ciencia también debe evitar señalar que dentro de un saber no verdadero de algún modo se puede llegar a ella. Por un lado, porque la ciencia seguiría reafirmando su validez remitiéndose a su ser. Por otro lado, porque el ser de la ciencia dentro de un saber no verdadero sería su ser y su aparición fenoménica, pero de un modo incorrecto, mas no refiriéndose a lo que la ciencia es en sí y para sí.

Hasta aquí podemos ver que muchas de esas intenciones que Hegel plasmó en sus primeros escritos ya están más desarrolladas y podemos empezar por mencionar el problema con el conocimiento. Inevitablemente que se entendiera la realidad como entes desligados e incluso por sentido común que el individuo se viera como algo distinto al mundo, hacía que todo esfuerzo por generar conocimiento partiera de buscar un algo que pudiera mediar y asegurar que el conocimiento generado fuera verdadero. De aquí el surgimiento de métodos como la duda metódica de Descartes. Nos es claro que desde siempre la intención de Hegel es derribar esa barrera entre el ser y el pensar para poder articular toda la realidad. Como vimos en el capítulo anterior, uno de sus primeros intentos de derribar esa oposición es proponer la conciencia como aquello que niega esa universalidad exterior y la traduce para ser interiorizada por el individuo. El hecho de que la conciencia sea una presencia individual en lo universal es lo que muestra que la universalidad o el mundo no le es ajeno. Sin embargo, para Hegel esta formulación debía ir más allá, pues lo que necesitaba no era solamente mostrar que ser y pensar no son opuestos, sino también sostener cómo el conocimiento se presenta para que pueda ser captado, sin intermediarios, por la conciencia.

Si hacemos el recuento, algo sobre cómo el conocimiento se presenta y cómo puede ser captado ya se había insinuado en el *Esbozo de sistema I* al decir que la naturaleza nos habla desde la vida, aun así, es una afirmación un tanto escueta. Ahora, si nos situamos desde lo expuesto en la *Filosofía real*, el Espíritu tiene el *ser* dentro de sí, sin más, sin mediación, y esto mismo es lo

que Hegel trata de explorar en lo ya expuesto de la introducción a la *Fenomenología*. Por ello se va en contra de esa necesidad de querer ver el conocimiento como un instrumento o médium e incluso contra la ciencia, porque el conocimiento se manifiesta sin más y la razón de ello es el absoluto como esa racionalidad que se encuentra en todo y puede verse como la realidad que se nos muestra tal cual es. Vásquez (2004) menciona que el hecho de que estemos tratando con la *Fenomenología* trae implícito que hablamos del saber que se manifiesta. Sin embargo, no hay que olvidar lo que veíamos en la crítica a Kant, pues no se trata de que, al eliminar la oposición entre ser y pensar, se postule y tengamos acceso al mundo-en-sí. Se trata más bien de que se pueda identificar el ser y el pensar sin que ninguno de los lados pierda su diferencia. Guzmán lo resume diciendo que el reto de Hegel "es desmontar el dualismo sin que desaparezca la diferencia, sin que el mundo se vuelva una simple construcción del pensar (coherentismo) o sin que el pensar simplemente se pliegue al mundo (mito de lo dado)" (2016, p. 79). Precisamente para evitar inconvenientes como el de buscar definir si el conocimiento es un médium o un instrumento y evitar postulaciones contradictorias como la del mundo-en-sí, Hegel decide que es necesario abordar el saber que aparece fenoménicamente. Este saber será aquel que se manifieste sin intermediarios, uno que es conocimiento por ser manifestación de la realidad misma.

El camino de la conciencia

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*. En primera medida ya partimos de un saber manifestado que no tiene por qué estar separado del *ser*, es decir un conocimiento sin barreras con la realidad. En segunda medida porque Hegel hace uso de su dialéctica, en la cual la negatividad será una constante y un elemento bastante relevante para la conciencia. Por supuesto el gran propósito de Hegel al abordar el saber que aparece fenoménicamente es poder exponer minuciosamente cómo es que el saber no está alejado de la realidad y cómo se llega al saber verdadero, o sea al absoluto o al ser tal cual es en sí. Para ello sin reparos postula a la conciencia como la encargada de ello.

Será la conciencia natural la que empiece a recorrer un camino donde la espera toda una serie de configuraciones y estaciones que son puestas por su propia naturaleza de tal modo que

haga experiencia de cada momento y así llegar al conocimiento de lo que ella en sí misma es. Esta conciencia natural es una representación básica del individuo que empieza acercarse a la realidad porque posee algún saber. Por ello Hegel considera a la conciencia natural como un concepto del saber, mas no como el saber mismo o el saber real. Cosa contraria a como la conciencia se ve a sí misma, pues esta sí se considera como el saber real. Este concepto del saber o saber natural como también lo llama Fink (2014), se ve determinado como algo a la espera de realizarse. En consecuencia, la conciencia impulsada por su propia naturaleza siente que sus posibilidades van cada vez más allá de su concepto y cada configuración o figura que va formando de la realidad la acerca al absoluto. Es también esta posibilidad de llegar más allá de su saber actual lo que sacude y mueve a la conciencia de lo que Fink llama la pereza cotidiana, un estado en el cual la conciencia no tiene intención alguna de preguntarse por lo verdadero de su saber ni por el ser de este. Mas cuando llega el momento en que la conciencia se cuestiona su saber es cuando empieza a transitar el camino que su propia naturaleza le ha planteado a la espera de realizar su concepto. El camino se convierte en algo negativo para la conciencia, pues al transitarlo se pierde a sí misma y a su verdad. A partir de este momento comienza para la conciencia el camino de la duda y de la desesperación. Hegel explica que no se debe tomar el concepto de duda como comúnmente se hace, por el contrario, la duda sería "más bien la penetración consciente en la no verdad del saber que aparece fenoménicamente, para el cual lo más real de todo es lo que solamente es en verdad el concepto no realizado" (2017, p. 48). En consecuencia, la conciencia se da cuenta y acepta la no verdad de su saber, pero entiende que de algún modo la verdad se encuentra en el concepto que aún no ha realizado. Por esta razón la conciencia cae en un escepticismo frente al saber que tiene.

Como es de esperarse tampoco estamos tratando con un escepticismo corriente, pues este, según explica Hegel, es uno que se consume a sí mismo e impulsa a la conciencia a actuar según la propia convicción. Siendo así, la conciencia deberá examinar y producir todo por sí misma, de modo que lo único verdadero sea lo hecho por ella. A medida que la conciencia recorre su camino y va transitando una serie de configuraciones, estas irán constituyendo lo que Hegel llama "la historia desarrollada de la *formación por medio de la cultura* de la conciencia misma hacia la ciencia" (2017, p. 48). En otras palabras, esto nos indica que cada configuración que la conciencia transita no solo la acerca a la verdad de sus saber, sino que al mismo tiempo la va formando, o como dice Vásquez, la conciencia "comienza siendo conciencia natural, pero la totalidad de las

manifestaciones del Espíritu se le revelarán como manifestaciones de ella misma." (2004, p 162). Es precisamente el escepticismo que propone Hegel, el que va a brindar a la conciencia elementos fundamentales para que ella pueda irse formando y llegar a la meta del saber absoluto. Mas no hablamos de una simple convicción que le evite a la conciencia caer en opiniones basadas en la autoridad o en prejuicios que ella misma pueda distinguir de su propio hacer. Se trata de un escepticismo que tal y como aparece fenoménicamente se extiende por toda la conciencia. Entonces, cuando la conciencia se encuentra desesperada y desbordada por aquellas representaciones, pensamientos y opiniones que le impiden realizar el examen sobre su saber, es el escepticismo lo que le da las condiciones al Espíritu para que pueda examinar lo que es verdad. Esto hace que la conciencia pueda continuar por su camino gracias a una suerte de relevo en el cual el Espíritu se manifiesta bajo las condiciones del escepticismo para impulsar a la conciencia a continuar por su camino.

Se había mencionado que para la conciencia su camino se vuelve negativo, pero no es del todo así. Teníamos que la conciencia se enfrenta a la no verdad de su concepto del saber, lo que la hace una conciencia no verdadera. Pues bien, este movimiento de la conciencia no verdadera dentro de su no verdad no es puramente negativo, dice Hegel. Sucede que la conciencia natural, ingenua en su saber, convierte dicho saber en su esencia y de este modo va construyendo una de sus figuras o configuraciones, pero cuando hace su examen y se da cuenta que su saber no es verdadero, esta figura está incompleta. Sin embargo, hablamos de una figura incompleta mas no de una figura falsa, pues este escepticismo en el que cae la conciencia no es uno que desecha por completo el saber que tiene la conciencia. Se trata más bien de una negación determinada que deja claro para la conciencia que su saber no es suficiente, por ello recurre a negar este saber y al hacerlo debe surgir una nueva figura. Este proceso de negación del saber y la generación de nuevas figuras es precisamente el camino mismo que la conciencia debe recorrer hasta llegar al saber absoluto, momento en el que tendrá la serie completa de figuras. Este proceso no se debe ver como si el absoluto se manifestara solo hasta el final del camino de la conciencia, por el contrario, en cada figura de la conciencia se encuentra presente el absoluto de manera parcial, por ello hasta no completar todas las figuras no se puede apreciar el absoluto en totalidad. Vásquez (2004) también menciona que la negación del saber de la conciencia o la superación de una figura no se debe tomar como la eliminación total del saber, pues en Hegel el concepto de superación engloba a la vez una

suerte de conservación del saber negado que se agrega a la nueva figura que surge. Ahora, si nos devolvemos a la conciencia del *Esbozo de sistema I* de Jena, allí se nos presentaba también con el poder de negar, pero esa negación va a diferir a la negatividad presente aquí en la *fenomenología*. La negación de la conciencia del *Esbozo* consistía en mostrar que la naturaleza o el mundo no puede ser entendido por sí mismo, sino que necesita del otro (la conciencia) para poder definirse. Al situarnos en la *Filosofía real*, no es la conciencia la que tenía este poder de traducir y negar lo positivo, sino que esta negatividad estaba dentro del Espíritu. El Espíritu tenía esa capacidad de negarse a sí mismo y de negar el objeto para dejar desvelar el ser. Ahora, como vimos, esta negatividad vuelve a estar al servicio de la conciencia porque es ella misma quien va a juzgar su saber y lo va a negar cuantas veces sea necesario hasta no estar segura de llegar al saber absoluto. En suma, lo que tenemos es que la conciencia se va a negar a sí misma, se va a perder, pues solo en la no verdad de su saber se va a empezar a ver a sí misma. Esta negación o negatividad también puede ser entendida como esa prueba de que estamos "ya siempre en el mundo, pero este no se nos revela en nuestras creencias acerca de él, sino en la falsificación de ellas." (Guzmán, 2016, p. 79). En otras palabras, la conciencia solo puede saberse y saber del mundo por medio de lo que el mundo no es.

Así como el camino que debe recorrer la conciencia para llegar a su meta se encuentra en su naturaleza, la meta también se encuentra necesariamente implícita en el saber. Dice Hegel que "se halla allí donde el saber no necesita ir más allá de sí, donde se encuentre a sí mismo y el concepto corresponde al objeto y el objeto al concepto" (2017, p. 49). En otras palabras, la meta siempre está presente, pues en cada saber que se niega, la siguiente figura que surge viene determinada por dicho saber que a su vez es superado en esta nueva figura. Vásquez menciona que la figura "no es sólo una estructura cognitiva, sino una estructura de la realidad, una nueva configuración de lo real" (2004, p. 165). Por ello cada figura surge más nutrida que la anterior hasta lograr que el saber de la conciencia coincida totalmente con la realidad que cree tener. Este proceso hacia la meta es inevitable para la conciencia, pues en ninguna estación o figura encuentra satisfacción con su saber y como ella es para sí misma su concepto siempre va a buscar ir más allá de lo limitado y de sí misma. Dice Hegel, que lo limitado le pertenece a la conciencia por ello puede sobrepasarla e imponerse esa violencia de dejar de lado la satisfacción de lo limitado. Con esto último Hegel termina la exposición sobre la necesidad y el modo de proceso que realiza la

conciencia, para iniciar una extensa y detallada explicación sobre el método de la ejecución o del desarrollo.

El método de ejecución de la conciencia

El método de la ejecución es presentado por Hegel como un comportamiento de la ciencia hacia el saber tal y como se manifiesta, pero además también es la investigación y el examen de la realidad del conocimiento. Este método, según Hegel, debe tener un supuesto que funcione como parámetro para poder llevarse a cabo. Siendo así, es claro que se necesita de una pauta, pues en el momento en que la conciencia realice el examen a su saber, dicho parámetro es el que va a indicar si se está frente a algo acertado. Adicionalmente, este parámetro o la ciencia, en caso de que ella sea el parámetro, se le va a considerar como la esencia o el *en sí*. Sin embargo, para Hegel, la ciencia apenas está apareciendo por lo que no se la puede tomar como el parámetro, ni mucho menos como la esencia o el en sí. Por supuesto, sin un parámetro no puede la conciencia hacer su examen, lo que nos lleva a una contradicción. No obstante, según expone Hegel, para tratar con la contradicción y su eliminación debemos recordar las determinaciones abstractas del saber y de la verdad tal y como estas se dan en la conciencia. Solo de este modo podemos llegar a encontrar el parámetro. En primera instancia, la conciencia puede distinguir de sí misma algo con lo que al mismo tiempo se relaciona. Puede decirse que esto con lo que se relaciona la conciencia será algo *para ella misma*. Ahora, este lado determinado del *ser* de algo *para la conciencia* es el *saber*. A su vez de este ser para la conciencia o ser para otro se distingue el *ser en sí*. El saber de la conciencia va a ser entonces algo distinto de este *ser en-sí* y por fuera de la relación con la conciencia. Este lado del *en sí* es el que se llamará verdad, pero será solo la verdad que la conciencia cree tener.

Hegel comenta que, al realizar una investigación sobre la verdad del saber de la conciencia, esta investigación estaría dirigía a lo que este saber es *en sí*. No obstante, surgiría un obstáculo ya que en esta investigación el saber sería nuestro objeto, es decir el saber es para nosotros y por ello el *en sí* al que llagaríamos sería su ser *para nosotros.* Si llegásemos a afirmar la esencia de este saber *para nosotros*, ésta claramente no sería su verdad, pues por el contrario lo que afirmaríamos sería nuestro saber sobre la verdad del saber. En esta investigación la esencia o el parámetro estaría en nosotros, pero todo aquello que lleguemos a examinar no necesariamente va a aceptar este

parámetro. Parece que aún hay que ajustar un poco más la investigación para poder dar con el parámetro perfecto y que así la conciencia pueda hacer su examen. Para ello, Hegel recuerda que la naturaleza del objeto que estamos investigando rebasa cualquier separación que impida encontrar un parámetro con el cual afirmar si el saber de la conciencia es verdad y si refiere al objeto. Este recordatorio es para no perder de vista el objetivo que Hegel tiene de eliminar la barrera entre el conocimiento y la realidad. Pues bien, en vista de que la conciencia es la que deberá realizar el examen a su saber, será entonces la conciencia misma la que nos dará el parámetro. De este modo, la investigación sobre la verdad de su saber se convierte en comparar la conciencia consigo misma. Tenemos entonces que en la conciencia se encuentra un *para un* otro que vendría siendo lo que determina el momento del saber. Ahora bien, este otro que tiene la conciencia, no es solo para ella, sino que también es *en sí*, pero solo lo es por fuera de la relación con la conciencia o sea más allá de nuestro pensar. Este *en sí* va a ser entonces el momento de la verdad. El parámetro lo vamos a tener en aquello que la conciencia considere dentro de sí como el *en sí* o lo verdadero; con este la conciencia va a medir por sí misma su saber. Extendiendo los términos, si al saber que tiene la conciencia lo tomamos como el concepto y a lo verdadero o la esencia lo nombramos el objeto, el examen que la conciencia va a realizar será ver si su concepto corresponde con el objeto. Hegel advierte que lo esencial en esta investigación es no perder de vista que los dos momentos, el del saber y el de la verdad, concepto y objeto, *ser para* otro y *ser en sí* mismo, están dentro de este saber que se manifiesta, al cual investigamos y del que buscamos su verdad.

Parece que somos espectadores frente al examen que la conciencia por sí misma debe hacer. En efecto Hegel confirma esto, pues no solo es el hecho de que el parámetro y aquello a lo que se aplica se encuentren dentro de la conciencia, también entra en juego que la conciencia hace su propio examen y por lo tanto nos releva totalmente de cualquier esfuerzo de comparación entre concepto y objeto. Esto no significa que haya una distinción entre nosotros y la conciencia, es más una forma de expresar que la conciencia hace su examen sin que conscientemente nosotros tengamos que poner esfuerzo en ello. Esto a su vez va a significar que la conciencia es conciencia de sí misma y a la vez es conciencia del objeto;

> […] conciencia de lo que es para ella lo verdadero y conciencia de su saber de ello. Y en cuanto que ambas son *para ella misma*, ella misma es su comparación; es *para ella misma* si su saber del objeto corresponde o no a éste (Hegel, 2017, p. 51)

Es entendible que en este punto de la explicación no se vea muy clara la intención de llegar al *en sí* del objeto, pues si todo se encuentra en la conciencia parece que el objeto que tenemos es solamente como ella lo sabe y de ninguna manera es el objeto *en-sí*. Sin embargo, Hegel expone que la conciencia no puede mirar hacia atrás y ver como es el objeto *en sí*. Esto a su vez deriva en que la conciencia no puede examinar su saber con el objeto *en sí* mismo. Contrario a lo que parece no estamos frente un obstáculo en el cual no hay relación alguna entre nuestro pensar y el mundo. Precisamente en el hecho de que la conciencia sabe de un objeto, "se da ya la diferencia de que para *ella* algo sea el *en sí* y otro momento, en cambio, el saber o el ser del objeto *para* la conciencia" (2017, p. 51). Veámoslo de este modo, el objeto tiene su *en sí* y a la vez tiene su *ser para otro*, entonces cuando la conciencia sabe del objeto se crean dos momentos, uno donde para ella algo es el *en sí* del objeto y otro momento cuando la conciencia conoce el *ser para ella* del objeto. El hecho de que la conciencia no pueda mirar hacia a atrás y comparar su *en-sí* con el *en-sí* mismo del objeto es una muestra de que Hegel, aunque quiere llegara la identidad de ser y pensar, no le está quitando al mundo o a la realidad su independencia del pensar. Pero esta independencia debe tomarse con cuidado pues el solo hecho de pensar lo que está más allá del pensar es precisamente lo que quita la independencia a la realidad. Por el contrario, explica Guzmán que "[l]o único que podemos hacer es pensarlo *como* más allá. En esto consiste el en-si-para-nosotros de la introducción de la *Fenomenología*" (2016, p. 83).

La diferencia entre *en-sí* y *ser-para-la* conciencia es una distinción hecha por nosotros pero que sigue siendo interna sin afectar la independencia de la realidad. Con esto Guzmán busca expresar que en Hegel no podemos salirnos de nosotros mismos, de nuestro pensamiento y tratar de hacer una conexión con esa realidad más allá, de forma preconceptual o prelingüística. Por ello pensar en un dualismo esquema conceptual - contenido es algo contradictorio para Hegel. Por lo tanto, lo único que podemos pensar es el en-sí del objeto para la conciencia, porque es un saber que ella tiene, o sea que ya pasó por nuestros esquemas mentales y con el cual ya nos relacionamos lingüísticamente. Esto se puede ver ejemplificado en la *Filosofía real*, donde veíamos que la

manera de apropiar el objeto era nombrándolo. En suma, para Guzmán, Hegel también nos muestra la limitación que como seres humanos tenemos, al no poder salirnos de nosotros mismos para ocupar un punto de vista supremo como el de Dios "y tener por fin la experiencia del ser en su independencia. Ese punto de vista no existe; por el contrario, es el punto ciego por excelencia." (2016, p. 83).

Será entonces sobre esta diferencia, entre el *en sí* que tiene la conciencia del objeto y el saber que es el *ser para ella* del objeto, que se hace el examen. Si al momento de hacer el examen, el saber de la conciencia no concuerda con el *en-sí*, es cuando la conciencia tiene que cambiar su saber y tal como se había explicado con las figuras, debe surgir una nueva figura hasta que este saber concuerde con el objeto mismo. Ahora, ya que el saber que tenía la conciencia en cierta medida era un saber del objeto, al cambiar el saber también cambiará el objeto, esto debido a que "el objeto pertenecía esencialmente a este saber. Y así, la conciencia se encuentra con que lo que antes era para ella el *en-sí* no es en sí" (Hegel, 2017, p. 51). Dicho de otro modo, la conciencia se da cuenta que el *en sí* que tenía era un en sí solamente *para ella* y que su saber no corresponde con su objeto, haciendo que el objeto también sea insostenible[11]. Por supuesto el parámetro del examen tendrá que cambiar porque en este, el *en-sí* ya no se mantiene y por lo tanto el saber no puede ser medido con él. Para Hegel queda claro que el examen no es sólo sobre el saber, sino también es un examen al parámetro.

Todo este proceso que la conciencia lleva a cabo va a ser definido por Hegel como un movimiento dialéctico. El resultado de este movimiento, como veremos, es probablemente una de las formulaciones más interesantes dentro de la introducción a la *fenomenología del Espíritu*. Hasta el momento, cuando la conciencia se da cuenta que su objeto no corresponde con su saber, ella debe negar este saber y así surge un nuevo objeto que para ella será verdadero. Es precisamente en este movimiento dialéctico, cuando brota un nuevo objeto, que ocurre la experiencia. Lo que sigue para Hegel, es resaltar un momento durante el examen que hace la conciencia, pues para el

[11] Para Guzmán el hecho de que el objeto cambie en "nuestro conocimiento es una crítica a la idea de la cosa en sí, es decir, de un contenido más allá de cualquier esquema conceptual" (2016, p. 87), esto es muestra de que sí nuestro saber es cambiante, nuestra realidad también, pues no hay tal cosa como una fuente estática o una cosa en sí que se sostenga fija y a la vez sostenga nuestro conocimiento del mundo.

autor allí se encuentra una luz sobre la parte científica de lo que ha de seguir en su exposición. Hemos de tener presente que la conciencia sabe algo y esto que sabe es la esencia o el *en-sí* del objeto, a su vez este saber es el *en sí* para ella. Pues bien, con estos dos en sí ocurre lo que Hegel menciona como la ambigüedad frente a lo verdadero de ese algo que sabe la conciencia. Entonces, hasta ahora la conciencia tiene "dos objetos: uno es el primer *en-sí*, otro el *ser para ella de este en-sí*. El segundo solo parece ser, por el momento, la reflexión de la conciencia en sí misma, una representación no de un objeto, sino solo de su saber de aquel primero" (2017, p. 51). Ahora, no se debe olvidar que luego de hacer el examen, el primer objeto deja de ser el *en-sí* y se convierte en un objeto que es *en-sí* pero solo en la conciencia, es decir que este objeto es *en-sí* solamente *para ella* y a su vez lo verdadero es el *ser-para-ella* de este *en-sí* y por ende también será la esencia o su objeto. Finalmente, el nuevo objeto que surge va a contener la anulación del primer objeto y este movimiento es al que llama Hegel experiencia. Hablamos de una experiencia que trabaja de la mano con la negatividad, pues en cada saber negado, la experiencia se hace a partir de aquellas partes que sirven para construir el nuevo objeto. En cierta medida la experiencia también es superación de ese saber que no era suficiente para la conciencia, así que la experiencia es ganar una visión más nutrida del objeto. Por supuesto puede ocurrir que la forma en que plantea Hegel la experiencia no corresponda a lo que comúnmente entendemos por experiencia. Pues bien, frente a esto Gama menciona que la experiencia refiere a dos casos: primero la posesión de un saber y segundo al proceso por el cual se adquiere un saber. No obstante, tendemos "a olvidar este último aspecto y a positivizar la experiencia refriéndola solo al conjunto de saberes adquiridos, mientras que Hegel quiere llamar la atención sobre el proceso de la realización de la experiencia" (2008, p. 160). Por ello es tan relevante el examen que hace la conciencia, pues puede que ésta ya tenga experiencia al poseer un saber, pero sólo hace experiencia en el proceso o examen que esta misma hace a su saber. No está de más agregar que sólo en una genuina experiencia, como la que hace la conciencia en el examen, es cuando se manifiesta el absoluto.

Esta experiencia que plantea Hegel tiene algo más que mostrar y es precisamente el punto donde la realidad choca con nuestro pensar sin perder su independencia. Ya se había mencionado que la realidad era mejor pensarla como un más allá o como el *en-si* del objeto. Pues si se ve la realidad como algo con lo que podemos tener una relación directa o como un mundo-en-si al que tenemos acceso sin más, se vuelve algo contradictorio ya que no tendría caso hablar de una realidad

independiente si al final se tiene una relación directa con esta. Pues bien, la experiencia solo ocurre cuando se niega un saber, es decir que la negatividad siempre está presente en la experiencia. Anteriormente se dijo que la negatividad es la manera en que nos relacionamos con el mundo, pero de manera negativa más no directa. Entonces podemos decir que la experiencia que hace la conciencia con su carácter negativo es lo que nos muestra que nos relacionamos con el mundo y que estamos inmersos en la realidad porque chocamos constantemente en nuestras creencias erróneas sobre el mundo.

Para profundizar más en la experiencia de la conciencia, Hegel revela la existencia de un momento en el cual la experiencia no parece ser propiamente eso. Pues bien, hasta el momento y de manera resumida se entiende que el saber o el ser del objeto para la conciencia del primer *en sí* es el que llega a convertirse en el segundo objeto. Es a partir de este punto donde se encuentra la inquietud que Hegel presenta como el momento donde la experiencia de la conciencia no parece propiamente experiencia. Pues pareciera que la experiencia de la no verdad de nuestro primer ser o concepto es lo que se hace *en otro* objeto. Pero esta manera de ver el proceso de la conciencia no es algo perjudicial, por el contrario "el nuevo objeto se revela como algo que ha llegado a ser por medio de una *inversión de la conciencia* misma" (2017, p. 52), solamente que la conciencia no lo ve así, pues somos nosotros quienes ponemos este modo de ver la experiencia de la conciencia. Es posible que aún queden dudas sobre el nuevo objeto que surge si este lo hace de un saber que no es verdadero. Ahora bien, Hegel nos hace volver al escepticismo para recordar que un resultado proveniente de un saber no verdadero no necesariamente debe llevar a una nada vacía, en cambio este resultado debe ser aprehendido como la nada de aquello cuyo resultado es. Dicho de otro modo, se debe aprehender la nada como resultado de un saber no verdadero, resultado que a su vez encierra lo que hay de verdadero en el saber anterior. Hegel abrevia el proceso así:

> [C]uando lo que aparecía primeramente como el objeto desciende en la conciencia a un saber de él y cuando el *en-sí* deviene un ser del *en-sí-para-la-conciencia*, tenemos el nuevo objeto por medio del que surge también una nueva figura de la conciencia, para la cual la esencia es ahora algo distinto de lo que era antes" (2017, p. 52)

A partir de este punto se hace más evidente una distinción en aquello que es para la conciencia y aquello que es para nosotros. Debido a que solo por medio del surgimiento de un

nuevo objeto se da el nacimiento de toda la serie de figuras para la conciencia, más específicamente es el surgir del nuevo objeto en su necesidad la guía para todas las figuras de la conciencia. Sin embargo, a la conciencia solo se le presenta el surgir del nuevo objeto, pues ella no va a tener conocimiento de cómo ocurrió. Básicamente todo el proceso por medio del que surge un nuevo objeto, según Hegel, para nosotros pasa a espaldas de la conciencia. Lo que ocurre es que dentro del movimiento dialéctico de la conciencia hay un momento del *ser-en-sí* que es *ser-para-nosotros*, momento que a su vez no está presente para la conciencia pues ella se encuentra sumergida en la experiencia. Este estado de la conciencia quiere a su vez decir que ella se encuentra sumergida en ese objeto nuevo verdadero. De este objeto nuevo solo sale a flote cuando se da cuenta que su saber no es verdadero para realizar la negación determinada y luego volver a sumergirse en la experiencia del nuevo saber. Para la conciencia no hay registro alguno de cuántas veces ha salido a flote, ni de cuántas figuras ha pasado o le han llegado, pues todos estos movimientos son los que quedan a su espalda. En cambio, para nosotros el cambio de una figura a otra queda registrado, pero solo logramos ver el lado formal o su nacimiento, pues nada del contenido de estos movimientos es para nosotros. Por el contrario, el contenido es todo para la conciencia, pero este es para ella en cuanto objeto, para nosotros será en cuanto movimiento y devenir. Todo este arduo camino que la conciencia recorre con la necesidad de buscar el saber absoluto y elevarse hacia a la ciencia, hace que este camino se vuelva ciencia él mismo y por ello que Hegel el llame la ciencia de la *experiencia de la conciencia* a todos estos movimientos propios de la conciencia.

En una última consideración, Hegel explica sobre la experiencia que la conciencia hace sobre sí misma que no hay manera de que comprenda bajo su concepto nada que no sea "el sistema total de la conciencia o la totalidad del reino de la verdad del Espíritu" (2017, p. 53). En consecuencia, los momentos de verdad no se van a presentar de otra forma que no sean tal y como son para la conciencia, es decir, como figuras de la conciencia. Ahora, recordando que la conciencia trae en su naturaleza no detenerse hasta no alcanzar el absoluto o hasta no lograr su existencia verdadera, deberá realizar movimientos hasta que logre sacar de su apariencia aquello extraño o aquel que es como *otro* pero que es solo *para ella*. Únicamente de este modo el fenómeno se hace exactamente igual a la esencia y "al captar por sí misma esta esencia suya, la conciencia indicará la naturaleza del saber absoluto mismo" (2017, p. 53). De allí que el examen de la

conciencia sea volver sobre sí misma, porque solo en sí misma está el saber verdadero y por lo tanto la identidad del ser y el pensar. Entre otras cosas porque Hegel parte del hecho de que el absoluto está ya en nosotros, en la conciencia y en cada figura que va adquiriendo, y ya que pertenecemos a esta totalidad racional, conocer el absoluto es conocernos a nosotros mismos. Básicamente de esto se trata toda la filosofía especulativa de Hegel, de desvelar la racionalidad del mundo. Dado a que no nos podemos comprender a nosotros mismos fuera del mundo, ni el mundo por sí mismo. Por lo tanto, siempre debe existir una referencia mutua en donde nada este fijo, sino que cada uno, conciencia y mundo se definen entre sí, desde sus cambios, movimientos y por supuesto de manera negativa, pues solo equivocándonos en nuestro saber sobre el mundo es que nos relacionamos con él. Si bien Hegel logra mostrar que en el mismo hecho de un saber que se manifiesta, y con el cual nos relacionamos de manera negativa, ya no hay lugar para pensar en una oposición entre el ser y el pensar, para Guzmán ocurre que el dualismo se internaliza en la conciencia. Por un lado, la conciencia siempre va a estar en constante movimiento, negando su saber una y otra vez porque de ninguna manera vamos a estar en una realidad estática. Siendo así, mientras estemos en el mundo, la conciencia va a tener que estar comparando su saber con su objeto y para Guzmán (2016) esto significa que el dualismo se ha internalizado en la conciencia. Sin embargo, que la conciencia haga una distinción entre su *en-sí* y su *ser* para ella de este *en-sí* no es algo reprochable, al contrario, es necesario este dualismo interno debió al constante devenir del mundo, del cual no podemos establecer nada que sea fijo. En últimas, de una manera u otra siempre va a existir una brecha entre nosotros y el mundo, pero la intención no es vernos como opuestos al mundo, sino que nuestra manera de intervenirlo y captarlo es de forma negativa. Pues sin una mínima diferencia de ninguna forma tendríamos conciencia de nosotros mismos, ni del mundo.

Conclusiones

Por supuesto la Introducción, al ser una muestra del proceder de Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, no nos puede mostrar detalladamente ciertos puntos del actuar de la conciencia como si se muestran en el primer capítulo titulado propiamente Conciencia, donde se habla desde la certeza sensible, el saber más inmediato que la conciencia adquiere, pasando por la percepción y el entendimiento, hasta llegar a la razón. Sin embargo, el movimiento dialéctico,

impulsado por la negación determinada que se expone en la introducción, es el corazón de todos estos procesos de la conciencia, y aunque no se profundice, la introducción sigue siendo un apartado de vital importancia y con un contenido bastante enriquecedor para entender lo que es la conciencia en Hegel. No solamente hablamos de una conciencia que es protagonista en el sistema hegeliano, el asunto va más allá por la misma intención de Hegel de querer irrumpir en las concepciones de la realidad manejadas por las filosofías de su época. Por lo que la conciencia será también una concepción mediante la cual Hegel formula una crítica y una contrapropuesta a las filosofías modernas. Por supuesto esto nos lleva a preguntarnos por qué Hegel escoge la conciencia para ocupar este lugar tan importante en su filosofía. Podemos empezar a responder desde la idea que generalmente se tiene de la conciencia como algo que no tiene una presencia física en el mundo pero que subjetivamente está en todo ser humano. Pero entonces ¿cómo unir la conciencia con el mundo físico y así mostrar la unión entre el ser y el pensar? Pues bien, de todas estas preguntas podemos dar cuenta al mirar el desarrollo que ha tenido la conciencia partiendo desde los escritos críticos hasta la *Fenomenología del Espíritu*. En nuestro recorrido hemos visto que el sujeto en la modernidad se veía desligado del mundo y una de las primeras intenciones de Hegel era poner en discusión esta separación. En el momento en que Hegel comenta la teoría kantiana, parte de que en la conciencia debe formarse una identidad y unidad entre las intuiciones y los conceptos para que así se conforme el objeto que estoy tratando de conocer. Dado a que Kant limita nuestro conocimiento nada más al fenómeno, tal identidad idéntica en la conciencia no se da, porque el objeto que conozco solo es una manifestación mas no el objeto en sí. Ahora, tomar la conciencia como ese algo que comúnmente no parece tener incidencia en el mundo físico, pero que capta y produce conocimiento, es en sí un desafío a esa separación entre el ser y el pensar. El hecho de que la conciencia pueda captar el conocimiento como algo que viene del exterior, ya es una muestra de que el mundo no le es totalmente ajeno y que algo en común comparten; para Hegel ese algo es estar bajo el mismo entramado lógico que es el Espíritu o el absoluto. El punto de elegir la conciencia es precisamente mostrar que dos cosas que parecen de una naturaleza distinta, no lo son exactamente. En este caso argumentar que la conciencia no es opuesta al mundo es igual que eliminar la oposición entre el ser y el pensar. Por ello mismo podemos decir que la conciencia hegeliana también encierra en sí ser un concepto crítico en contra de las filosofías positivas.

En efecto, la conciencia es un concepto clave para Hegel con el cual poder formular su sistema, dado a la particularidad de ser vista como algo sin relación con el mundo físico, pero a la vez como aquello que capta el conocimiento y da pie para desarrollar la unión de toda la realidad. Como hemos tratado de mostrar a lo largo de este texto, Hegel fue perfilando la conciencia a través de sus escritos, siempre manteniendo su intención de mostrarla como algo que no se opone al mundo. En los esbozos de Jena veíamos que Hegel no deja espacio para preguntarse por cómo conocemos el mundo o si es posible que lleguemos a conocerlo como es en sí. En los esbozos la conciencia es presentada como un Espíritu concreto y como naturaleza superada que se encuentra siendo parte de lo individual y lo universal al mismo tiempo. Es la encargada de traducir aquel universal positivo que se presenta como exterior a algo negativo para hacerlo cognoscible e interiorizarlo. Precisamente en el hecho de que la conciencia sea un individual que a la vez es parte de lo universal, la evidencia con la que Hegel expresa que no hay nada como una barrera que impida al individuo conocer el mundo o lo universal. Dado a que la conciencia es esa suerte de Espíritu concreto que pertenece a ambos lados y por lo tanto la prueba de que el individuo no está separado de ninguna manera de lo universal, pues todo está bajo una misma totalidad. La conclusión que podemos sacar de la conciencia en los *Esbozos de sistema* de Jena es que el mundo por sí mismo, como un universal positivo, no nos puede decir nada, es un abstracto para nosotros y por eso la conciencia debe traducirlo. Sin embargo, de igual manera la conciencia por sí misma no se puede entender, es decir, no nos podemos explicar fuera del mundo, por ello el trabajo y el lenguaje son potencias de la conciencia con las cuales nos hacemos partícipes del mundo al hacerlo nuestro y a la vez reconociéndonos como parte de él.

En la *Filosofía real* la aparición de la conciencia es un poco más elaborada, dado que la explicación que allí encontramos se da desde el Espíritu y cómo este va intuyendo el ser del objeto y a la vez diferenciándose de este o superándolo. En cierta medida, en la *Filosofía real* podemos ver cómo Hegel abarca la mayoría de los aspectos humanos, partiendo desde lo más básico de nuestra experiencia hasta lo más complejo que es la experiencia plena del mundo en comunidad. Sin embargo, el punto sigue siendo el mismo, estamos siempre ligados con el mundo de tal manera que aquello que por primera vez comenzamos a intuir es ya un saber que se nos presenta tal cual es. Cabe adicionar que este saber se va nutriendo poco a poco a medida que lo pasamos por procesos, como identificarlo como un otro distinto a nosotros o ponerle nombre, en pocas palabras

a medida que conceptualizamos el mundo. De hecho, el sentido de que Hegel haga uso constante de los silogismos y los términos de general e individual, es mostrar de una manera lógica la reconciliación que hay entre lo universal y lo individual. A la par, la conciencia se va formando a medida que nos diferenciamos del otro o lo objetivamos, pero también en la medida en que nos reconocemos en el otro y el otro se reconoce en nosotros. Siendo así, la conciencia solo puede formarse estando en contacto con lo otro, pero a la vez sabiéndose a sí misma.

Ahora, una de las intenciones de Hegel al iniciar la introducción de la *Fenomenología del Espíritu* con el problema del conocimiento es señalar precisamente esa obstinación por oponer el mundo al sujeto. Esta oposición como ya se ha mencionado levanta barreras que impiden entender que somos parte constitutiva de la realidad y que el mundo se nos presenta tal cual es. Muestra de esto es el conocimiento como un saber que se manifiesta sin intermediarios porque está ahí, presto para nosotros, solamente que no somos conscientes de ello y por esta razón Hegel recurre a la conciencia. Vimos que Hegel comienza señalando una conciencia natural que vendría siendo un individuo que posee algún saber. Este punto de partida es importante para ver que, aunque se trate de una conciencia muy básica, siempre somos conciencia y de ninguna manera la conciencia aparece sin más. Por el contrario, sí es posible afirmar que la conciencia despierta de su estado más básico o aletargado (en donde no se pregunta por la verdad de su saber) para comenzar a hacer sus movimientos dialécticos y a cambiar su objeto, esto es lo que llamamos experiencia. Gama comenta que la "experiencia se da porque la conciencia no habita únicamente en el horizonte inmediato de su saber y acción, sino que puede a la vez reflexionar sobre él." (2008, p. 159). Adicionalmente, se puede entender la experiencia de la conciencia como un camino durante el cual se va formando a sí misma; por ello se habla de configuraciones, dado que la conciencia se va moldeando poco a poco hasta llegar al absoluto. En cierta medida, cada vez que la conciencia hace experiencia, es un individuo que se va formando o haciendo experiencia del mundo, pero como la conciencia cree tener un saber sobre el mundo, cuando su saber fracasa, ese mundo o esa realidad que creía tener capturada se derrumba. Si volvemos al punto donde se considera que la realidad es algo opuesto al sujeto, o que es un conjunto de esferas fijas como se pretendida desde la positividad, al entrar la negación determinada que hace la conciencia ese *positum* no se sostiene y la conciencia cambia su saber y su objeto. Esto en otras palabras señala que la conciencia configura su realidad o mejor dicho como individuos nuestra manera de pertenecer al mundo es intervenirlo

cada vez que nuestro saber erróneo sobre él cambia. Por ello Hegel también menciona que la conciencia tiene que llegar al conocimiento de lo que ella es en sí, por lo tanto, llegar al saber absoluto también es llegar a conocernos a nosotros mismos. Solo en este punto, donde la conciencia entiende que ella es la realidad misma, es cuando pasa a ser autoconciencia. Pero dado que la conciencia tiene esa capacidad de reflexionar sobre sí misma cada vez que le surge un objeto, es posible decir que la conciencia es siempre autoconciencia.

Podemos concluir que la conciencia hegeliana en todos sus aspectos nos demuestra que no surge de la nada, ni como concepto, ni en su papel en la filosofía de Hegel. El recorrido que hemos hecho por los escritos de Hegel nos muestra como el autor va perfilando el concepto hasta su formulación última en la *Fenomenología del Espíritu.* Así como en la teoría la conciencia se va formando al pasar de figura en figura hasta alcanzar el saber absoluto y el saber de sí misma. De igual manera pasa con el concepto visto desde afuera, aunque la conciencia en los *Esbozos de sistema* de Jena no es igual a la de la *Filosofía real*, ni a la de la *Fenomenología*, la conciencia en ninguna de sus anteriores versiones es negada, sino que hay elementos que se mantienen, como si en cada formulación nueva se superara la formulación anterior. En cierta forma la conciencia que tenemos en la *Fenomenología* puede ser entendida gracias a sus anteriores formulaciones porque estas le han aportado elementos. Si hacemos el recuento, de la conciencia en los esbozos de Jena se mantiene el no poderse entender alejada del mundo, ni el mundo por sí mismo, cosa que también vemos en la *Filosofía real*, cuando la conciencia se va formando a medida que nos diferenciamos del otro. Estos son elementos que nos ayudan a entender por qué la conciencia en la *Fenomenología* se pierde a sí misma cuando pierde su verdad, pues llegar al saber absoluto es también llegar al conocimiento de lo que ella es en sí misma.

En últimas ¿qué es la conciencia en Hegel? 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. La conciencia es pues, un reflejo del mundo y el mundo un reflejo de la conciencia, porque ninguno de los dos puede definirse sin el otro. Por ello también la conciencia es una respuesta crítica a la modernidad, pues de ninguna manera vamos a poder entender la realidad si nos distanciamos de esta. La conciencia también es experiencia hecha sobre el mundo.

Pero sobre todo la conciencia es reflexión sobre sí misma, sobre su concepto que no para de realizarse hasta no llegar a su anhelada meta que es el saber absoluto. Por último y como queda demostrado a lo largo de este texto, la conciencia es también una excelente guía por la filosofía hegeliana.

Referencias

Descartes, R. (2009). Meditaciones acerca de la filosofía primera. Seguidas de las objeciones y respuestas. Traducción de Jorge Aurelio Díaz. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia

Forero, F. (2019). Filosofía y negatividad, sobre el camino del pensar de Hegel en Jena. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Fink, E. (2014). *Hegel: Interpretaciones fenomenológicas de la «Fenomenología del Espíritu»* (1.ª ed.). Herder Editorial.

Gama, L. (2008). El camino de la experiencia en la Fenomenología del Espíritu. En: Díaz. J. A. y Acosta, M (editores). *La nostalgia de lo absoluto: pensar a Hegel hoy* (p.p. 143-166). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Guzmán, L. (2016). De dualismos y domesticaciones: Davidson, McDowell y Hegel. *Ideas y Valores*, 65 (160), 75-93.

Hegel, G. W. F. (2017). *Fenomenología del Espíritu*. Editorial Fondo de Cultura Económica

Hegel, G. W. F. (1978). *Escritos de Juventud*. Editorial Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G. W. F. (1992). *Creer y saber*. Editorial Norma.

Hegel, G. W. F. (2006). *Filosofía real*. Editorial Fondo de Cultura Económica.

Hoffmann, T. S. (2015). Georg Wilhelm Friedrich Hegel-A Propaedeutic. Brill.

Kant, I. (2009). *Critica de la Razón Pura* (M. Caimi, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

Vásquez, E. (2004). La ciencia según Hegel. Revista Dikaiosyne, 12, 157-172.