

COMENTARIO A LA "INTRODUCCION" DE LA FENOMENOLOGIA DEL ESPIRITU

Fernando Leal A.

1.—EL SABER COMO MANIFESTACION Y COMO NEGACION

La crítica hegeliana de la representación del conocimiento como un instrumento para apoderarse de la verdad de lo absoluto, o como un médium para contemplarla, no se limita a la crítica de los supuestos que convierten tal representación en un saber no-verdadero, en una manifestación vacía de saber. Esta crítica permite, además, poner junto a este saber no-verdadero la *manifestación* de la ciencia frente a la cual aquel saber vacío desaparece. Pero no es en el enfrentamiento de esta primera pareja de contrarios donde comienza el movimiento que ha de llevar la primera aparición de la ciencia al despliegue que constituya la ciencia en su verdad. Es precisamente en la liberación de la apariencia de la ciencia como una manifestación que ahuyenta el no-saber de la crítica epistemológica vacía, que la ciencia en y para sí tiene que volverse para dejar de ser una simple manifestación y constituirse en ciencia libre. Por lo cual es necesario exponer el saber tal y como se manifiesta, mediante una primera, por así decir, reducción fenomenológica que observaría la manifestación del saber en tanto que manifestación, sin referencia al no-saber que la crítica filosófica tradicional del conocimiento, incapaz para la ciencia, opone a tal manifestación.

La exposición del saber que se manifiesta no representa, en cuanto tal, la ciencia libre, el conocimiento de lo que en sí misma es la ciencia. Tal exposición ha de considerarse como un "camino" a lo largo de la "serie de configuraciones", la serie de "estaciones de tránsito" propias de la conciencia natural, tránsito que encarna la lucha por elevarse a la ciencia, a la experiencia completa que conduzca finalmente al conocimiento de lo que en sí misma el alma es (1).

El destino de aquella manifestación de la ciencia (manifestación suficientemente poderosa como para que la crítica vacía de ciencia desaparezca), será el convertirse a su vez en un nuevo no-saber opuesto a un saber real. Será un "saber o saber no real": "saber", en tanto que opuesto al "no saber" de la epistemología crítica tradicional; "saber no real", en tanto que opuesto al "saber real" de la ciencia libre, ciencia que se alcanza una vez recorrida la totalidad de la serie de configuraciones, configuraciones que representan la manifestación parcial de la ciencia en el alma o conciencia natural. En palabras de Hegel:

La conciencia natural se mostrará solamente como concepto del saber o no saber real. Pero, como se considera inmediatamente como el saber real, este camino tiene para ella un significado negativo y lo que es la realización del concepto vale para ella más bien como la pérdida de sí misma, ya que por este camino pierde su verdad (2).

(1) G. W. F. HEGEL. *Fenomenología del Espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1966; p. 54.

(2) Loc. cit.

En consecuencia, la concepción de la manifestación de la ciencia en cuanto manifestación como un saber no-real, obedece a una consideración inmediata de lo que significa cada una de las etapas del tránsito o configuraciones de la conciencia natural, y lo que significa para cada una de estas etapas la realización del recorrido total. El tránsito (*la realización del concepto*) tiene un significado negativo para cada una de las estaciones (manifestaciones parciales de la ciencia). La manifestación parcial de la ciencia, verdad parcial de la conciencia natural, ha de ser destruida por su *concepto*, pues la realización del recorrido en su totalidad significa la negación por superación de todas y cada una de las estaciones. La realización del concepto significa la pérdida de la verdad parcial de la conciencia natural y por ende la pérdida de la propia conciencia natural, en tanto que *inmediatamente*, es decir, conforme a lo momentáneo y parcial de una estación, se consideraba como "saber real", no siéndolo en verdad, en cuanto *concepto no realizado*, puesto que la ciencia libre corresponde a la realización del concepto.

Se explica de este modo que la oposición fundamental no se haya dado entre el no-saber propio de la crítica vacía de verdad y el saber de la manifestación de la ciencia que se opone a tal "desconfianza hacia la ciencia", sino que la oposición dialéctica (es decir, verdaderamente eficaz), ocurra entre el saber no-real de tal manifestación en cuanto concepto no realizado y el saber real que conlleva la plena realización del concepto. El saber real que constituye la realización del concepto del saber que se manifiesta, significa la negación de este saber del cual es concepto, por cuanto este saber del cual es concepto se manifiesta en sí como concepto no realizado, como estación, y no como el tránsito o realización del concepto. Como realización del concepto, el saber real es así saber de un saber no-real; saber como negación, puesto que su realización supone la no-verdad de aquel saber que se consideraba real, encontrándose inmediatamente lejos de la realización del concepto, única verdad real de la ciencia libre.

2.—LA MUERTE DE LA CONCIENCIA NATURAL

Después de haber sometido a dura crítica los supuestos y las características de la epistemología crítica tradicional, la idea de "duda" no podía conservar en Hegel el sentido que tiene para esta epistemología. El camino de la realización del concepto del saber no-real, aparece como el "camino de la duda o, más propiamente, el camino de la desesperación", y la duda es ahora concebida como "la penetración consciente en la no verdad del saber que se manifiesta, para el cual lo más real [reelste] de todo es lo que es en verdad el concepto no realizado" (3). El desarrollo real equivale a la negación de la no-verdad de la serie de configuraciones, que pueden ser otras tantas representaciones, pensamientos y opiniones naturales propias o ajenas, sobre los cuales se ejercita la duda de este "escepticismo consumado" que se proyecta, no inmediatamente sobre tal o cual estadio de la serie, sino sobre "toda la extensión de la conciencia tal como se manifiesta" (4).

Una vez recorrido completamente el camino a lo largo de la serie de configuraciones, se consumará la pérdida de la conciencia de que se ha hablado, pero en la *pura nada* que resulta de la *formación* de la conciencia hacia la ciencia (es decir, hacia la realización del concepto), no ha de verse el resultado de un movimiento puramente negativo. Ver solamente la nada sin ver esta nada como determinante de "aquello de lo que es resultado", constituye el punto de vista unilateral de un saber de la conciencia natural que representa, a su vez, una más entre las estaciones de la serie, es decir, el punto de vista unilateral de un saber no-real. Pero la nada de la conciencia perdida

(3) Loc. cit.

(4) *Ibid.*, p. 55.

considerada como el resultado de la nada de donde proviene (la no-verdad del saber no-real), es el "resultado verdadero" y como tal algo "determinado" que posee un "contenido". No se trata simplemente de una nada final, sino más bien de la "negación determinada" cuya aprehensión significa el paso a una forma nueva y la consumación del proceso.

Es precisamente la *necesidad* de que se cumpla totalmente este proceso lo que obliga a la conciencia a consumir la realización del concepto, realización que equivale, como se verá, a la suya propia. Desde este punto de vista es que Hegel afirma que "la meta se halla tan necesariamente implícita en el saber como la serie que forma el proceso" (5), pero esto significa que la conciencia se encuentra violentada y empujada hacia su propia consumación, hacia su propia pérdida y muerte. Hegel habla de la "angustia" que puede originar en la conciencia un retroceso ante la verdad, y es que la verdad de la conciencia es precisamente el saber que la serie de configuraciones representaba, en cada una de sus etapas, inmediatamente el saber no-real, mientras que tal saber no-real era inmediatamente tenido por el único verdadero y real. Tal angustia y tal posibilidad de un retroceso ante la verdad, obedecerían a la actitud conservadora de la conciencia, que quisiera detenerse en la ilusión de un saber que se manifiesta en forma parcial, y que no representa el verdadero saber real; actitud conservadora en la cual no ha de verse sino la busca del ser para sí, una huida de lo universal que es imposible para la conciencia, a la cual pertenece lo limitado y un empuje trascendental que obliga a sobrepasar todo límite, pues "la conciencia es su concepto", y como tal, sólo podría considerarse en la plenitud de su desarrollo, en lo universal, y no en lo singular, estacionario y específico.

Se encuentran, pues, frente a frente la actitud temerosa, angustiada, desesperada de la conciencia que no quiere perder su ser para sí, su individualidad, y la verdad desplegada de su propio concepto, de su propia ciencia; frente a frente una actitud estacionaria y la necesidad de una violencia que impone el tránsito hacia la meta (lo universal), y por ende la negación de lo parcial, singular, limitado y personal. Se comprende que la ausencia de satisfacción acompañe a la detención en cualquier etapa, dado que la progresión hacia la meta es *incontenible* y necesaria. De nada vale, entre otros inútiles recursos, el replegarse de la conciencia angustiada sobre sí misma, la disolución de los pensamientos bajo la pretensión de un amor crítico a la verdad que no se encuentra sino finalmente en la afirmación de un yo carente de contenido, desde cuyo repliegue se niega la posibilidad de la verdad real, la exacta correspondencia del concepto con el objeto y del objeto con el concepto, es decir, la verdad de la conciencia que, encontrándose a sí misma, encuentra su propia negación y se pierde para sí.

Quizás el término más importante entre los que hasta ahora se han considerado es el de "concepto", que posee en Hegel un sentido completamente dialéctico. Se habla casi siempre de "realización del concepto", y se entiende la formación del "concepto" como un desarrollo y un despliegue, como un tránsito a lo largo de una serie. El saber sólo se detiene en la meta, cuando el saber, reconociéndose a sí mismo, realiza la correspondencia del concepto con el objeto y viceversa. La conciencia no puede encontrarse a sí misma sino en su propio saber completamente desplegado, es decir, en su propio concepto. De aquí la afirmación hegeliana de que "la conciencia es para sí misma su concepto", donde se cumple la exacta correspondencia del concepto y el objeto: el concepto *es* su propio objeto; el objeto *es* su propio concepto. Obsérvese que no se trata ya de una simple "correspondencia", sino de una exacta identificación. En esta identificación la serie de pensamientos, representaciones y opiniones parciales, como otras tantas estaciones que el tránsito en su totalidad niega, constituyen la no-verdad, el concepto no realizado. Y lo que para la conciencia era el saber real inmediato, se convierte en la nada que se determina a sí misma y se ofrece como un

(5) Loc. cit.

resultado verdadero. La verdad de la serie es la nada de cada una de sus partes. El tránsito en su totalidad es la pérdida de la conciencia o saber estacionario. La verdad es una negación que, sin embargo, no constituye un movimiento puramente negativo, en tanto que verdad de la nada determinada en sí misma. Y como la determinación, la limitación de la nada o lo singular, implica la superación de tal límite, por necesidad del empuje trascendente propio de la conciencia, se produce como consecuencia la negación de lo estacionario, específico, parcial y limitado, la muerte de la conciencia natural, individual y singular y la afirmación de la universalidad.

3.—LA VERDAD DEL SABER

Una vez descritos "con carácter previo y en general", el modo en que se dan el proceso de desarrollo y la necesidad de este desarrollo, Hegel habla acerca de la *pauta* que habrá de aplicarse en la "investigación y examen de la realidad del conocimiento" (6), o, más propiamente, en la exposición de esta investigación, exposición que, a su vez, es la presentación del "comportamiento de la *ciencia* hacia el saber tal como se manifiesta", es decir, el comportamiento de la ciencia libre con respecto al no-saber de la conciencia estacionaria. La evidencia de la certeza consistiría en la adecuación de lo que se examina a la pauta aceptada como pauta. No debe extrañar que tal exposición suponga como pauta la "pauta en general", o bien "la ciencia", puesto que hay que considerar de qué exposición e investigación se trata. Tampoco debe extrañar que se produzca una contradicción, si se estima que tal género de pauta, considerada en este momento como la *esencia* o el *en sí*, no puede ser aplicada, ya que evidentemente no es éste el momento de la esencia ni del *en sí*, como dice Hegel (7), en este momento la ciencia "aparece apenas". Tómese al pie de la letra este "aparece", pues en este momento se trata apenas de la manifestación de la ciencia, es decir, del saber de la conciencia, que si bien es un aparecer de la ciencia, constituye como tal una manifestación momentánea y no la ciencia esencialmente, en sí.

De las determinaciones abstractas del saber y la verdad tal como se dan en la conciencia, surgirá una mejor determinación de esta contradicción y su consiguiente eliminación. El análisis que Hegel lleva a cabo al respecto es digno de una detenida consideración, pues, además del saber, se trata en este momento de la verdad, tal como Hegel la concibe. Existe una relación de la conciencia con algo con lo cual se relaciona. La conciencia es capaz de distinguir esto con lo cual se relaciona. Sin embargo, no se trata de una sola determinación, sino de dos: algo que es *para la conciencia misma* (el saber), y algo que se distingue de este ser para otro: el *ser en sí* (la verdad). Pero el *ser en sí* no es determinado como una parte con la cual la conciencia entra en relación de saber, sino como lo referido al saber, distinto de éste en el sentido de que la verdad no es *para otro*, sino *en sí*, y que "se pone, como lo que es, fuera de esta relación" (8). En este momento no se trata de la "esencia" de estas determinaciones, sino de la consideración de tales determinaciones como "inmediatamente se ofrecen" con respecto al saber tal como se manifiesta.

En seguida se comprende la importancia que reviste la determinación de una pauta en la investigación de la realidad del conocimiento y del comportamiento de la ciencia en sí hacia el saber como manifestación. En efecto: si a esta altura de la investigación (situada en el momento del saber como manifestación) se considera el *en sí* de este saber, necesariamente el *en sí* de este saber no sería otro que su "ser *para nosotros*". Teniendo esta investigación el saber por objeto, y como subraya Hegel: *nuestro* objeto, *para nosotros*, su *en sí* no sería otro que su ser para nosotros, y su esencia,

(6) Ibid., p. 56.

(7) Loc. cit.

(8) Ibid., p. 57.

así determinada, no sería *en verdad* su esencia, pues el lado de la verdad está en el en sí, en lo que es, que está puesto, como se vio, fuera de la relación conciencia-saber. Si ahora tratara de determinarse la *esencia* o el en sí de este saber, en este caso, efectivamente, "la esencia o la pauta estaría en nosotros", y no necesariamente lo que es, el ser en sí, la verdad, tendría que reconocer esta pauta. Nuestro saber del saber sería, en todo caso, saber como manifestación.

Podría en un primer momento caerse en el error de pensar que este planteamiento es kantiano, pero si se observa bien, se ve que éste es completamente hegeliano, si se interpreta así: *nuestro* saber de la verdad del saber, será siempre *nuestro* saber, dado que la verdad ha sido puesta del lado del en sí y no en el ser para otro (el saber); pero este lado del en sí no deja de referirse al saber, y es en virtud de esta referencia que se pone a su lado como algo distinto al saber. Ahora bien: ¿no sería esta verdad separada, este lado del en sí, determinado a su vez por la conciencia? ¿No se trataría de un *saber de la verdad* que como tal nos tendría a nosotros como pauta? ¿No se trataría en todo caso del saber de la verdad más bien que de la verdad de la verdad? Desde luego, porque también de esta verdad ha dicho Hegel que tanto la determinación de la verdad como la del saber, han sido tomados "a la manera como inmediatamente se ofrecen, y no cabe duda que se ofrecen como los hemos captado" (9). No se trata, pues, de "lo que sean propiamente estas determinaciones", sino de la "manera como inmediatamente se ofrecen".

¿En todo caso, existiría el reconocimiento a estas alturas de una determinación que corresponda a un ser en sí, de manera absoluta y no para nosotros? No en el caso de este en sí, pues al principio se fijó que se trataba de la verdad y del saber "tal como se dan en la conciencia" (10). Sin embargo, toda duda acerca de una posible resonancia kantiana se desvanece al considerar lo que prosigue, donde se muestra cuál es la pauta de la verdad del saber.

4.—LA CONCIENCIA COMO PAUTA DE LA VERDAD

La clave de la eliminación de aquella contradicción que supone tomar la esencia como pauta y a la vez carecer del conocimiento de esta esencia —puesto que no se ha llegado aún más allá de la manifestación del saber—, está en la propia naturaleza del objeto que se investiga. Además, en el transcurso de la investigación fenomenológica, se cumple la superación de la separación aparente del *en sí* y el *para otro*:

Pero la naturaleza del objeto que investigamos rebasa esta separación o esta apariencia de separación y de presuposición. La conciencia nos da ella su propia pauta, razón por la cual la investigación consiste en comparar la conciencia consigo misma, ya que la distinción que se acaba de hacer recae sobre ella. (11).

Antes de considerar a fondo estas dos importantes cuestiones, interesa señalar que aquellas dos determinaciones —el saber y la verdad—, el momento del *para otro* y el momento del *en sí*, se definen como tales en las siguientes líneas:

Hay en ella (la conciencia) un *para otro*, o bien tiene en ella, en general, la indeterminabilidad del momento del saber; y, al mismo tiempo, este otro no es solamente *para ella*, sino que es también fuera de esta relación, es *en sí*: el momento de la verdad (12).

(9) Loc. cit.

(10) Ibid., p. 56.

(11) Ibid., p. 57.

(12) Loc. cit.

Lo importante es que este *en sí* se convierte en la verdad del saber, por declaración de la conciencia misma y dentro de ella, de manera que el saber de la conciencia es medido por la pauta de la conciencia, que se aplica en la determinación de "lo" que la conciencia declara como verdad del saber. El examen consistirá siempre en la determinación de una correspondencia, en "ver" si el concepto corresponde al objeto o si el objeto corresponde al concepto, lo cual es indiferente, pues depende de que se tenga por "concepto" o por "objeto" a la verdad o al saber (13). Esta afirmación no es tan simple como parece, pues si se la examina a fondo se verá que para el caso resulta indiferente que se trate de una definición, permítase la expresión, "objetivista" —cuando se toma por el *objeto* a la esencia, lo que es, lo en sí, y se toma por el *concepto* al saber, al para otro—, o de una definición "conceptualista" —cuando se toma por el *concepto* a la esencia, lo que es, lo en sí, y se toma por el *objeto* al saber, al para otro—. Y es lógico que para Hegel ambas posturas equivalgan, ya que para él lo esencial resulta que tanto el concepto como el objeto, "el ser para otro y el *ser en sí mismo*, caen de por sí dentro del saber que investigamos" (14), de manera que se determina un *en sí* cuyo objeto o cuyo concepto —según la nomenclatura que se use— y cuyo ser propio se dan en la conciencia. Pero, además, porque según Hegel, por tal razón "no necesitamos aportar pauta alguna ni aplicar en la investigación *nuestros* pensamientos e ideas personales, pues será prescindiendo de ellos como lograremos considerar la cosa tal y como es *en y para sí misma*" (15).

Este "en y para sí misma" equivale a una síntesis, en la cual no hay por un lado un "para otro" y por otro lado un "en sí", no puede existir un "para nosotros" y un "en sí" del cual no podría hablarse sin que dejara de ser para nosotros, evidente contradicción cuya superación y eliminación encuentra Hegel, como se ha visto, en el reconocimiento de la conciencia como su propia pauta y en la determinación de la investigación como una comparación de la conciencia consigo misma, puesto que la distinción entre concepto y objeto recaía en la propia conciencia. Implícitamente, según parece, se perfila la idea de que *nosotros* no somos *la* conciencia, sino *en* la conciencia; de otra manera, ¿cómo explicar la "epojé" hegeliana de *nuestros* pensamientos e ideas personales para llegar a la consideración de "la cosa tal y como es en y para sí misma"? Además, recuérdese que las opiniones naturales propias o ajenas, y nuestras representaciones y pensamientos, forman parte de la no-verdad de la serie de configuraciones que el desarrollo real del concepto nulifica (16).

La afirmación de que tanto el saber como la verdad, el para sí y el en sí, el concepto y el objeto, la pauta y aquello que la pauta mide, se dan en la conciencia, y la anterior afirmación de que "la conciencia es su propio concepto" (17), aclara la importancia que tiene la idea de que la investigación se reduce naturalmente a un examinarse la conciencia a sí misma, investigación en la cual *nuestra* intervención personal resulta superflua y limitada a un "ver" (recuérdese que para Hegel el yo escueto encuentra su satisfacción en el ser para sí, y no en lo universal).

En efecto, la conciencia es, de una parte, conciencia del objeto y, de otra, conciencia de sí misma; conciencia de lo que es para ella lo verdadero y conciencia de su saber de ello (18).

El comentario se enfrenta aquí con un pasaje delicado. No es el caso, si todo se reduce a conciencia, del solipsismo, en el cual se afirma el yo escueto, pues Hegel lo ha rechazado como una huida de lo universal, y en la reiteración de que nosotros

(13) Loc. cit.

(14) Loc. cit.

(15) *Ibid.*, pp. 57-58.

(16) V. parág. N° 2.

(17) *Ibid.*, p. 55. V. parág. N° 2.

(18) *Ibid.*, p. 58.

ni nuestras representaciones, pensamientos ni opiniones contamos en esta investigación, se ve que tal no puede ser la consecuencia. La conciencia viene a ser tres momentos, por lo pronto: a) conciencia del objeto; b) conciencia de sí misma como saber del objeto; c) conciencia de que ambas conciencias son *para ella misma*. Como conciencia del objeto es conciencia de lo verdadero; como conciencia de su saber de ello es conciencia de su verdad; como conciencia de ambas es conciencia de sí misma como pauta, es decir, "*es para ella misma* si su saber del objeto corresponde o no a éste" (19), lo cual representa una verdadera síntesis y una superación de la dualidad concepto-objeto, una superación de la dualidad para otro-en sí, además de la eliminación de la contradicción que suponía tomar como pauta una esencia desconocida.

Hegel se enfrenta inmediatamente con el problema del conocimiento de lo *en sí*, y afirma que es cierto que el objeto "parece" como si fuera tal y como es *para* la conciencia, para su *saber* de él, lo cual presenta la imposibilidad de "mirar" el objeto tal como es *en sí*, de manera que no puede compararse este objeto con su saber de él (20). Pero Hegel encuentra en este saber en general de un objeto, la distinción que se establece en la conciencia misma de lo que es *en sí* y lo que es *para la conciencia*. Diríase que en el reconocimiento de que lo que se conoce no es el *en sí del* objeto, sino el *para la conciencia del* objeto, la conciencia determina no sólo el *para* otro sino también el *en sí*. El examen se basa en esta distinción, dice Hegel, tal y como se presenta. Habla en seguida del resultado de la comparación, es decir del examen de la conciencia sobre sí misma, tomándose a sí misma como pauta, según puede interpretarse sintetizando hasta aquí lo discutido. Si no hay correspondencia entre saber y objeto, la conciencia parece verse obligada a cambiar, no sólo su saber, sino también su objeto, porque este objeto lo era de aquel saber, así como este saber lo era de aquel objeto (21). En el caso de que no haya la correspondencia aludida, el *en sí* no era tal *en sí*, sino *en sí para la conciencia*. Salta aquí la duda de cómo puede salvarse esta situación de la caída en un relativismo, en el cual no existiría criterio para asegurar que cuando se presente una correspondencia entre objeto y saber, no pase de ser una ilusión de la conciencia, por así decir. ¿Cómo, además, puede desajustarse el objeto con respecto al saber correspondiente, siendo como es objeto de este saber, de la misma manera que éste es un saber de tal objeto? Según parece, la tesis hegeliana de la conciencia como pauta, permite salvar también este obstáculo. En efecto: la pauta dirá cuándo hay correspondencia y cuándo no. Sin embargo, Hegel afirma que "el examen no es solamente un examen del saber, sino también de la pauta de éste", y que cuando la conciencia encuentra que no hay correspondencia entre objeto y saber, "la pauta del examen cambia cuando en ésta ya no se mantiene lo que se trataba de medir con ella" (22). De suerte que no puede decirse que en Hegel la conciencia como pauta permanezca constante.

5.—LA TRANSFORMACION DEL EN SI

Aun cuando no se trate, estrictamente hablando, del solipsismo, Hegel no ha salido de la conciencia para afirmar la existencia de un *en sí* que no sea *para la conciencia*. Esto es evidente en el concepto hegeliano de "experiencia", que se define como "Este movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero*"

(19) Loc. cit.

(20) Loc. cit.

(21) "Si, en esta comparación, encontramos que los dos términos no se corresponden, parece como si la conciencia se viese obligada a cambiar su saber, para ponerlo en consonancia con el objeto mismo, ya que el saber presente era, esencialmente, un saber del objeto; con el saber, también el objeto pasa a ser otro, pues el objeto pertenecía esencialmente a este saber". (Loc. cit.).

(22) Loc. cit.

(23). Lo que Hegel subraya es sobremanera importante, porque representa, al parecer, la afirmación de una especie de independencia en la aparición del objeto. ¿Encontrará Hegel en la independencia de este *brotar* del nuevo objeto, la razón del desajuste entre el objeto antiguo y el antiguo saber, y, consiguientemente, de la pauta anteriormente aplicada? Por ahora, interesa antes que nada señalar la índole dinámica del objeto para Hegel. Este devenir del objeto reviste suma importancia, porque en él se funda aquella concepción dialéctica de la experiencia, así como la distinción entre un *en sí* y un *para sí*. En el siguiente párrafo:

La conciencia sabe *algo*, y este objeto es la esencia o el *en sí*; pero éste es también el *en sí* para la conciencia, con lo que aparece la ambigüedad de este algo verdadero. Vemos que la conciencia tiene ahora dos objetos: uno es el primer *en sí*, otro el *ser para ella de este en sí*. El segundo sólo parece ser, por el momento, la reflexión de la conciencia en sí misma, una representación no de un objeto, sino sólo de su saber de aquel primero. Pero, como más arriba hemos puesto de relieve, el primer objeto cambia, deja de ser el *en sí* para convertirse en la conciencia de un objeto que es *en sí* solamente *para ella*, lo que quiere decir, a su vez, que lo verdadero es el *ser para ella de este en sí* y, por tanto, que esto es la *esencia* o su *objeto*. Este nuevo objeto contiene la anulación del primero, es la experiencia hecha sobre él. (24)

se pone de manifiesto que en virtud del cambio, en la anulación que experimenta el primer objeto —que era *en sí* y se ha convertido en *para la conciencia*—, es donde se fundamenta el conocimiento de que lo *en sí* era el ser en sí para la conciencia, y que tal es la esencia o su objeto; pero esta anulación no consiste simplemente en el reconocimiento de ser el primer *en sí* un *en sí para la conciencia*, sino en que esto ha podido reconocerse por la falta de correspondencia entre el primer objeto —*en sí*— y su saber de él, que hace surgir el nuevo objeto verdadero como un nuevo *en sí*, que ya se sabe que es tal verdaderamente en cuanto es *para la conciencia*.

Ahora bien: no se trata de que un objeto nuevo desplace al primer *en sí* mediante una sustitución: se trata de que el primer *en sí* cambia y se transforma en *en sí para la conciencia*, cuya esencia o su objeto es ser tal. Evidentemente, no hay un *en sí* como tal tras de este *en sí*, porque su *esencia* es ser *en sí para la conciencia*.

El ser en sí es a la vez en sí para la conciencia: tal es la ambigüedad señalada por Hegel. Dos objetos aparecían, uno como verdad y otro como saber. En virtud de la falta de correspondencia, la conciencia parece obligada a cambiar su saber, ya que este objeto deja de ser en sí para ser reconocido como en sí para la conciencia, dado que pertenecía evidentemente a aquel saber. Es así como “una nueva verdad” —permítase la expresión—, aparece como *esencia u objeto*: su ser en sí para la conciencia. “Este nuevo objeto —dice Hegel— contiene la anulación del primero, es la experiencia hecha sobre él” (25).

Así pues, en todo este proceso dialéctico de la experiencia, la experiencia aparece como anulación, es decir, como experiencia del desajuste o falta de correspondencia entre el saber y el objeto. Esto parece claro en la explicación que Hegel ofrece de su concepto de experiencia, en relación con la transformación operada en el primer objeto o primer en sí. Además, como se había señalado un poco más arriba, no se trata de que un objeto nuevo desplace al primer en sí sustituyéndolo, sino de un cambio que se opera en este primer en sí, que lo lleva a transformarse en el segundo en sí, o *en sí para la conciencia*:

(23) Loc. cit.

(24) Ibid., pp. 58-59.

(25) Ibid., p. 59.

En efecto la transición del primer objeto y del saber de éste al otro objeto, *aquel* sobre el que se dice que se ha hecho la experiencia, se entiende de tal modo que el saber del primer objeto o el ser para la conciencia del primer en sí debe llegar a ser el segundo objeto. Pues bien, ordinariamente parece, por el contrario, como si la experiencia de la no verdad de nuestro primer concepto se hiciese *en otro* objeto con el que nos encontramos de un modo contingente y puramente externo, de tal manera que, en general, se dé en nosotros solamente la pura aprehensión de lo que es en y para sí. Pero, en aquel punto de vista señalado, el nuevo objeto se revela como algo que ha llegado a ser por medio de una *inversión de la conciencia* misma (26).

Lejos, muy lejos Hegel de una interpretación realista del objeto y de sus relaciones con la conciencia. A lo sumo, podría pensarse en una conciencia que en su movimiento se plegara sucesivamente sobre distintas faces del objeto, descubriendo en cada nueva experiencia que el objeto no era como se había supuesto. Pero esta sería una interpretación forzada de la doctrina hegeliana. Más bien habría que pensar en una conciencia replegándose sobre sí misma, nulificando en cada repliegue el anterior y conservando la nada de éste como una verdad positiva; una especie de cera que al modelarse sobre sí misma sustituyera sus formas sucesivamente, y en la cual la nada de la forma anterior fuera la ausencia que permite el nacimiento de la nueva forma.

6.—LA CIENCIA DE LA EXPERIENCIA DE LA CONCIENCIA

Sin embargo, la anterior consideración acerca del objeto y de la inversión de la conciencia, no tiene que ver para la conciencia, dice Hegel, sino que constituye una elevación de la "serie de experiencias" a "proceso científico", que nosotros hacemos. Para la conciencia, esta consideración representa el encuentro con la no-verdad de un saber no verdadero, hallazgo que se consideró anteriormente en relación con el escepticismo (27). La transformación del *en sí* en *en sí para la conciencia*, no significa la nulificación vacía del *en sí* original, sino la producción necesaria de una nada resultante "de aquello cuyo resultado es, resultado que contendrá, así, lo que el saber anterior encierra de verdadero" (28). El párrafo subsiguiente es importante porque en él se suma, al devenir del *en sí*, a la transformación que se opera en el objeto y lo convierte en ser dinámico, al concepto estudiado de experiencia dialéctica en cuyo proceso se transforman los objetos, la idea de que la *esencia* también cambia, porque, claro está, la esencia es para Hegel lo verdadero en el objeto, y la verdad en la serie de experiencias no aparecía como algo permanente:

Lo cual se presenta aquí del modo siguiente: cuando lo que primeramente aparecía 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 (29).

El proceso de la experiencia en el cual el objeto original se convierte de *en sí* en *en sí para la conciencia*, en un nuevo objeto, origen a su vez de una "nueva figura de la conciencia, para la cual la esencia es ahora algo distinto de lo que era antes", representa para Hegel la "circunstancia que guía en su necesidad a toda la serie de las figuras de la conciencia". Como producto de la necesidad, de esta necesidad que podría quizás calificarse como "la necesidad de la experiencia dialéctica", la serie de

(26) Loc. cit.

(27) V. parág. N° 2.

(28) Ibid., p. 59.

(29) Loc. cit.

figuras de la conciencia, la transformación de los objetos, el nacimiento del nuevo objeto, no es extraño que constituyan para Hegel un proceso que "se ofrece a la conciencia sin que ésta sepa cómo ocurre ello, lo que para nosotros sucede, por así decirlo, a sus espaldas" (30). Este párrafo y el que lo sigue (31) son significativos, porque en ellos se afirma algo así como el nacimiento independiente del objeto por la necesidad dialéctica de su producción, que tal vez pueda interpretarse como la independencia de la inversión de la conciencia por la cual ha llegado a ser el nuevo objeto. ¿Qué es lo que hace brotar el nuevo objeto: un movimiento independiente en el objeto en sí, o un movimiento de la conciencia? La respuesta de Hegel no podría acomodarse a un canon realista. Por una necesidad dialéctica, el antiguo objeto deviene en un ser para la conciencia cuando se produce la falta de correspondencia entre el antiguo saber del objeto y el objeto antiguo, o el desajuste entre la conciencia como pauta y aquello a lo cual se aplica. Hegel no especifica la razón del cambio, de la falta de correspondencia, del desajuste, sino, al parecer, como una inversión de la conciencia que anula el antiguo objeto como *en sí* y lo transforma en *en sí para la conciencia*, lo que da lugar a una nueva figura de la conciencia y a una nueva esencia, la verdadera esencia del en sí, que en todo caso era en sí para la conciencia. Pero si esto es así, hay que concebir a la vez que la conciencia se invierte y produce el nuevo objeto, la nueva figura, la nueva esencia, sin que ella sepa cómo ocurre ello. La razón está en que "la conciencia está inmersa en la experiencia" (32); ¿de dónde, pues, este conocimiento de la necesidad del proceso y de la ignorancia de la conciencia? ¿Dónde está la razón de tal necesidad? Acaso en la producción en tal movimiento de un "momento del ser en sí o ser para nosotros" que se produce como efectivamente *para nosotros*, y no para la conciencia, inmersa como está en el proceso de la experiencia. Hegel elabora aquí una sutil distinción entre lo que es el objeto para la conciencia y lo que es para nosotros: para la conciencia, el objeto es en cuanto objeto, en cuanto contenido; para nosotros, quienes "sólo captamos el lado formal de este contenido o su puro nacimiento . . . es, al mismo tiempo, en cuanto movimiento y en cuanto devenir" (33).

Se produce así, según Hegel, una nueva elevación a conocimiento científico de la serie de configuraciones, por la necesidad que hace de "este camino hacia la ciencia" ciencia a su vez, y, como Hegel la llama: "en cuanto a su contenido, la ciencia de la *experiencia de la conciencia*" (34).

7.—HACIA LA CIENCIA DEL ESPIRITU

A esta altura de la exposición, es seguro que la respuesta "científica" que se ha examinado no parezca exhaustiva y satisfactoria. Por otra parte, el sistema total de la conciencia, los momentos del todo, deben aparecer tal y como son para la conciencia, como figuras de la conciencia en su totalidad y no como momentos abstractos, puros. Es esta experiencia que la conciencia hace sobre sí, esta experiencia de la totalidad de los momentos de la verdad como una totalidad de figuras de la conciencia —recuérdese que el lado formal es captado por nosotros—, lo que conduce a la conciencia "a un punto en que se despojará de su apariencia de llevar en ella algo extraño que es solamente para ella y es como un otro y alcanzará, por consiguiente, el punto en que la manifestación se hace igual a la esencia" (35), lo cual equivale a la superación de la

(30) Ibid., pp. 59-60.

(31) "Se produce, así, en su movimiento, un momento del *ser en sí* o *ser para nosotros*, momento que no está presente para la conciencia que se halla por sí misma inmersa en la experiencia . . ." (Loc. cit.).

(32) Ibid., p. 60.

(33) Loc. cit.

(34) Loc. cit.

(35) Loc. cit.

ignorancia en que la conciencia se hallaba con respecto al nacimiento del nuevo objeto, a la superación de su desconocimiento del movimiento y el devenir del objeto, a la superación de la pura inmersión en el proceso de la experiencia, y a la conquista de la ciencia de la experiencia de la conciencia. Si la "manifestación" ha llegado a igualarse a la "esencia" es porque ahora la esencia es captada como distinta, desde el punto de vista formal, por una ciencia superior. En este punto, la exposición coincide, dice Hegel, con la "auténtica ciencia del Espíritu". La manifestación, que era antes verdad de la conciencia, momento y no totalidad, no-saber, se transforma en una nueva esencia que es ahora "esencia suya", de la conciencia, captada por la propia conciencia; manifestación esencial del nuevo objeto que no se presentará como algo extraño, bajo la ambigüedad de ser sólo para la conciencia y a la vez como un otro, sino como esencia de la conciencia, comprendida bajo la ciencia de la experiencia de la conciencia. Se cumple así la elevación hasta la ciencia de la experiencia de la conciencia, que ya no es pura experiencia, sino *ciencia*, ciencia en la cual se produce la captación de la esencia y no de una manifestación —momento abstracto y puro— inequivalente a la esencia. Así, una vez captada por la conciencia la esencia propia, "la conciencia indicará la naturaleza del saber absoluto mismo", la ciencia del Espíritu, finalidad última de su impulso hacia una existencia verdadera.