

FORMACIÓN (BILDUNG) E ILUSTRACIÓN (AUFKLÄRUNG) EN LA "INTRODUCCIÓN" A LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU DE HEGEL

VIRGILIO COLÓN LEÓN

El concepto de experiencia (*Erfahrung*) que teje la trama de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel,¹ descarga sus intenciones críticas, en gran medida, sobre el concepto y la exposición de los principios de la subjetividad y la autonomía de la conciencia propios del idealismo moderno. El contenido y las intenciones críticas de estos principios convertidos en reclamo civilizatorio, por otra parte, se vierten en aquella consigna ilustrada del "pensar por sí mismo", esgrimida por tantos programas y propuestas educativas y de todo tipo hasta nuestros días. La presencia de esta forma elemental del principio moderno de la subjetividad en el seno de la exposición hegeliana del concepto de experiencia en la "Introducción" a la *Fenomenología del espíritu* del 1807, ofrece, por consiguiente, la oportunidad de considerar aspectos importantes del problema de la *formación* (*Bildung*) de la conciencia crítica, según Hegel.

¹ G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Edición preparada por Hans-Friedrich Wessels y Heinrich Clairmont. Estudio introductorio por Wolfgang Bonsiepen. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988. Esta edición reproduce la edición crítica de G. W. F. Hegel: *Gesammelte Werke*. Vol. 9. Editada por Wolfgang Bonsiepen y Reinhard Heede. Hamburg, 1980. La traducción de las citas al castellano por Virgilio Colón. Otras traducciones consideradas, que tienen como base la edición de Johannes Hoffmeister (Hamburg, Felix Meiner Verlag 1952): Hegel, *Fenomenología del espíritu*. México. Trad. de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra. México: Fondo de Cultura Económica, 1966; Hegel, *Fenomenología del espíritu*. Edición didáctica y traducción del Prólogo y la Introducción por Carlos Días. Madrid/México: Editorial Alhambra, S. A., 1986; *Hegel's, Phenomenology of Spirit*. Trad. de A. V. Miller, sinopsis analítica y prefacio de J. N. Finlay. Oxford: Oxford University Press, 1979.

Tratar este asunto, requeriría en rigor diferenciar la polémica con las filosofías de la subjetividad moderna en el seno de la filosofía hegeliana misma considerando sus interpretaciones de los pensadores modernos que principalmente la nutren, a saber: Descartes, Kant, Fichte y los románticos. En ese sentido, no se puede olvidar que la promesa del joven Hegel de “completar” la exposición del principio moderno de la subjetividad elaborado por aquellas filosofías sólo se cumple con la *Fenomenología del espíritu* en su conjunto. Sin embargo, el “Prólogo” y la “Introducción” de esta obra se convirtieron en textos claves para la comprensión del proyecto filosófico hegeliano en su totalidad. Con todo lo problemáticos y paradójicos que resultan para el propio Hegel los prólogos y las introducciones, ofrece en ellos de cualquier manera claves que exitosamente pueden conducir investigaciones esclarecedoras de su filosofía. De ahí el interés por su reconstrucción y comentario.

I

Parecería no haber valor más alto para el mundo moderno y su ideal de educación que el cultivo de una forma de autoconciencia expresada en fórmulas tales como la de “pensar por sí mismo”, “libertad de pensamiento”, “aplicar el criterio propio”, etc., —metáforas todas ellas del concepto de la autonomía de la conciencia, popularizadas y propagadas a lo largo y lo ancho de una civilización; ideales e ilusiones de una humanidad que, ante todo, cifró su futuro en la *ilustración*, la realización de su intrínseca libertad en la moralidad. Tales serían los términos, por ejemplo, de Kant; pero en nuestros días también de algún académico preocupado por la medida en que la universidad hoy “forma ciudadanos” y “cultiva la humanidad”.² El “pensar por sí mismo” y sus variantes parecerían principios axiomáticos, establecidos como condición y marca de la vida que vale la pena vivirse, la humana, la que se reflexiona a sí misma, y cuyo ejemplo supremo siempre será Sócrates, “héroe del espíritu” por

² “Our campuses educate our citizens. (...) We produce all too many citizens who are like Marley’s ghost, and like Scrooge before we walked out to see what the world around him contained. But we have the opportunity to do better, and now we are beginning to seize that opportunity. That is not ‘political correctness’; that is the cultivation of humanity.” Martha C. Nussbaum: *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Cambridge: Harvard University Press, 1997. pág. 14.

excelencia.³ La Ilustración europea moderna se pensará heredera y cima de una tradición forjada al calor de la ley apolíneo-socrática, principio civilizatorio por excelencia: el “conócete a ti mismo” que se dilucida en el “pensar por sí mismo”, “atrévete a saber” (*sapere aude*) precisamente esto que tú eres “por naturaleza” en la reflexión.

Desde este punto de vista, un texto kantiano propiamente de divulgación como el de *¿Qué es la ilustración?* (1784), es menos circunstancial de lo que a primera vista parece.⁴ La exaltación socrática del sí mismo lo vincula directamente con un texto fundante de la conciencia moderna: *El Discurso del método* (1637) de Descartes, en el que el “pensar por sí mismo” ocupa el primer plano como signo y seña de la crítica.

Descartes inaugura la ilustración filosófica moderna con la diáfana afirmación del principio que la civilización burguesa ha exaltado como el axioma que define su espíritu democrático: “El buen sentido o razón”, “la facultad de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de lo falso”, “es la cosa mejor repartida que está en el mundo”, “es por naturaleza igual en todos los hombres”, ... , “siendo, como es, la única cosa que nos hace hombres y nos distingue de las bestias”.⁵ A Descartes le interesa, de primera intención, dilucidar el principio en su movimiento, es decir, la manera como éste se articula, se muestra en la actividad misma a la que refiere: el acto del juicio. “No basta, ciertamente, tener un buen entendimiento: lo principal es aplicarlo bien.” (ib. p. 2). De esa manera queda consignado *el problema del método en tanto instrumento de la razón* como objeto primordial de la reflexión filosófica. Habrá, pues, un “camino recto” (ib.) que conduzca al entendimiento con certeza a la ciencia. Precisamente, un *método*, el camino (*hodos*) que necesita recorrer el entendimiento para avanzar hacia (*meta*) su objetivo: la verdad.

El problema del método como primordial tarea filosófica, se origina en este texto fundacional de la filosofía moderna a partir del tradicional

³ “Liberal education in our colleges and universities is, and should be, Socratic, committed to the activation of each student’s independent of mind and to the production of a community that can genuinely reason together about a problem, not simply trade claims and counterclaims.” Nussbaum, *op. cit.*, pág. 19.

⁴ Véase este ensayo junto a los de Mendelsohn, Haman, Herder, Schiller, y otros sobre la ilustración, en: *¿Qué es la ilustración?*, trad. de José Romagoza y Agapito Maestre. Madrid: Editorial Tecnos, 1989.

⁵ René Descartes: *Discurso del método*. Edición bilingüe, traducción, estudio preliminar y notas de Risieri Frondizi. Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1990. (reimpresión) pág. 1-2.

conflicto entre la universalidad de la razón y la particularización de ésta, como decir su desviación en la multiplicidad de las "opiniones". El método, el "camino recto" para la razón emerge en el texto ante lo que evidentemente le resulta una incomodidad a Descartes: "la diversidad de nuestras opiniones" (ib.), y la demanda implícita de que aquella unidad originaria ("por naturaleza") de la razón se reafirme en sus expresiones, en sus productos cognoscitivos. El problema de la diversidad en la ciencia será, precisamente, el punto de partida de las reflexiones críticas, con las que Hegel nos presenta su *Fenomenología del espíritu* tanto en su Prólogo como en la Introducción.

La razón tendrá, entonces, que formarse en la práctica de la virtud del camino recto para reencontrarse consigo misma más allá de la diversidad de opiniones. Este proceso de *formación* que conduce en el texto cartesiano a la certeza de sí del *yo pienso*, se da —no se debe olvidar— mediante una autocrítica de los contenidos y las experiencias propias de este particularísimo yo pensante que es René Descartes. La reflexión autobiográfica que tenemos en toda la primera parte del *Discurso del Método* se resume, como era de esperarse, en un acto de depuración del yo que lo habilita ya para lo que tendremos en la cuarta parte: el sí mismo, el yo, como exponente auténtico de aquella razón universal que ha precisado el "camino recto" (el método) y está dispuesta a *aplicar o utilizar* correctamente sus recursos para reafirmarse en esa su universalidad.

La variedad de usos de la razón y la multiplicidad de opiniones obligan a la autoreflexión que forma o educa en el uso correcto. Este uso correcto resulta de la autoafirmación de la razón como yo pensante cuya verdad necesaria y suficiente es su autoconciencia: el yo, el sí mismo se erige en el trono de la razón universal mediante este esfuerzo por alcanzar la ciencia universal verdadera. Descartes al fin y al cabo dice: pensaré por mí mismo ("resuelto a no buscar otra ciencia que la que pudiera hallar en mí mismo", *Discurso*, p. 9) para descubrir y evidenciar que la certeza del yo mismo pensando constituye a una razón universal que está más allá de la "opinión".

En el mencionado texto de Kant, por otra parte, la "salida del ser humano de la minoría de edad, de la que él mismo es culpable"⁶ se expresa con la vocación de algunos de "pensar por sí mismos" reconociendo el

⁶ Kant: *Werkausgabe in 12 Bände*. Wilhelm Weischedel (ed.). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968. XI, pág. 53. (referido en lo que sigue como *Werke*).

racional "valor propio".⁷ Valiente y diligente tiene que ser la voluntad de ilustración, el entendido (*der Gelehrte, der Aufgeklärte*), quien contribuirá a una "época de ilustración" y con ello al proceso mismo de la historia universal en la medida en que sea un digno exponente público de la razón. "¡Sapere aude! Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento, es [...] la consigna de la Ilustración."⁸

Parecería que para Kant, en este texto, todo depende de una heroica voluntad de afirmar la autonomía del pensar; y la educación o formación moral deberá cultivar (*bilden*) sobre todo esta voluntad, la conciencia de la libertad, y más aún, la conciencia de la *idea* de humanidad como la verdad más íntima. Esta voluntad y esta identidad no podrán estar mediadas por vacilaciones de ninguna clase; todo parece depender del firme y consciente propósito que debe caracterizar la fortaleza espiritual propia de un individuo adecuadamente formado "mediante el esfuerzo propio del espíritu".⁹

¿Cómo encontramos a este "libre pensador" en el entramado de la conciencia, según la expone Hegel en su *Fenomenología*? ¿Qué perfil tenemos de esta subjetividad en la Introducción de esta obra? ¿Cómo des-punta la concepción crítica hegeliana en esa exposición?

Los párrafos seis (6), siete (7), y ocho (8) de esta Introducción constituyen el texto objeto de un comentario a continuación. La exégesis busca destilar de este pasaje un planteamiento crítico, una sospecha frente al aparentemente incuestionable valor apodíctico del "pensar por sí mismo": reto supremo para un individuo cuya formación (*Bildung*), cultura (*Kultur*) y compromiso con la ilustración (*Aufklärung*) tienen como propósito alcanzar y correr paralelo a la formación o educación del género humano tal y como este proceso se da en la Historia Universal, el escenario propio del género, según esta concepción que comparte Hegel. En estos párrafos, Hegel se ocupa explícitamente de esta formulación del principio de la autonomía de la conciencia, propia —quizá— del *philosophe* ilustrado cumpliendo con su tarea de educador popular. El problema es el principio transformado en dogma o cliché, y si Hegel, en las oraciones que me propongo comentar, nos obliga a una sospecha que no tiene por qué no ser dolorosa.... Aquí se dilucida un concepto de conciencia crítica, que siempre será también autoconciencia. Aquí se di-

⁷ Kant, *Werke*, XI, 54.

⁸ Ibid., pág. 53.

⁹ "durch eigene Bearbeitung des Geistes", Kant, *Werke*, XI, pag. 54.

lucida incluso un concepto de filosofía, cuya actualidad dependerá, a mi entender, del interés que tengamos en rechazar las reducciones de la filosofía al formalismo que pretende ignorar la fecunda tradición de la crítica como autocrítica de la razón relegando el pensar filosófico a teoría del juicio y/o del argumento.

II

El concepto, en una primera parte de la Introducción (párrafos 1-4), clave por servir de puente entre la reseña de las concepciones criticadas y la que Hegel se propone presentar elaborando el concepto de experiencia, es el de "saber aparente" (*das erscheinende Wissen*, 60, 25).¹⁰ Precisamente con este concepto refiere Hegel, de la misma manera que Descartes en el primer párrafo del *Discurso del Método*, al viejo conflicto entre la ciencia y la opinión, entre el saber absoluto y los saberes particulares y relativos. El programa crítico de Hegel se orienta precisamente contra la necesidad cartesiana de ir a la búsqueda de la certeza en el saber como producto de la aplicación adecuada del instrumento, léase, método adecuado. ¿Cuál es la propuesta de Hegel y qué interés tiene para reflexionar críticamente las condiciones del sujeto que se piensa a sí mismo?

La ciencia *aparece*, irrumpe, se presenta en escena (*tritt auf*), ella misma pertenece al mundo de los fenómenos (*Erscheinung*). Como todo lo que aparece, ella necesariamente se particulariza en estas sus presentaciones fenoménicas (y la redundancia implícita es a propósito). ¿Dónde queda, pues, su validez universal, su carácter de absoluta, su ser *en sí y para sí*? La ciencia es histórica y está condicionada, podría muy bien decir Hegel aquí. Ese es el origen de la discordia, la *aparente* falta de concordancia entre las múltiples apariciones o manifestaciones de la ciencia. Ese es el caldo de cultivo de las polémicas y de todos los intentos por encontrar aquellos criterios, fundamentos, principios o modelos, que sirvan para superar el trauma de la multiplicidad de las ciencias, o mejor dicho, la aparente resistencia por parte del fenómeno mismo ciencia a la unidad.

La unidad de la ciencia, precisamente, es el problema que anima tanto a Hegel como a los blancos de su crítica. Y cuando de la unidad se trata,

¹⁰ La primera cifra indica la página, la segunda la línea, según la edición alemana de Wessels y Clairmont.

se trata necesariamente también de la diferencia. El sistema de la ciencia —y de hecho, *La Fenomenología del espíritu* llevó como título originalmente: *Sistema de la ciencia, Primera parte*— es, a *grosso modo*, la manera como se explica y se expone, si es que se aceptara como posible, tanto la unidad de la multiplicidad de los saberes como las distintas concepciones del saber en cuanto tal. Hegel introducirá una importante variante: el sistema de la ciencia es la manera como se articula en la exposición la unidad de los saberes que compiten entre sí por la verdad; la exposición es la *demonstración* misma de que la oposición base de la polémica es *aparente* y, precisamente de ese su ser aparente emana el contenido de verdad de cada una de las posiciones en pugna. Hegel responde al problema de la fundamentación (*Begründung*) de la ciencia, el problema de su unidad en vista de su validez universal, con su concepto de unidad *especulativa* sinónimo de su peculiar concepto de *exposición* (*Darstellung*), y al servicio de un rechazo del programa mismo de una fundamentación partiendo de principios (*Grundsätze*).

El análisis cuidadoso de los primeros cuatro párrafos de esta Introducción muestra las variantes a las que Hegel se enfrenta, todas ellas caracterizadas por la obsesión fundacionista, cuyo supuesto principal es la posibilidad y la necesidad de una reflexión sobre el conocimiento previa al conocimiento mismo, suponiéndose simultáneamente la diferencia sustancial entre el conocer y lo conocido; una reflexión sobre las posibilidades, las facultades, las condiciones y el *camino* (método) para llegar al conocimiento. En ese pasaje Hegel reseña su posición frente a la filosofía entendida, en primer lugar, como metodología.

En términos de todo lo anterior, lo importante es el planteamiento con el que Hegel da el tránsito a la elaboración propia de la Introducción. Obviando por el momento la ironía, la arrogancia e incluso el tono moralizante de Hegel contra sus adversarios filosóficos, cabe destacar su solución a las interminables polémicas: aceptemos que la ciencia es tal como se presenta, no opongamos a una forma de presentarse la ciencia una aseveración dogmática (*Versicherung*, 60, 14) de que se trata simplemente de eso, de una apariencia (*Erscheinung*) y, por lo tanto, falsa. Tampoco acepta Hegel que se parta de la intuición de la presencia oculta de la ciencia en una incompleta forma de aparecer o presentarse, pues de cualquier manera se estaría refiriendo la ciencia a una forma deficiente de su ser ("*eine schlechte Weise ihres Seins*", 60) antes que a su ser en sí y para sí, su ser absoluto. Por consiguiente, propone Hegel, la solución

es "la exposición del saber aparente" mismo (*die Darstellung des erscheinenden Wissens*, ib.). Eso es la *Fenomenología del espíritu*.

Esta exposición (párrafo 5) no es, bajo ninguna circunstancia, la presentación de las distintas formas o apariencias (apariciones) de la ciencia, sino el "camino" constituido por todas esas formas, más bien configuraciones (*Gestaltungen*) que la conciencia se ve obligada a recorrer, es decir, a *experimentar*, si es que ella (alma, *Seele*, aquí también denominada) quiere llegar a conocer su verdad más íntima, lo que ella es en sí misma (*an sich selbst*). Este conocimiento de sí, por otra parte, —y lo que es fundamental para Hegel— no podrá lograrse si no es mediante la plena experiencia (*vollständige Erfahrung*) de sí misma. De sí misma: por lo tanto, no se trata de una serie de experiencias que un sujeto idéntico en sí mismo *tiene* como el que *obtiene* y acumula conocimientos "llenándose" de ellos; sino de la serie de transformaciones, diferenciaciones que sufre el sujeto mismo, es decir, de la serie de formas en que el sujeto configura en sí mismo su unidad con la diferencia.

Como se ha dicho, este concepto de experiencia es lo decisivo aquí. La experiencia misma es el movimiento mediante el cual quedará demostrado el vínculo necesario entre todas las múltiples formas del saber como constitutivas de una unidad que de por sí es inherente al saber pero cuya verdad o carácter no aparential, es decir, absoluto, sólo es tal en tanto y en cuanto se realiza para y en la conciencia misma. *El proceso mismo de la diferenciación es necesario y constitutivo de esa unidad, que sólo puede ser absoluta como resultado, y no como supuesta, intuida, deseada, o prescrita por principio gnoseológico alguno.*

Es en este punto cuando se evidencia la referencia crítica a cierta representación de la autonomía de la conciencia recogida en la fórmula "libertad de pensamiento" o "pensar por sí mismo", que sirve de norte a la exposición en el *Discurso del Método* y que Kant destacó para contestar la pregunta: ¿qué es la ilustración? Es también la consigna civilizatoria que ha hecho tan caro a Sócrates a lo largo de toda la historia de Occidente. En la Introducción a la *Fenomenología*, Hegel nos eleva esta fórmula al *concepto del escepticismo* como movimiento o *dialéctica* propia de la conciencia fenomenológica misma; y todo ello reflexionando el concepto que teje toda la trama fenomenológica del espíritu, el de experiencia.

III

La conciencia fenomenológica natural (*das natürliche Bewußtsein*) (párrafo 6), aquella conciencia abocada a la *experiencia*, a la que la ciencia *se le presenta* como una multiplicidad en principio irreconciliable de opiniones, y destinada a una búsqueda mediante la sucesiva y efímera identidad con la multiplicidad misma, esa peculiar búsqueda del saber absoluto, vive la contradicción de saberse ella misma el criterio del saber o el saber real así como la negación —dada con la necesidad de la búsqueda— de sí misma, la negación de esta la unidad que ella representa frente a los saberes aparentes. Necesariamente tendrá el camino de la experiencia que se ve impelida inmanentemente a recorrer, es decir, ese su no-ser constitutivo, para ella un significado negativo. La realización de su concepto o verdad, dice Hegel, se le presenta como una "pérdida de sí misma" (61); "por este camino [de la experiencia, V.C.] pierde ella su verdad" (ib.), —debe añadirse, su verdad para sí, pues ese camino es la ruta hacia su verdad en sí. De esta manera, la fuerza motriz de la experiencia, el pathos que impregna a la conciencia que busca conocer es el de la duda (*Zweifel*); precisamente, una duda que la embarga o desesperante (*Verzweiflung*), una duda traducida en antidogmatismo radical: el escepticismo.

Diferencia, entonces Hegel, el tipo de escepticismo que marca el movimiento de la experiencia calificado más adelante como dialéctico (66), denominándolo el "escepticismo que se consume por sí mismo".¹¹ No se trata, por un lado, del juego de dudar como estrategia (¿cartesiana?) para regresar felizmente a la verdad negada. Tampoco se trata de la afanosa intención de no reconocer más autoridad en materia de ciencia que el propio entendimiento, la convicción propia, el sí mismo autónomo en su pensamiento. El camino de la duda y de la desesperación en la duda es

...la visión consciente en la interioridad de la no verdad del saber aparente, para el que lo más real es en verdad más bien el concepto no realizado. Este escepticismo que se consume por sí mismo no es por consiguiente tampoco lo que el grave fervor por la verdad y la ciencia pretende haber hecho y pertrechado para ésta; es decir, en lo que concierne a la ciencia, la *intención (el firme*

¹¹ "der sich vollbringende Skeptizismus". Otra posible traducción: el escepticismo plenamente consecuente; el escepticismo que llega hasta las últimas consecuencias.

propósito)¹² de no rendirse a la autoridad de los pensamientos de otros, sino probar todo por sí mismo y sólo seguir la convicción propia, o mejor aún, producir todo uno mismo y sólo tener por verdadero el acto propio. (61)

Esta conciencia escéptica inconsistente, que no llega hasta las últimas consecuencias, según Hegel, su negatividad, es aquella conciencia que está resuelta a “no buscar otra ciencia que la que pudiera hallar en [sí misma]” (Descartes). Su firme propósito (*Vor-Satz*) estará presidido por el principio (*Grund-Satz*), consigna de la ilustración. ¡*Sapere aude!*

Si la formación moral tiene como objetivo y resultado la constitución de una conciencia orientada sobre todo por el firme propósito cartesiano de razonar y probar (*prüfen*, término que Hegel acentúa) todo por sí misma protegiéndose de no dejarse determinar por la autoridad de los pensamientos de otro, si esta es la actitud “ilustrada” por excelencia, entonces en este pasaje Hegel estaría introduciendo su concepto de experiencia y el concepto mismo de una fenomenología del espíritu como una crítica de esa concepción ilustrada de educación o formación. Se trata del rechazo por parte de Hegel de la crítica como oposición, pues ésta supone una conciencia ya formada o educada en posesión de criterios autónomos para juzgar la ciencia.

Esa forma de escepticismo frente a la ciencia, frente a lo pensado en general, esa afirmación de la libertad de pensamiento y el consecuente rechazo de la autoridad, supone la formación (*Bildung*) como algo ya acabado, dice Hegel, y no como el proceso mismo de la conciencia hasta la ciencia. Ello supone una exterioridad de la conciencia, que de esa manera reclama su independencia (o “mayoría de edad”, como dice Kant), frente a la multiplicidad inherente a la ciencia; de ahí además su vanidad (*Eitelkeit*, 61, 35; 63, 21) de ser ella misma el criterio o la fuente que produce (Fichte) todo saber: el cedazo o el acto (*Tat*) mismo del saber.¹³

El escepticismo que Hegel reclama como verdadero es, por otro lado, aquella negatividad que vincula inmanentemente a la conciencia con **esa su** exterioridad y de esa manera va obligándola a identificarse y reconocerle sucesivamente verdad y, por tanto, falsedad a cada una de las formas que se le presentan como externas. El movimiento no es

¹² *Precepto*, *firme propósito* o propósito consciente son posibilidades de traducción de *Vorsatz*.

¹³ Ciertamente que en la última cláusula de la oración encontramos una referencia velada a Fichte con los términos producir (*produzieren*) y acto (*Tat*).

“meramente negativo” (*bloß negative Bewegung*, 62), acentúa Hegel. El escepticismo índice de la formación de la conciencia como un proceso de autoconocimiento en y desde el seno de la otredad queda aquí conceptualizado como *negación determinada* (*die bestimmte Negation*, 62). La conciencia tiene que recorrer toda la serie de formas o figuras (*Gestaltungen*) que ella misma es transformándose continuamente, para alcanzar la *formación* que corresponda con sus pretensiones originarias de estar a la altura de lo absoluto, de conocer la verdad. Ese recorrido es el camino de la experiencia de la conciencia, es decir, “la elaborada historia de la *formación* de la conciencia misma en su camino hacia la ciencia” (*die ausführliche Geschichte der Bildung des Bewußtseins selbst zur Wissenschaft*, 61).¹⁴ Es, precisamente, esta historia, esta forma de escepticismo, la formación de la conciencia hasta la verdad como unidad en la diferencia, de lo que carece una concepción del “sí mismo” como principio o instancia indeterminada.

Ciertamente, señala Hegel, que atenerse a las convicciones propias “es ya algo más que entregarse a la autoridad” (61), —aquella autoridad, se debe entender, “externa”.¹⁵ Ella condena al individuo al tutelaje o a la minoría de edad (*Mündigkeit*, Kant), cuyos signos son el prejuicio o la determinación externa del juicio. A ella se opone una voluntad de ilustración que se expresa en la convicción propia y el pensar por sí mismo.¹⁶ Pero, dice Hegel, “la inversión del opinar (*Dafürhalten*) basado en la autoridad en un opinar basado en la propia convicción” (ib.) no garantiza que varíe el contenido del opinar ni que la verdad sustituya al error. Es decir, la crítica concebida como oposición a la autoridad y afirmación, por consiguiente, de la llamada independencia de criterio sólo invierte los términos de la relación autoritaria pero no el contenido de la misma, es decir, lo propio de ésta, el carácter externo de la relación entre el sujeto que mide el conocimiento y aquello que *se le presenta* como cono-

¹⁴ En términos de esta “historia de la formación” o la dialéctica fenomenológica de la conciencia se ha visto la diferencia entre las exposiciones, de la autoconciencia, de Fichte, Schelling y Hegel. Véase Wolfgang Bonsiepen: “Phänomenologie des Geistes”, en: *Hegel. Einführung in seine Philosophie*, editado por Otto Pöggeler. Freiburg, München, 1977.

¹⁵ Véase, Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, I. Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt, 1980. Vol. 18, pág. 80.

¹⁶ Se trata también de la figura romántica del *Selbstdenker*; véase al respecto: Otto Pöggeler, *Hegels Kritik der Romantik*. München. Fink Verlag, 1999. Pöggeler cita y comenta este pasaje de la Introducción en su capítulo sobre los hermanos Schlegel, pág. 134.

cimiento. No importa si las opiniones son "mías o ajenas" (62), lo importante es superar la opinión como tal, parece decir Hegel implicando el concepto de verdad que teje toda la *Fenomenología* y que articula todas las exposiciones filosóficas hegelianas: la verdad es la autoconciencia (dada con la exposición) del todo diferenciado en sí mismo, y ésta no podrá ser de otra manera que como resultado del proceso que diferencia al todo en sí mismo articulándolo. La totalidad misma tiene que ser estremecida por la duda (*Verzweiflung*), tanto más el sí mismo, la conciencia que piensa, el pensamiento mismo en todas sus expresiones y todo lo pensado. La conciencia misma tiene que reconocer, que aquello que ella trata de "probar" (*prüfen*) "pensando por sí misma" es ella misma; ella misma está "colmada y afectada" (ib) por el objeto de su criticismo; su "vanidad" (*Eitelkeit*) consiste precisamente en no reconocer (destruir: *eiteln*) este vínculo intrínseco, esta correspondencia entre ella y el objeto de su reflexión. De ahí su incapacidad de ser crítica en ese sentido y desde esa perspectiva que ella pretende, es decir, desde la exterioridad que le ofrece una certeza de estar ella misma ya *educada o formada* para ser la medida del saber. Pero tendrá ella que formarse...; y será un proceso doloroso, en el que tenga que reconocerse en su identidad con la otredad, en la afirmación de la negación como su verdad más íntima.

Estos planteamientos del párrafo seis de esta Introducción aparecen reformulados en el párrafo ocho, acentuándose su interés polémico.

La "formación (*Bildung*) dada a la manera simple de una intención" (61, 25) criticista (*Vorsatz*), nos muestra a la subjetividad, ante todo, fijada, identificada fatalmente con unos de sus momentos. Abstracta es la exposición de la subjetividad, según Hegel, cuando aísla el momento, le desconoce su génesis y lo afirma como estado originario y permanente bajo el que todo se subsume o el que todo lo produce. La crítica de Hegel será la exposición de la génesis de aquel momento que otros presentan o pretenden un principio (*Grundsatz*) dado o indeterminado. Esta "exposición genética" (*die genetische Exposition*)¹⁷ será necesariamente el movimiento de lo dado como resultado y más allá de sí al encuentro con la otredad.

Una introducción es ajena o externa a la exposición genética; en ella se señala, se caracteriza de manera general, y con ella hasta se podrían estar reproduciendo formas destinadas a la crítica. Pero también en ella se puede señalar que esa no es la manera de proceder con lo "no verda-

dero", "que la exposición de la conciencia no verdadera en su no verdad no es un movimiento meramente (*bloß*) negativo" (62, 9-11). Precisamente, ese es uno de los problemas de aquella subjetividad (ilustrada y romántica) que opone su entendimiento como fuerza crítica por excelencia. En tanto simple negatividad, ella se nos presentará como una de tantas figuras que constituirá el reino de los *recuerdos* del espíritu: el escepticismo como figura de la autoconciencia en la antesala de la razón (Cap. IV de la *Fenomenología del espíritu*). Propio de este escepticismo, que no logra alcanzar por sí mismo su máxima expresión o que no lo es hasta las últimas consecuencias,¹⁸ será su parcialidad y su unilateralidad (*einseitige Einsicht, Einseitigkeit*; 62, 11-19). Se trata, por cierto, de un saber (62, 12), cuya esencia es la negación abstracta; es decir, "en el resultado" (62, 16) sólo "la pura nada" (*das reine Nichts*, 62, 17), sin ver que esta nada está *determinada* por aquello de donde procede; ella **es**, en tanto negación, resultado. Decididamente el concepto central de *negación determinada* es el foco filosófico desde el que se ilumina toda la propuesta crítica hegeliana.¹⁹ Es, precisamente, la conciencia de este vínculo genético propia de una negación que se sabe resultado, lo que permite tejer la trama de la exposición como una totalidad articulada por las diferencias, lo que posibilita conocer los momentos en su concatenación (*Zusammenhang*) necesaria. Cada negación será, pues, tránsito (*Übergang*, 62, 29), y el movimiento negativo es recorrido, desarrollo, proceso, camino marcado por la serie de estaciones o figuras.

Si bien este párrafo siete refiere a lo propio del escepticismo como figura fenomenológica específica, un aspecto de su especificidad sí podemos verlo como propio también de aquella subjetividad que opone y fija su entendimiento como criterio y cedazo de la verdad. En principio, ella no reconoce su vínculo genético con el objeto de su crítica; se sabe, ante todo, indeterminada; su carta de identidad es una autonomía en oposición a la heteronomía. La conciencia ilustrada —como debemos denominar al sujeto que se sabe educado, formado para juzgar "por sí mismo"— puede sí y debe, a diferencia del mero escepticismo, asumir una posición en el contexto de las polémicas, tener una posición propia, como diría Kant, hacer uso público de la razón. Ella encarna el escepticismo, a la manera de un Descartes, al servicio de una certeza, la certeza de sí y de todo lo que se edifique sobre la misma. El mero escepticismo

¹⁷ Hegel, *Wissenschaft der Logik*. Hamburg, 1966. Vol. 11, pág. 213.

¹⁸ Es decir, no el que Hegel denomina: "*der sich vollbringende Skepticismus*".
¹⁹ Véase el Prólogo de la *Fenomenología*, párrafo 59; *Ciencia de la lógica I*, 36.

o el escepticismo antiguo, por el contrario, se ve abocado a la negación como a un abismo (*Abgrund*, 62, 25); el vacío y la nada constituyen el círculo del que parece no poder o no querer escapar. La negación de la autoridad por parte de la conciencia educada para la ilustración, por el contrario, viene acompañada de una afirmación: la afirmación de sí. La pregunta sería, según Hegel, en qué medida, para la conciencia misma que niega la autoridad, el vínculo dado con la negación, el movimiento de esa relación con su contrario y, por lo tanto, éste mismo, la constituyen, la definen, dan cuenta de su ser y de su razón de ser. La autoridad constituye al sujeto autónomo, lo habita como sombra producto de *la luz*, del pensar por sí y para sí. La proyección y la presencia de esta sombra la dilucidará Hegel mediante la exposición misma (Cap. VI de la *Fenomenología del espíritu*).

IV

Para Hegel, sin embargo, (párrafo 8) ilustración plena alcanzará la conciencia cuando no se vea ya más impelida ni necesitada “a ir sobre sí más allá de sí misma” (62, 32-33); cuando se encuentre a sí misma en la correspondencia del “concepto con el objeto” y “del objeto con el concepto” (62, 32-35). Es el término de la experiencia como movimiento del espíritu y la entrada en el reino de la ciencia absoluta, la lógica, según el Hegel de la *Fenomenología del espíritu*. Sólo entonces alcanzará, el peculiar deseo de la conciencia, *satisfacción* (*Befriedigung*, 62, 37). Y aquí no es casual la referencia a ese binomio categorial deseo-satisfacción, perteneciente en su sentido terminológico estricto al ámbito de la *vida*, forma o figura *natural* de la autoconciencia (Cap. IV). De hecho, su uso metafórico en este contexto está al servicio de una especificación. La oscura fuerza que no reconoce más verdad que la identidad; la necesidad (o deseo) que hace de la exterioridad su objeto en tanto dependencia inmediata y, por tanto, la predetermina como interioridad, es decir, el impulso que sostiene la vida de la conciencia natural y, por tanto, individual, esta pulsión no es igual al instinto que sostiene al organismo natural individual.

Todo individuo es limitado; el límite define su existencia inmediata; todo individuo vivo está impelido a ir más allá de esos sus límites; la satisfacción de las necesidades es también la quietud resultado del deseo colmado sobre y contra el límite, trascendencia también de la inmediatez. El organismo y “lo que se limita a la vida natural” (62, 37-38) en gene-

ral, se mueve sobre este su límite, colma su deseo, trasciende su existencia inmediata, es decir, vive, de otro y por otro; él, ante todo, depende. De su inmediatez es arrancado (*hinausgerissen*, 62, 40) por otro, no por sí mismo (“*durch sich selbst*”, pp. 62 y 68); más allá de sí mismo, de esta manera arrastrado, encuentra la muerte (63, 1); del individuo sólo queda la identidad abstracta, disuelto en el género (véase p. 124).

Otro es el caso del ser consciente, la conciencia (*Bewußt-sein*). Ella es, por el contrario (“*aber*”, 63, 1), “para sí misma su *concepto*”; lo que implica aquí la capacidad de trascender por sí misma los límites propios de la vida natural, la existencia inmediata; y dado el hecho de que ella misma existe en la inmediatez, es decir, de que ella misma es singular (*Einzel*, 63, 4, naturaleza), se trata de un autotrascenderse. En la conciencia misma reside la fuerza que la niega en su inmediatez vital, natural; esta negación es un acto de sí, por sí y contra sí misma. En este sentido es la conciencia absoluta, infinita, a ella la constituyen tanto los límites como lo que está “más allá” (*Jenseits*, 63, 4), lo que niega el límite. Aún en el sentido más simple de la yuxtaposición (“*neben dem...*”, 63, 6) propia de la intuición espacial se cumple esta unidad.

En otras palabras, la conciencia es “para sí misma su *concepto* (*Begriff*)” (yo=yo). Y aquí vale la pena recordar la etimología y los sentidos ocultos del término alemán *Begriff*. *Begreifen*, *ergreifen*, *angreifen*, todas variaciones de *greifen*: agarrar con la mano, con una herramienta, recurrir a medios efectivos, etc. La conciencia es para sí misma su concepto, nos dice: la conciencia misma, con sus propios medios, es la que se agarra y se arrastra fuera de sí más allá de sí misma; desde sí y por sí se ve la conciencia arrancada de su inmediatez; su verdad, su concepto, su destino no le es en ningún sentido externo, o quizá sólo en apariencia... Se trata de una violencia (*Gewalt*, 63, 7), que ejerce la conciencia sobre sí misma, destinada a echar a perder (*verderben*) toda satisfacción limitada (*beschränkte Befriedigung*, 63, 7). Evidentemente, la conciencia es ella misma la negación de la inocente satisfacción inmediata de las necesidades; ella es la voluntad de negarse a sí misma esta felicidad fácil que proviene de una aparente armonía con la naturaleza al precio de no trascender los límites del simple organismo. Es decir, —y desde la perspectiva simbólica que nos ofrece Kant en su escrito sobre el *Supuesto comienzo de la historia humana*—,²⁰ el paraíso, la existencia espacial, no es la di-

²⁰ Kant, *Werke*, Vol. XI, págs. 85ss. Traducido bajo el título de: *Probable inicio de la historia humana*, en: I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave*

mención propia de la conciencia, sino la historia, el tiempo; y con ello tanto la conciencia de la muerte como la conciencia de la propia identidad divina.²¹

Sin un autoconocimiento pleno, es decir, sólo con el sentimiento de lo que es esta violencia (*bei dem Gefühle dieser Gewalt*, 63, 8), la conciencia querrá ocultar o poner en un segundo plano su "angustia frente a la verdad" (*Angst vor der Wahrheit*, 63, 8) y dar la impresión de que ella incluso ha menguado, pretendiéndose entonces sostener o conservar (*erhalten*) "aquello, cuya pérdida amenaza". La conciencia en su "naturalidad" o inmediatez es lo único que aquí se ve amenazado, sufriendo la correspondiente angustia e intranquilidad; "el camino de la duda" y de la desesperación en la duda se siente como pérdida de sí misma (61, 2), ha dicho Hegel (párrafo 6). La angustia que "la verdad" produce, el carácter negativo de este camino, "la realización del concepto" (61, 2-3), puede aparentar quedar un tanto neutralizada, sobre todo parece que con el propósito de eludir la pérdida.

Son varias las estrategias de esta temerosa y angustiada conciencia tratando de no perderse a sí misma, aferrándose a sí, queriendo obviar la autonegación que emana de sí, su concepto. Son formas de eludirse o disfrazarse frente a sí misma y otros (?); formas propias de esta angustia—también señalada como miedo o terror (*Furcht*)—provocada por la verdad.

Con la caracterización de una de estas formas (líneas 17-29) se completa el perfil, que se ha querido extraer de este texto hegeliano, de una conciencia definida por cierta actitud crítica.

Según lo arriba discutido, toda actitud crítica estará, ciertamente, marcada por el escepticismo. Más aún, según Hegel, el escepticismo es la fuerza motriz del proceso fenomenológico de la conciencia. Pero hay, piensa Hegel también, formas de escepticismo que desembocan en la paralización de este proceso bloqueando el camino de autoconocimiento, que es también el de la autorealización del espíritu. El escepticismo

cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia. Estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo, traducción de Concha Roldán y Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Editorial Tecnos, S. A., 1994.

²¹ De esa manera ella representa el tránsito de la vida indeterminada (*zoe*) a la vida finita (*bios*). Véase: Karl Kerényi, "Vida finita y vida infinita en la lengua griega", introducción a: K. Kerényi, *Dionisos. Raíz de la vida indestructible*. Edición de Magda Kerényi, traducción de Adán Kovacksics. Barcelona, Editorial Herder, S. A., 1998.

anclado en la negación abstracta (no determinada) puede incluso desembocar en su contrario, el dogmatismo. Es lo que se tiene oportunidad de estudiar más detenidamente con el capítulo VI de la *Fenomenología*. La conciencia dogmáticamente escéptica (por más paradójica que pueda resultar esta expresión) se erige como un frío tribunal celoso de una verdad que no reconoce en nada ni a nadie. La única verdad será ella misma como este árido y reseco yo ("*das trockne Ich*", 63, 27), estéril, por tanto, pues enajena una fecundación que sólo la diferencia podría proveerle. Parece, éste, estar abocado a cierto onanismo. Precisamente, su vanidad (y Hegel repite en esta última oración del párrafo ocho especificando el término, *Eitelkeit*) consiste en "una satisfacción, que tendrá que confiarse a sí misma [en su soledad],²² ya que huye de lo general y busca sólo el ser para sí" (63, 27-29). Enigmáticas palabras que habrá que aclarar; pero baste por el momento recordar que lo general, para Hegel, está genéticamente vinculado a lo particular y, por lo tanto, está preñado por éste. Esta pacificación-satisfacción (*Be-friedig-ung*) es la ilusión de estar, al amparo de sí misma, libre de la amenaza que para la conciencia, en última instancia, ella misma representa, pues la negación, la diferencia, la otredad, es su determinación intrínseca.

Ya Hegel señalaba en el párrafo seis la fervorosa actitud (62, 15; 63, 19) tras la que se oculta la vanidad de aquel escepticismo que no era capaz de ser lo suficientemente consecuente como para exponerse él mismo a la prueba de la negación; precisamente lo que le reclama Hegel al criticismo en general en la primera oración del segundo párrafo de esta Introducción: ¿por qué no —estaría muy bien preguntándose Hegel allí— aplicar la misma vara que pretende medir los criterios y fundamentos del conocimiento a la intención misma de medir y probar? ¿Acaso no es ya "el temor a equivocarse" el error mismo? ¿Por qué no desconfiar de esta desconfianza? Se pretende eludir la prueba del sí mismo, es decir, el camino de la experiencia, la *formación* como proceso de la negación inmanente.

Ello significaría reconocer multiplicidad de "verdades" y "otredades" como determinaciones propias, —doloroso camino ineludible como el destino. Ello significaría asumir el contenido (ver Prólogo, p. 44) de lo pensado (el pensamiento en su determinación, *der Gedanke*) como de-

²² Añado esta frase que creo está semánticamente implícita. A este yo se le tendrá que dejar satisfacerse por sí solo; en la satisfacción estará abandonado a sí mismo, solo; *sich selbst überlassen zu sein*, nos indica soledad.

terminación propia, como constituyente del sí mismo. Pero este sí mismo se refugia en "su propio entendimiento" creyendo tranquilizarse, como el que cree encontrar liberación en una vida bucólica, (*an diesem eigenen Verstand sich weidet*, 63, 25). De ahí su vanidad, su única verdad, el yo replegado sobre sí, refugiado en sí, "vacío" porque se sabe como la facultad de liquidar (*eiteln, vereiteln, Eitelkeit*) toda verdad y de disolver todos sus contenidos: los pensamientos mismos en tanto diferenciaciones intrínsecas a ese yo, portadores de contenidos diversificadores y movilizadores. La vanidad de este yo consiste precisamente en diferenciarse de sus pensamientos y contenidos hasta el punto de creerse él mismo en sí mismo más sagaz que todo pensamiento, sea éste propio o ajeno (63, 21-23).

La pereza (*Trägheit*), de la que habla Hegel más arriba en este párrafo (ocho) para caracterizar a esta conciencia que se niega a reconocerse como conciencia, amenaza como estado propio de este yo vacío y baldío. Sin embargo, desde y en sí mismo quedará esa ilusión de paz bucólica perturbada. El pensamiento mismo en su movimiento (*der Gedanke*), se encargará de hacer el "trabajo", obligando al yo por el camino de la *experiencia*, es decir, por el camino del "movimiento dialéctico" (*die dialektische Bewegung*, 66, 22-26), el camino del escepticismo hasta las últimas consecuencias.... Es el camino de la formación propiamente filosófica que corresponde al mundo moderno, según Hegel.

En la *Fenomenología* el momento que inicia este proceso de formación propio de la conciencia moderna es un resultado, es decir, se expone en su génesis. Es cuando la conciencia se sabe a sí misma en este su escepticismo y tiene *la experiencia de la experiencia*, el saber de sí como el "movimiento dialéctico" de la relación sujeto-objeto. Es el momento de la autoconciencia escéptica al nivel del Capítulo IV. Hasta ese momento se trata del proceso de "formación de la conciencia natural", la formación antigua que Hegel diferencia de la moderna:

El que lo representado se convierta en propiedad de la pura autoconciencia, esta elevación a la universalidad en general, es solamente uno de los aspectos y aún no la formación (*Bildung*) plenamente realizada. El tipo de estudio de los tiempos antiguos se distingue del de los tiempos modernos en que aquél era, en rigor, el proceso de formación plena de la conciencia natural. Al probarse de una manera especial en cada detalle de su existencia y filosofando sobre todo lo que acontece, ella se transformaba en una universalidad plenamente activa. Por el contrario, en la época moderna encuentra el individuo la forma abstracta ya preparada; el esfuerzo de captarla y apropiársela es más el

impulso exteriorizador inmediato del interior y la producción fragmentada de lo universal, y no tanto un emerger del mismo de lo concreto y de la multiplicidad de la existencia.²³

Comprender esta diferenciación hegeliana, más allá de los perfiles esbozados en lo anterior, mediante una relectura de la *Fenomenología del espíritu* en su conjunto, permitirá comprender, además, una concepción de la filosofía, la crítica y la educación que responde a reclamos de emancipación propios de un universo histórico que ella también representa.

Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras

²³ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., págs. 26-27, Vorrede (Prólogo), párrafo 33.