

ANÁLISIS CRÍTICO DE LA DIALÉCTICA Y DEL CONOCIMIENTO EN LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU* DE HEGEL

1) *El inicio de la dialéctica del conocimiento en la "certeza sensible"*

El punto de partida esencial, el "*comienzo*" del proceso del conocimiento está constituido por aquello que le es inmediatamente dado a la certeza sensible. Y tal cosa es "*el saber de lo inmediato o de lo que es*", según afirma Hegel al comienzo de la primera sección de la conciencia.¹ Pero este inmediato aparece enseguida como la encarnación de una contradicción dado que, aun cuando en la inmediatez se presenta, por un lado, rico en contenidos y determinaciones, por otro lado, en cambio, la única certeza que nos ofrece es la de ser un simple existente. La certeza sensible, "Lo único que enuncia de lo que sabe es esto: que *es*; y su verdad contiene solamente el *ser* de la cosa".

El primer problema que presenta el texto hegeliano es el de saber de qué modo la certeza sensible es únicamente inmediata y por qué motivo el saber inmediato es solamente saber de lo que es. En un sentido más preciso, este punto de partida reúne los tres presupuestos hegelianos acerca de la función tanto de lo "*sensible*" en general como de la "*abstracción*", la cual nos permite definir la certeza sensible no en la *totalidad* de sus determinaciones, sino más bien *sólo* como ser en general. También es significativa la *contradicción* que surge entre lo que ofrece la certeza sensible, que no logra asegurarnos el objeto en su plenitud sensible (esto es, en la totalidad de sus aspectos o determinaciones), alcanzando a darnos únicamente el puro inmediato o ser que es, y por otra parte, este puro inmediato o existente, el cual sólo parece posible de alcanzar mediante una abstracción que opere sobre las determinaciones a las que la certidumbre sensible está, paradójicamente, anclada de modo inmediato. Pero aún queda sin aclarar el *criterio mediante* el cual lleva a cabo Hegel una *separación* semejante entre la certeza de los contenidos y de las determinaciones y la certeza de lo que es, definida luego como la *única* verdadera.

Pero ¿de qué manera aparece ese primer momento en relación con la conciencia? Así como las determinaciones del objeto no se apresan, específicamente, en la certidumbre sensible, así también la conciencia sólo es puro

¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, 1966. Traducción de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra. De ahora en adelante, salvo notas especiales numeradas, todas las referencias o citas de Hegel corresponden, según los casos, a la primera o a la segunda sección de la *Conciencia*.

yo, que aún no se encuentra en movimiento como fuerza mediadora: la conciencia es un simple *éste* frente a un simple *aquello* (el objeto). Pero ni el yo ni la cosa son objeto de mediaciones: ni el yo es un pensar múltiple y variado, ni la cosa tiene significado de una multiplicidad de determinaciones. El aparecer empírico se desvanece, entonces, en la certidumbre sensible y junto a este desvanecerse frente a una conciencia que sólo apresa el existente genérico, aparece fijado "este puro ser o esta simple inmediatez que constituye la *verdad* de la cosa misma". La relación "sujeto-objeto" aún no se ha precisado.

Hegel, sin embargo, está obligado a reconocer que la *inmediatez* del primer grado de la conciencia desemboca necesariamente en una mediatez: de semejante inmediatez de la certeza sensible surgen, mediatamente, diferencias y mediaciones, de las cuales la principal es la diferencia entre "un *éste* como yo y un *esto* como objeto". Se ha entrado, por consiguiente, en la consideración de la relación "sujeto-objeto", relación que implica la recíproca mediación de un término en el otro. Aquí aparece el primer momento de la dialéctica del conocimiento, el momento en el que se advierte, dice Hegel, que "ni el uno (el *éste* como yo) ni lo otro (el *esto* como objeto) son en la certeza sensible solamente como algo *inmediato*, sino, al mismo tiempo, como algo *mediado*: yo tengo la certeza *por medio* de un otro, que es precisamente la cosa; y ésta, a su vez, es en la certeza, *por medio* de un otro, que es precisamente el yo". Son, por tanto, *inmediatos* porque en la certidumbre sensible el yo es la *inmediata* conciencia o puro *éste* y el objeto aparece como un puro esto (y, desde este aspecto, la consideración en torno a la relación sujeto-objeto es totalmente general, carente de cualquier determinación), pero también están *mediatizados*, porque la certidumbre aparece justo mediante algo diferente a ella misma: la cosa, la cual, luego, se encuentra en la certidumbre sensible mediante algo diferente a ella: el yo.

La hipótesis hegeliana encuentra en este primer texto su primera verificación. La cosa, el objeto, reenvía inmediatamente a la certidumbre sensible y ésta al yo, en un proceso según el cual lo inmediatamente dado sólo es suficiente para revelarse como algo diferente de sí mismo.

No se trata, entendámonos, de que la cosa, lo inmediatamente dado, no cumpla en la dialéctica una *función* precisa, pero el hecho es que una función semejante consiste en *reenviar* continuamente hacia aquello que ulteriormente aparecerá como su propio ser, su verdadera esencia. También es claro el hecho de que esto sucede, como veremos mejor luego, *dialécticamente*, es decir, de una manera tal que se realiza una completa *Aufhebung*, en el sentido de que el *aspecto sensible* de lo inmediatamente dado es *eliminado* y *negado* en tanto que se *afirma* o se conserva el ser (o la esencia) de lo inmediatamente dado, el cual, sin embargo, *no* reside en la cosa, sino que acaba por ser algo *diferente* de ella.

Aparte de otras consideraciones es importante advertir este carácter "transeúnte", inestable, *alegórico* como se lo ha llamado, que desde ahora presentan todas las determinaciones del objeto, de la cosa, y que crea la posibilidad de que el problema del conocimiento pueda plantearse en términos de universalidad justo en la medida en que se eleva o, por así decirlo, se elimina ese particular; también es justo observar, entonces, que Hegel admite la presencia de lo sensible precisamente porque todo el proceso del conocimiento llevará a una continua, progresiva, ulterior, separación y purificación de lo que haya de sensible en el pensamiento, hasta llegar al Saber Absoluto que carece de cualquier alegoría sensible.²

II) *La superación de las "determinaciones" y el avance hacia "la universalidad abstracta"*

Prosiguiendo la lectura, observemos cómo nos impone Hegel un tratamiento que aclara el sentido de la dialéctica de la certeza sensible. Es necesario, nos dice Hegel, "considerar el objeto para ver si es, en realidad, en la certeza sensible misma una esencia *como la que pretende ser*; si este su concepto de ser esencia corresponde al modo como se halla presente en dicha certeza" (subrayado nuestro). En este punto el análisis de Hegel es particularmente importante. Puesto que de lo inmediato (objeto) ya no queda más que el momento de su asunción dialéctica en la certeza sensible, bajo el aspecto general de un *esto*, todo lo que es anterior, o no está *comprendido* en una asunción semejante, todo lo que permanece excluido de ella ha devenido, o mejor aún, se ha *quedado* en una "inmediatez sensible" que lo vuelve

² Se ha insistido, con razón (véase, por ejemplo, Carlo Antoni, *Il Sistema Hegeliano*, Università degli Studi di Roma, Anno Accademico 1950-57, Castellani, p. 51; o también Galvano Della Volpe, *Logica come Scienza Positiva*, D'Anna, Messina Firenze, 1956, p. 45), sobre el paralelo entre esta concepción *negativa y confusa* de lo sensible (intelectualizado) y la concepción leibniziana y, además, sobre la común *diferencia de ambos autores con respecto a Kant*, quien, en cambio, como reconoce Antoni: "Admitiendo la síntesis *a priori*, acto mediante el cual la sensibilidad y el intelecto, *fundamentalmente distintos*, se unían", eliminaba toda *confusión o mezcla* de lo sensible con lo intelectual y reconocía que su unión originaba y garantizaba el conocimiento precisamente en la medida en que se reconocía la *diversidad real* y cualitativa de lo sensible con respecto al intelecto. En tanto que, para Leibniz, sólo existe una diferencia de grado entre conocimiento sensible e intelectual, *es decir*, una diferencia únicamente *lógica* y formal, para Kant, en cambio, tal diferencia no sólo es cualitativa, sino que "se desnaturalizan los conceptos de sensibilidad y de fenómeno —nos dice en la *Critica de la razón pura*— e inutiliza y destruye toda la doctrina del conocimiento, cuando se hace consistir toda nuestra sensibilidad en la representación confusa de las cosas..." Kant, *Critica de la razón pura*, Losada, trad. de José del Perojo, p. 139. Véase también este otro texto muy significativo: "La filosofía leibniz-wolfiana tomó un punto de vista completamente falso en sus investigaciones sobre el origen y la naturaleza de nuestros conocimientos, al considerar como exclusivamente lógica la diferencia entre la sensibilidad y el entendimiento." (Trad. cit., p. 190.) Por lo que toca, por otra parte, a esta faceta de la relación entre Kant y Hegel, véase también Nicolao Merker, *Le origini della Logica Hegeliana*, Feltrinelli, 1961, pp. 245-258.

insignificante con respecto a los fines de la ascensión hacia el conocimiento. Por esta razón la indagación se circunscribe a verificar si la esencia del objeto corresponde al *modo* según el cual éste se encuentra en la certeza sensible.

Pero ¿qué propone entonces Hegel para avanzar en el conocimiento del objeto, esto es, para verificar si la esencia del objeto es justamente la misma que aparece conservada en la certeza sensible?

Si observamos el concepto con atención, parece que la preocupación de Hegel consiste, en el fondo, en demostrar cómo la certeza sensible no puede tomar la esencia del objeto y en lugar de tomar al objeto como "*esto*" lo revela como "*universal*". Por esta razón Hegel nos aclara que a los fines de esta investigación, de esta verificación, "...no debemos pararnos a reflexionar y a meditar sobre lo que en verdad [el objeto] pueda ser, sino considerarlo solamente tal y como la certeza sensible lo tiene en ella".

Aquí es claro que la investigación se ha desplazado, dado que si bien es verdad que el objeto aparece y está en la certeza sensible, no deja también de ser verdad que una verificación con respecto a él *también* debe hacerse sobre él mismo y, por tanto, se impondría ya no el análisis de cómo es sólo en la certeza sensible, sino de cómo es en realidad dentro de la totalidad del proceso que lo ha apresado y lo apresa. Es precisamente, aquí, por tanto, donde el objeto revela esta doble función transeúnte, *reenviando a otra cosa*, equívoca.

La primera la habíamos señalado antes, al observar que lo inmediatamente dado era asumido en la certeza sensible como un *esto* genérico; la segunda aparece ahora si observamos cómo el objeto, conservado en la certeza sensible, acaba por revelárenos nuevamente como algo diferente de sí mismo: lo universal, lo cual acaba por ser lo "*verdadero*" de la certeza sensible.

Tratemos de ver, ahora, cómo se lleva a cabo la *deducción* de lo universal, *de la universalidad abstracta*. Hegel se pregunta: "*qué es el esto*". De una manera muy rápida Hegel nos dice a continuación (sin darnos una motivación explícita) que el esto tiene un *doble* aspecto; que es necesario tomarlo precisamente en este doble aspecto de su ser "*como el ahora, como el aquí*", y veamos —prosigue Hegel— lo que nos muestra la dialéctica de estos términos.

Supongamos que el ahora sea la noche y escribamos esta suposición. Mañana a medio día, si volvemos sobre esa verdad escrita, deberemos reconocer que ya no es verdadera. "El *ahora* mismo se mantiene, sin duda, pero como algo que no es noche; y asimismo se mantiene con respecto al día que ahora es como algo que no es tampoco día o como un algo *negativo* en general." En definitiva lo que se conserva más allá de *las determinaciones* —noche, día, etc.— es el simple, indiferente ahora en general, un no *esto*, al que le es también indiferente el ser esto o aquello, y a eso nosotros lo llamamos, nos dice Hegel, un *universal*; por tanto, el universal es, concluye

Hegel, lo verdadero de la certeza sensible. Lo mismo vale para el aquí. Por ejemplo: *el aquí es el árbol*. Me doy vuelta y esta verdad desaparece convirtiéndose en la opuesta: *el aquí no es un árbol*, sino más bien *una casa*. Al *aquí* "le es indiferente ser casa o árbol", es un "no-esto" en general. Y, de nuevo, el "esto" se revela como universalidad. Se trata de ver bien ahora qué ha quedado de lo inmediatamente dado, del objeto. En un principio, la certeza sensible lo poseía como un existente, como el esto; ahora, en cambio, nos lo revela como una universalidad que ni siquiera puede poseer. Se niegan o se mediatizan todas las *determinaciones específicas* que presentaba lo *sensible*; son recogidas, ahora, bajo la simple forma de la universalidad.

III) Una alusión a la interpretación de Garaudy

Es necesario, ahora, hacer alguna alusión a la interpretación de Garaudy, quien, comentando este pasaje, nos dice "Ainsi la plus simple certitude dépasse déjà le sensible et l'immédiat: elle implique que nous *conservons* l'objet même lorsqu'il n'est plus là, physiquement et immédiatement présent".³ Y continúa afirmando "La certitude n'est plus immédiate mais médiatisée: l'objet entre déjà dans une catégorie universelle: celle des choses qui sont même si elles ne sont pas immédiatement senties" ...; para concluir rigurosamente que "Nous ne pouvons même pas *exprimer* l'être sensible que nous visons *puisque'il est rigoureusement singulier*".⁴ Si observamos bien, advertimos que Garaudy no ha considerado a fondo cómo no es verdad que lo sensible *singular* sea por sí mismo inefable, sino que deviene así sólo cuando la mediación, de la cual es objeto, no recoge las *determinaciones específicas*, y sólo cuando se cree por el contrario, que el objeto pueda "conservarse" a través de *abstracciones indeterminadas* y genéricas, a través de categorías de una universalidad que no es funcional respecto del objeto. Es claro, en suma, que Garaudy, subrayando la exigencia de la mediación de lo sensible singular en universal abstracto, olvida hacer valer, conversamente, el momento de la mediación de lo universal en el particular, momento no menos esencial para el conocimiento en cuanto nos da razón de cómo el universal no puede ser por sí mismo, y cómo, por último, la mediación misma o universal, o pensamiento en general, no es ya, por así decirlo, una cosa u objeto existente por sí misma, sino que, por el contrario, si así se la tomase, se volvería mítica e inefable.⁵

³ Roger Garaudy, *Dieu est mort, Etude sur Hegel*, Presses Universitaires de France, 1962, p. 211.

⁴ *Op. cit.*, pp. 211-212.

⁵ En un principio, por tanto, es posible afirmar, en términos no muy rigurosos, que, según hemos visto hasta ahora, la lectura que hace Garaudy de Hegel se mantiene en un plano de gran generalidad, *sin* apresar críticamente ni siquiera los supuestos más básicos

IV) *La superación de la relación sujeto-objeto y el aparecer de la esencia de la certeza sensible*

Pero ¿qué ha sucedido en ese intercambio mediante el cual la inmediatez de la cosa se nos revela como simple mediación, como universalidad? Aquí el texto de Hegel es ejemplar para comprender el proceso del conocimiento. La relación en la que se encontraba el objeto se ha *invertido*: “El objeto, que debiera ser lo esencial, pasa a ser ahora lo no esencial de la certeza sensible”, dado que ha dejado de ser inmediatamente presente, revelándose, en la mediación, como universalidad; pero, por otra parte (y aquí se configuran plenamente los dos aspectos opuestos del razonamiento, es decir, la contradicción): “. . . pues lo universal en que [el objeto] se ha convertido no es ya tal y como el objeto debiera ser esencial para ella (la certeza sensible). . . justamente porque para ella era sólo un esto”. Hegel continúa diciendo que, precisamente, por este intercambio, se ha *avanzado* hacia el saber, el cual, de un saber que en un comienzo lo era de lo inesencial ha devenido, ahora, un saber de lo esencial, y, a fin de cuentas, el precario conocimiento de la certeza sensible, que aparecía como el más rico, es, si no superado, sí *expulsado* del objeto, “replegado en el yo” y el yo aparece ahora como el que detenta la fuerza de la verdad.⁶

Cuando más hasta aquí podemos advertir la función que podríamos llamar “*negativa*” de la certeza sensible, o sea, la de asegurar el Yo, la de asegurar su presencia *más allá* de los “estos” singulares; en el fondo, la certeza sensible aparece como un momento de la certeza que el yo tiene de sí mismo. Pero desde el punto de vista del conocer, la verdad reside ahora en el yo: “en la inmediatez de mi *vista*, de mi *oído*, etc.” y “la desaparición del

del discurso hegeliano, a tal punto que su ingenuidad a menudo lo obliga a hegelianizar. Por otra parte, el no haber observado que el problema del conocimiento se configura en torno, o para expresarlo mejor, *dentro* de la *dialéctica*, no le permite apresar este aspecto crítico del pensamiento del propio Marx, según el cual debemos justamente reexaminar toda la problemática de la relación *finito-infinito, sensible-ideal* etc.

⁶ A estas alturas y *sin* hacer ningún esfuerzo crítico para demostrarlo Garaudy comenta que “Cette dialectique de la conscience reproduit une dialectique historique: le premier moment, celui de l’affirmation de l’Être par opposition aux apparences, est celui de la philosophie de Parménide proclamant le caractère illusoire du savoir sensible et l’indépendance de l’Être à l’égard de tout savoir” (*ibid.*, p. 212). Aquí habría que exigir que si verdaderamente esta dialéctica de la conciencia reproduce la “*dialéctica histórica*” de un pensamiento que proclamaba el *carácter ilusorio del saber sensible*, esto debe tomarse en serio; y por lo que toca, entonces, a la Certeza Sensible nos resulta difícil no acusar a Hegel, por lo menos (como hace Antoni en *op. cit.*, p. 51), de haber recurrido precisamente a un “juego de prestidigitación, cambiando las cartas sobre la mesa: haciendo pasar por *inmediato lo que ya se presenta como mediación*” (!!!!) y, por tanto, más allá de la puntualización histórica más o menos pertinente, Garaudy parece *no* darse cuenta de que este procedimiento *dialéctico* de Hegel en lo que respecta a lo sensible o a la empírica en general es, para un marxista, si no el núcleo más importante, cuando menos el más significativo.

ahora y el aquí singulares que nosotros suponemos se evita porque yo los tengo”.

Pero el discurso de Hegel se vuelve enseguida mucho más complicado y nos muestra como *ni siquiera* el yo pueda detentar de una manera estable una verdad semejante. En efecto, también el yo está muy pronto obligado a aparecer como *universal* dada la *indiferencia*, que le es implícita y por la cual está implicado, en cuanto a su ver, oír, etc. Apresa *inmediateces* que desaparecen las unas en las otras, y que, al negarse y al mediatizarse recíprocamente revelan una simplicidad universal mediata. Y Hegel concluye diciendo que “la certeza sensible experimenta, pues, que su esencia no está ni en el objeto ni el yo y que la inmediatez no es la inmediatez del uno ni la del otro, pues en ambos lo que supongo es más bien algo inesencial, y el objeto y el yo son lo universal en lo que permanece o *es* aquel ahora y aquí y aquel yo que yo supongo”. La *contradicción implícita en la certeza sensible*, tanto en lo que respecta al objeto como en lo tocante al yo, produce la caducidad de los términos mismos de la relación y, finalmente, es la relación en *cuanto tal* lo que subsiste y aparece como la esencia de la certeza sensible. Los dos términos que componen la relación acaban por mostrar su unilateralidad y la incapacidad, en suma, de subsumirla por sí y en sí misma. La relación está ahora planteada como “la totalidad de la certeza sensible misma, como su *esencia*”, los momentos singulares ya no mantienen su *oposición*, la relación se mantiene en una inmediata igualdad consigo misma. “Así, pues, sólo es la certeza sensible misma en su *totalidad* la que se mantiene en ella como inmediatez, excluyendo así de ella toda la contraposición que en lo anterior se encontraba.”

De manera que, en el momento mismo en que Hegel logra superar la unilateralidad de los dos momentos, cae sin embargo (¡aunque momentáneamente!) en la vaciedad de esta relación que *no* distingue y en la cual, dado que no penetra *diferencia* alguna, también es imposible apresar, mediante oposiciones reales, ulteriores determinaciones concretas.

La concatenación dialéctica del proceso de la certeza sensible termina, entonces, con demostrar que ni el objeto ni el yo puedan ser, *por sí mismos*, los detentores de la Verdad del proceso, que sólo hay conocimiento en la “solución” de esta contradicción. Pero este descubrimiento, que pone en evidencia la universalidad abstracta del objeto y del yo, nulifica la contradicción real misma (entre sujeto y objeto) y acaba por dar pie a la aparición de la “relación” misma en *cuanto tal* (abstracta) que, subsumiéndolos, los supera y a la vez los nulifica en una indiferencia vacía. El momento que, según nosotros, se delineaba como el que podía lograr una cierta coherencia se distingue, en cambio, por la ausencia de las distinciones, *diferencias* y *oposiciones reales* y, por tanto, aparece como el más pobre cognoscitivamente. De esta manera la certeza sensible se nulifica a sí misma precisamente

porque, entre otras cosas, se rechaza a reforzar, en los términos que la componen, sus diferencias, a reforzar las distinciones reales que los objetos tienen *entre ellos* y en la *relación* con el yo. Yo soy un puro intuir la "*relación*" y no las "*diferencias*" en ella presentes; y el propio Hegel lo afirma: "...yo soy puro intuir; yo, para mí, me mantengo en que el ahora es día o en que el aquí es árbol, y no comparo tampoco entre sí el aquí y el ahora, sino que me mantengo en *una relación inmediata*: el ahora es día".

Es interesante ver este comentario de Garaudy: "Nous n'avons pu nous reposer ni dans l'objet ni dans le moi, et nous sommes renvoyés à la *totalité* qui les *inclut* l'un et l'autre, qui n'est plus immédiate de l'un ou de l'autre, mais rapport de l'un à l'autre" (la cursiva es nuestra);⁷ esta *totalidad*, sin embargo, representa un problema. En el sentido, esto es, de que no es claro lo que debe entenderse por esta *totalidad* en la cual se inscribiría la relación. Y si, por una parte, "l'immédiate, de quelque manière qu'elle soit conçue, du côté de l'objet ou du côté du moi, est un préjugé et une illusion";⁸ por otra parte también es verdad que la totalidad que incluye tanto al yo como al objeto se revela igualmente *abstracta* y vacía y también incapaz de resolver *positivamente* la contradicción entre las dos inmediatas. Es necesario, por consiguiente, tomar en serio la conclusión (hegeliana) de Garaudy según la cual "a la prétendue intuition immédiate est substituée une dialectique avec ses médiations";⁹ donde por mediación dialéctica *no* puede entenderse más que la mediación del universal (esto) con el universal (yo). Por consiguiente, *mediación del pensamiento consigo mismo*, perdiéndose así las *diferencias reales* (históricas) que la mediación misma debería haber aprehendido y debería haber expresado.

V) *La mediación dialéctica como mediación hipostasiada*

Es importante y necesario subrayar, sin embargo, que lo sensible específico, singular, *debía* recogerse en la mediación. Pero es verdad que lo que niega la certeza sensible en cuanto tal es el permanecer *anclado a las específicas determinaciones* (mediaciones) o diferencias de lo sensible (de modo tal que si tomamos en serio "este" ahora, el otro, el sucesivo, nos aparece como "no-este" y nos niega, por tanto, la certeza anterior) o, en cambio, es precisamente el haber asumido y mediatizado por vía directa a *lo sensible*

⁷ Garaudy, a partir del hecho de que Hegel se rehusa, por otra parte con razón, a asumir como suficiente *uno* de los términos de la relación, se precipita a *descubrir* el siguiente mérito histórico de Hegel, en el sentido, esto es, de que (sobre este punto) se habría igualmente opuesto a las "deux attitudes qu'il a *toujours* considérées comme deux erreurs symétriques: le dogmatisme de l'être des matérialistes français du xviii^e siècle, et le subjectivisme auquel aboutit l'idéalisme subjectif de Kant ou de Fichte". Sobre esta observación será necesario volver porque, como puede verse, es equívoca.

⁸ Garaudy, *op. cit.*, p. 213.

⁹ Garaudy, *ibid.*, p. 213.

en lo *universal* lo que vuelve contradictoria e imposible la existencia de lo "sensible específico"?

La pregunta, planteada en términos extremadamente sumarios, puede resumirse así: ¿Se trata de la contradicción entre dos "*sensibles*" que se niegan el uno al otro, o se trata de la contradicción entre un "*universal*" y un "*sensible*"? ¿O nos las habemos ya con una contradicción entre dos "universales"?

Nada nos impide creer, como dice Hegel con razón, que la certeza en cuanto tal (es decir en cuanto relación) "...se niega ya a salir de sí cuando llamamos su atención hacia un ahora que es noche o hacia un yo para quien es noche...". Pero esto sucede justamente porque el *choque* de las determinaciones del objeto nos ha mostrado de pronto una universalidad en la cual hemos subsumido y encerrado no tanto al objeto cuanto al yo, y ésta es la razón por la cual, no habiendo querido apresar la relación en cuanto funcional a ellos, sino en cuanto una relación vacía y general consigo misma, poca es la ayuda que pueden darnos el ahora y el aquí, o las determinaciones; por el contrario, precisamente en la medida en que han sido universalizados, la contradicción planteada entre ellos se ha vuelto *insoluble*, a menos de que se salga del ámbito de las determinaciones mismas: que es lo que hace Hegel. Superándola, Hegel salva la contradicción, pero la salva fuera de la relación *concreta* sujeto-objeto, fuera, en suma, de las determinaciones del objeto, la supera no en el esto, sino en el interior de la mediación directa de la cual ha sido objeto (descubrimiento, en suma, en el choque de las diversas determinaciones, la mediación de la relación, la cual, sin embargo, en cuanto tal, tomada por sí misma no puede, nuevamente, afrontar, encarar y resolver las diferencias entre los términos de la contradicción). Todo esto Hegel lo demuestra de un modo extremadamente preciso. El punto de partida es el desdoblamiento del esto, es decir, el *ahora* y el *aquí*.

Sobre estas determinaciones no se basa ningún saber positivo; por el contrario, representan un proceso según el cual las determinaciones se disuelven la una en la otra y con esto se produce una *superación* continua de las determinaciones de las que habíamos partido y estas continuas superaciones permiten que aparezcan aquel *aquí* y aquel *ahora* universal que es una multiplicidad de aqués, como el día es una multiplicidad simple de horas. En este sentido, por tanto, la relación se invierte, y allí donde habríamos podido descubrir, a través de la mediación, objetos sensibles con sus específicas determinaciones, se descubren, en cambio, las determinaciones más generales: en primer lugar el *aquí* y el *ahora* y luego la simplicidad universal del "*ahora*" y "*aquí*" en general. De manera tal que la certeza sensible no es más que el proceso, o para decirlo con un término más violento, el instrumento destinado a revelar la inconsistencia de las determinaciones específicas y a mostrar, también, lo que estaría debajo de ellas: el universal.

El universal, que podía ser *común* a las determinaciones y mediatizarlas en la medida precisamente en que *no* era *ninguna* de ellas, sino *únicamente* mediación racional, al petrificarse y al hipostasiarse, potenciado como *sustrato* de las determinaciones, pierde toda su funcionalidad y se vuelve extraño a la certeza sensible.

Ésta es una de las razones que nos ayudan a comprender el motivo por el cual, según Hegel, la certeza sensible acaba por *no* poseer lo verdadero. En efecto, la verdad que nos revela es lo *universal*, en tanto que ella quería, por el contrario, tomar al "*esto*" (el cual hemos visto, sin embargo, que indefectiblemente revela y reenvía al universal que ella jamás podrá apresar y que, como veremos, será el objeto de la percepción). De este modo, la certeza sensible está obligada a vivir esta tragedia, esta esterilidad implícita en la concepción hegeliana de lo *sensible*, según la cual, apenas se alcanza el objeto, no puede ya apresarse en la *totalidad* de sus determinaciones, sino que éstas, en su contradicción íntima, revelan la universalidad en general.

Por esta razón dirá Hegel, polémicamente, que "la verdad del *esto* sensible para la conciencia debe ser experiencia universal, pero resulta que la experiencia universal es más bien lo contrario".

VI) *El problema del lenguaje en la dialéctica del conocimiento. La crítica de Hamlyn a la "sustantificación" del lenguaje*

Es necesario, además, hacer una observación fundamental. Esto es, es necesario considerar que la relación entre "*sensible y universal*" está ligada y complicada en este contexto con un problema del *lenguaje*, dada la convicción hegeliana de que "nosotros enunciamos lo sensible como un universal". Y además es la razón por la cual Hegel está convencido de que hay una diferencia relevante entre la *representación* y la *enunciación* de lo universal. Y es que en la veracidad del lenguaje —dice Hegel— nosotros refutamos inmediatamente la posibilidad de *representarnos* el esto sensible o el ser en general en tanto que el *lenguaje*, por el contrario, *enuncia lo sensible sólo como universal*.

En una página violenta y polémica contra aquellos que *no* logran dudar del ser de las cosas sensibles (!) y después de haber dicho que ni siquiera a los animales (*sic!*) les está excluida la sabiduría de una duda semejante ("pues no se detienen ante las cosas sensibles como si fuesen cosas en sí, sino que, desesperando de esta realidad y en la plena certeza de su nulidad, se apoderan de ellas sin más y las devoran"), prosigue afirmando que aquellos que creen descubrir la verdad y la certeza "de la existencia de los objetos exteriores" como "cosas reales, absolutamente *singulares, totalmente personales e individuales*", dicen inmediatamente lo contrario de lo que opinan. Y está claramente sobreentendida la polémica contra la teoría *empirista* del

“dato” fijo e individual, inmediatamente afirmable; es menos clara sin embargo, la argumentación lingüística, típica por otra parte de la concepción hegeliana, idealista, del lenguaje entendido no como *instrumento* sino, más bien, como una entidad ontológica. En efecto, dice Hegel que: “si realmente quisieran *decir* este trozo de papel que suponen y esto es lo que quieren decir, esto es imposible, ya que el esto sensible supuesto es *inasequible* al lenguaje, que pertenece a la conciencia, a lo universal en sí.” Por esta razón, el intento de describir o pronunciar la cosa sensible se volvería un absurdo; en efecto, aun cuando yo pretendiera nombrar, escribir *esta* cosa específica, no podría dejar de nombrar, de enunciar, por el contrario, lo universal; Hegel concluye diciendo que aquello que no puede nombrarse “. . . lo que se llama lo inexpressable, no es sino lo no verdadero, lo no racional, lo simplemente supuesto” y supuesto es, como hemos visto, el “esto sensible”, inalcanzable para el lenguaje.

Sobre ello será necesario volver. Por el momento, puede observarse cómo Hegel *infiere* de la universalidad “instrumental”, racional del lenguaje, una pretendida universalidad necesaria de sus propios *contenidos* y cómo Hegel acaba por *hipostasiar* al lenguaje mismo.

Hamlyn ha observado recientemente, y se trata de algo muy importante para aclarar estos problemas, cómo del hecho de que “All thoughts and words which we can use, it is maintained, are general not particular; even our use of such words as *this, here* and *now*, let alone our use of proper names, fails to guarantee particularity, Hegel deduces: that these words—words which were later to be thought of by logical atomists such as Russell as the paradigm cases of expressions used to refer to particulars—are just as general as words like *red*”.¹⁰ En suma, Hegel concluye *erróneamente*: “that if there are no words by means of which we can think of anything which is particular there can be no knowledge of anything particular as such”.¹¹ Además es necesario considerar que si, por otra parte, “in sense-knowledge we appear to have an immediate knowledge of the existence of a particular”, sin embargo, “for the reasons given (*supra*) Hegel takes this to be impossible”. Por consiguiente, Hamlyn concluye afirmando que, en Hegel, “It is the universal, not the particular, of which we have immediate knowledge”.¹²

Aquí es evidente que la dialéctica entre el “*esto sensible*” y “*lo universal*” además de ser objetada por razones estrictamente *metafísicas*, también está complicada por esta cuestión del lenguaje, según la cual palabras como *ahora, aquí, esto*, etc., en cuanto han sido objeto, por así decirlo, de una “*reificación*” o potenciamiento ontológico, que las ha vuelto incapaces de apresar lo

¹⁰ D. W. Hamlyn, *Sensation and Perception*, Routledge and Kegan Paul, London, 1961, p. 141.

¹¹ *Ibid.*, p. 141.

¹² *Ibid.*, p. 141.

particular, se toman como universalidad y *no* como universalidad instrumental, vacía, funcional, sino que por el contrario, han sido *sustanciadas*. La mistificación de la palabra “esto”, por ejemplo, ha sido denunciada por el mismo Hamlyn, quien afirma que la argumentación hegeliana relativa a tales expresiones es insatisfactoria y explica, como “From the fact that we use the word *this* of many things it does not immediately follow that it is a general word. Granted that general words *are* used of many things, and that this is the main reason why they are applied to many things”.¹³ Y es claro que: “The fact that we use the word *this* to refer to a number of different things on different occasions does not show that it is like *red* in its use”.¹⁴ Nos puede ser útil recordar la puntualización histórica según la cual, “Words like *this* were fastened on by Hegelians for the same reason as they were fastened on by their later opponents —e. g. Russell— because they were supposed to be the last ditch in a defense of knowledge of particulars. If these words did not guarantee particularity, what would? But the considerations which make it implausible to treat these words as general words of the same kind as *red* applies equally to all those words we use to refer to particular things, e. g. proper-names”.¹⁵ Se trata, entonces de volver a su lugar y de *reexaminar críticamente también* la concepción hegeliana del lenguaje para restituirle su precisa “*funcionalidad*”, y en este sentido nos parece justa la conclusión de Hamlyn, según la cual “if we have, therefore, the means of referring to particulars, there seems *no remaining objection* to the view we may have knowledge of *particulars* also” (la cursiva es nuestra).¹⁶

VII) *La crítica de Hegel al pensamiento “dogmático”. La inversión hegeliana entre inmediato (sensible) y mediato (razón)*

Continuemos la lectura de la certeza sensible tratando de entender qué *tipo de abstracción* es ésta que se ha llevado a cabo, según la cual, una vez que hemos partido de los contenidos inmediatamente dados, Hegel llega a *hipostasiar la abstracción* misma que ha realizado sobre ellos, llegando así a la constitución de la Universalidad abstracta. Sin duda alguna, este proceso de abstracción ocurre de un modo dialéctico, dinámico, y de ahí que sea necesario reconocer que la Fenomenología implica el carácter ya no categorialmente fijo y unilateral —y en este sentido “*abstracto*” (en el sentido prehegeliano del concepto)—, sino dinámico o, como también se ha dicho, histórico, del desarrollo de los *momentos* del proceso del conocimiento.

La certeza sensible es el primer momento de la experiencia de una conciencia en movimiento, para la cual el advenir al conocimiento es un avance

¹³ *Ibid.*, p. 142.

¹⁴ *Ibid.*, p. 142.

¹⁵ *Ibid.*, p. 143.

¹⁶ *Ibid.*, p. 143.

continuo, repetido a través de múltiples determinaciones. Por consiguiente, es imposible alcanzar el saber *inmediatamente*, ya sea por vía racional o por vía sensible.

El propio Hegel, en efecto, identificaba el pensamiento dogmático en el "creer que lo verdadero consiste en una proposición que es un resultado fijo o que es sabida de un modo inmediato".¹⁷ Y, por otra parte, también está de acuerdo con el hecho de que la relación "sujeto-objeto" debe entenderse como inscrita en una objetividad que no puede dejar de ser la condición misma en la que se desarrolla el conocimiento y, más aún, que el conocimiento *no* puede verificarse más que en la inmanencia que circunscribe el ámbito de semejante *condición*.

Sin embargo, es necesario reconocer que el punto de partida de Hegel, de cuyo despliegue tomará origen esa objetividad (o condición), presupone, para expresarnos *grosso modo*, un inicial *quid pro quo*. En el sentido de que desde el comienzo de la certeza sensible Hegel, por una parte, nos presenta un punto de partida, a saber, lo inmediatamente dado, la sensación, que, sin embargo, sólo es "*la envoltura sensible*" (Marx) de una *objetividad* (condición) ideal y luego, por otra parte, inscribe la relación sujeto-objeto en esta misma *objetividad ideal*. La relación, por tanto, se inscribe en *uno* de los términos de la relación misma, en la objetividad *ideal*, que, por un lado, se presenta (*desdoblándose*), como "*sujeto*" y, por otro, como la "*condición*" u "*objetividad*" en la cual está inscrita la relación sujeto-objeto. De manera que aquello que parece ser el conocimiento inmediato de los datos sensibles se transmuta en conocimiento inmediato de categorías abstractas del objeto en general. Debe observarse que en la medida en que el propio Hegel, en el primer párrafo de la sección dedicada a la certeza sensible, advertía que "debemos mantener la aprehensión (de lo inmediatamente dado) completamente aparte de la concepción", resulta claro, a partir de estas líneas, cómo operan, con plena fuerza, la capacidad abstrayente del pensamiento en un contexto en el cual, sin embargo, se subraya, conversamente, la insuficiencia del objeto, de la objetividad sensible, desarrollándose, en cambio, esa concepción típicamente hegeliana según la cual lo sensible, la sensación o sentimiento¹⁸ no sólo *no* son verdadera *objetividad*, sino que son lo *menos verdadero*, negativos.

Llegados a este punto, es necesario, a fin de aclarar algunos contextos del pensamiento hegeliano que nos explican el significado de los párrafos

¹⁷ Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, trad. cit., Prólogo, p. 28.

¹⁸ A propósito de la distinción entre *sensación* y *sentimiento* "entre los cuales —dice Hegel— el uso lingüístico no hace una neta diferencia", párrafo 402 de la *Enciclopedia* (Ediciones *Libertad*, B. Aires, trad. de E. Ovejero y Maury), se propone esta pequeña distinción en el sentido de que "la sensación da relieve más bien al lado de la pasividad, al dato, esto es, a la inmediatez de la determinación en el sentir; y el sentimiento se refiere, a la vez, más bien aquello que hay en la sensación de nosotros". pp. 281, 282.

de la certeza sensible, ver cómo se entiende la *función mediadora del pensamiento* así como también la que podríamos llamar *función negativa de lo sensible*. Cuando Hegel afirma que el “pensamiento es esencialmente la negación de un existente inmediato”,¹⁹ esto debe entenderse, en primer lugar —y con razón—, en el sentido de que “pensar el mundo empírico significa, por el contrario, esencialmente transformar su forma empírica y cambiarla en algo universal; el pensamiento ejerce a la vez una actividad *negativa* sobre aquel fundamento; la materia percibida, cuando es determinada mediante la universalidad, no subsiste en su primera forma empírica”;²⁰ pero, en segundo lugar, también debe entenderse en el sentido idealista, según el cual de esta manera “es sacado a la luz el *contenido interior* del percepto con la eliminación y *negación* de la envoltura exterior”.²¹ En esta cita es sumamente claro que lo sensible es la envoltura externa de un contenido u *objetividad ideal* o metafísica, la cual funge como sustrato, como sustancia de lo sensible. Y también está claro cómo lo inmediatamente dado a la certeza sensible *no* puede dejar de transmutarse, es decir, de manifestarse de inmediato como universalidad, como categoría del pensamiento. Y, por tanto, el pretendido “mantener la aprehensión completamente aparte de la concepción” debe entenderse sólo a medias, estando ya lo universal, como en el caso *presente*, desde el comienzo (como su esencia) *en lo sensible*.

Por consiguiente, nos parece que puede afirmarse que al ser lo Real la objetividad ideal, el pensamiento, el conocimiento se inicia *esencialmente* a partir de él (de la mediación, de aquello que es, en suma, el punto de llegada) y sólo *accidentalmente* de lo sensible (de lo inmediato, de aquello que es, en suma, el efectivo punto de partida). Ahora también es posible comenzar a comprender, cuando menos en parte, lo que quiere decir Hegel cuando afirma que “lo que importa, pues, en el *estudio de la ciencia* es el asumir el esfuerzo del concepto”²² y lo que significa que “el conocimiento científico, en cambio, exige entregarse a la vida del objeto”²³ y también puede empezar a entenderse —y sobre esto volveremos— que el itinerario de la *Fenomenología del Espíritu* consista en parte justamente en comprobar y rectificar si el *concepto* corresponde al objeto: donde por concepto, dice Hegel, debe entenderse el saber que se tiene de las cosas (en este caso, por ejemplo, el saber de la certeza sensible) y por objeto “la esencia o lo verdadero”.²⁴

¹⁹ *Enciclopedia*, parágrafo 12, p. 21.

²⁰ *Enciclopedia*, parágrafo 50, p. 50.

²¹ *Ibid.*

²² *Fenomenología*, p. 39.

²³ *Fenomenología*, p. 36.

²⁴ *Fenomenología*, p. 57.

VIII) *La mediación dialéctica en la Enciclopedia. La hipóstasis de la razón*

En lo que respecta a la certeza sensible también podemos aclararnos esta compleja función de lo "sensible" y de la "mediación" refiriéndonos a dos brevísimas secciones que se le dedican en la *Enciclopedia*²⁵ (no es éste el momento de aclarar las diferencias, por otra parte no fundamentales, entre el texto de la *Fenomenología* y el de la *Enciclopedia* por lo que toca a la certeza sensible), donde se aclara cómo el pensamiento, mediatizándose a través de "ese rico contenido [que] está constituido por las determinaciones del sentimiento", logra apresar la relación entre el objeto y la conciencia y sirve para asegurar la conciencia inmediata de sí misma, de un modo tal que luego "el yo separa de sí esta materia" dándole al objeto "primeramente la determinación del ser". Así es determinado el objeto (por la conciencia) como algo externo a ella. La exterioridad o alteridad del objeto respecto a la conciencia *no* es un dato fáctico que la conciencia deba reconocer y determinar, *no* es un punto de partida, *sino* un punto de llegada ya desde un comienzo. En efecto, Hegel tiene cuidado de precisar que en la certeza sensible el ser *externo* del objeto está aún limitado y no aparece "como externo en sí mismo o como exterioridad". Por otra parte, es importante advertir cómo una vez que devienen, en la certeza sensible, las determinaciones de la conciencia el fundamento hipostasiado del proceso del conocimiento, sólo en el ámbito de la percepción, y sólo allí, será posible el conocimiento del objeto bajo la forma de lo universal.²⁶ "La conciencia —nos dice Hegel refiriéndose de manera muy clara a la percepción— que ha ido más allá de la sensibilidad, quiere *tomar* el objeto de su verdad, no como meramente inmediato, sino como mediato, reflejado en sí y universal."

Aun cuando fuera posible, aunque sólo fuese provisionalmente, llevar a cabo una reflexión en torno a estos primeros resultados de la lectura, debemos reconocer, sin más, que lo sensible, lo inmediatamente dado, es valioso para el conocimiento *sólo* en la medida en que es recogido y unificado, determinado por el pensamiento (en la medida, en suma, en que es entendido con exclusión-negación de todo lo que no "es"). También es verdad, sin embargo, que esta negación-exclusión (en el pensamiento) es *sólo* racional, es decir, no es una cosa (real-material), una sustancia o sustrato, y *sólo* es real en el sentido particularísimo de que ella vive en tanto está *ligada* a lo sensible. Si, por el contrario, se considerara o se afirmara la existencia sus-

²⁵ *Enciclopedia*, párrafos 418 y 419, p. 298.

²⁶ Por lo que respecta a este punto importante relativo a la dialéctica entre "sensible" y "universal" (sobre la cual, por otra parte, será importante que volvamos), véase: Galvano della Volpe, *Logica come scienza positiva*, especialmente los capítulos II y IV. Véase, además, Lucio Colletti en su ensayo "La Dialettica scientifica e la teoria del valore", prólogo a la *Dialettica dell'astratto e del concreto nel Capitale di Marx*, de Evald Il'enkov, Feltrinelli, 1961. Véase sobre todo la sección II.

tancial (como sustancia) de la razón o universalidad en cuanto tal, existente por sí misma (olvidando que esta condición suya de ser "*uni-versa*" es decir, de ser "*comunidad racional*" o pensamiento de las múltiples determinaciones lo es precisamente en tanto que es *funcional*), la razón caería en el sinsentido de no poder conocer o mediatizar más que a sí misma y nada fuera de sí misma.

Por tanto, no es concebible un conocimiento que no recoja a través de mediaciones y abstracciones los diferentes datos inmediatamente dados en lo sensible; hecho éste que implica, precisamente, un proceso dialéctico de negación y conservación de lo empírico en instancias ulteriores de pensamiento. Pero también es verdad que, no obstante que estos resultados aparecen como universales, esta universalidad, sin embargo, *permanecerá* siempre anclada a una precisa *funcionalidad* con respecto a los diferentes datos, con respecto a lo sensible, lo particular, y la relación entre particular y universal es una relación dialéctica que *no* puede únicamente inscribirse en el ámbito del pensamiento sino que lo trasciende.

A pesar de que Hegel parte del "esto" sensible, no se plantea el problema del conocimiento como asunción de lo sensible en la instancia superior del razonamiento —manteniendo la funcionalidad entre ambos—, sino que, como hemos visto, *hipostasía* lo universal de una manera no funcional, volviéndolo así míticamente autónomo.²⁷

Sobre estos puntos se centran también otros problemas diferentes que vuelven sumamente difícil la interpretación del texto hegeliano. Sin embargo, en lo tocante a la certeza sensible es posible afirmar, por lo ya visto, que el paso del "esto" al universal es un paso típicamente metafísico-idealista; y lo es en diversos niveles —de una manera tal que la configuración misma del proceso que constituye y produce esta primera conclusión hegeliana sobre el conocimiento se nos aparece con toda claridad como significativa en extremo.

En efecto, si nosotros observamos con atención vemos que en el momento mismo en que lo inmediatamente dado no le produce a Hegel certeza o verdad alguna fuera del *esto*, ya se ha operado la primera "*abstracción indeterminada*", o metafísica, que luego le sirve a Hegel para realizar esa otra

²⁷ Hablar de "*universal*" se vuelve así un contrasentido grave. 1) O el universal lo es sólo respecto de un particular sensible que la razón convierte precisamente en "universo", en cuyo caso, entonces, el universal *no* es una cosa, un ente existente por sí mismo y, por consiguiente, su racionalidad es, por decirlo así, metodológica, esto es, totalmente "*funcional*" al objeto como lo es la *no* universalidad de lo sensible. 2) O, en cambio, se absolutiza el universal y es afirmado como *ente real*, evaporándose entonces, lo sensible y volviéndose semejante universalidad completamente mítica, dado que la dialéctica (entre "sensible no sensible" es *meramente ideal*, es decir (de) en el pensamiento. Lo cual, además, nos llevaría a sostener, para resolver *in extremis* esta contradicción, la *metafísica* de un pensamiento o filosofía que afirme *ya sea* la infinitud de lo sensible, *ya sea* la infinitud sustancializada de lo universal.

abstracción, es decir, para iniciar el movimiento de la dialéctica del *esto* y de lo *universal*, y, en suma, para llegar a este último.²⁸

Por todas las razones analizadas, porque ya en las primeras páginas de la Certeza Sensible se ocultan los presupuestos de la problemática hegeliana del conocimiento, cuyos desarrollos posteriores se resienten todos del *condicionamiento* de este punto de partida, por esto, justamente, hemos decidido realizar nuestra investigación sobre este texto fundamental. Por otra parte, en el curso de la investigación también será necesario aclarar todos aquellos diferentes presupuestos hegelianos acerca del alma sensible, la sensación, la percepción, etc.; aclarar, en suma, lo que podría definirse como la problemática empírica o los *presupuestos empíricos* de la metafísica hegeliana.

IX) *Ámbito "fenomenológico" y ámbito "lógico-ontológico". La interpretación de Hyppolite*

Nos interesa ahora introducir una reflexión que puede guiarnos en la interpretación de estas páginas hegelianas. Es decir, la comprensión del problema de la certeza sensible y del conocimiento en general parece exigir la distinción o cuando menos una comprensión precisa de los *dos planos* que Hegel "confunde" y mezcla indiferentemente.

Esto es, el plano de la descripción o análisis *fenomenológico* del conocimiento en los diferentes momentos específicos de su realización, y el que podríamos llamar, sin demasiado rigor, el plano del análisis o tratamiento *lógico-ontológico* del conocimiento.

La intromisión continua del plano lógico-ontológico y categorial en el plano fenomenológico y, viceversa, la intromisión de los contenidos fenomenológicos en el plano lógico-ontológico, producen la ambigüedad del análisis hegeliano. Esta "ambigüedad-identidad" entre los dos planos nos explica no sólo el esfuerzo para llevar a cabo lo que algunos exégetas de la *Fenomenología* han dominado "la intromisión de lo concreto, del contenido dentro del concepto", sino también aquel otro aspecto del pensamiento hegeliano

²⁸ No es gratuito, por tanto, afirmar que el *puro esto* del que parte Hegel es un punto de partida dogmático, una *hipóstasis*. Dogmático no por casualidad, porque para Hegel, lo sabemos, el punto de partida *también* es un punto de llegada y se da por supuesto que las cosas sensibles están, primero, inmediatamente subsumidas bajo la forma general del *esto* y después bajo la del *universal*, precisamente porque lo sensible vela, oculta, en su inmediatez misma, aquel universal que la mediación revelará más tarde en su plenitud. Esta subsunción es explicable, en parte, porque se realiza ya no a través de la *conservación* o mediación de lo *sensible en el universal*, sino más bien a través de un proceso en el que sólo se conserva la *esencia* de lo sensible (es decir, lo ideal) y *no* lo sensible mismo que, en cuanto accidental, está obligado a reconocer "su" ser en *otro*, diferente de sí mismo. Se cumple, en suma, una inversión de la relación misma y lo sensible aparece como manifestación o envoltura del *criterio racional mismo*, el cual debería, en cambio, mediatizarlo y conservarlo, acogiéndolo precisamente bajo criterios universales, unificantes, conceptualizantes.

según el cual por una parte cualquier contenido concreto *no* es más que contenido lógico-ontológico que, sin embargo, está continuamente implicado y entremetido en un contexto *concreto* que el análisis fenomenológico debería revelarnos.²⁹ En realidad, lo que en estas primeras secciones de la *Fenomenología del Espíritu* parece ser la angustiada odisea de una conciencia *natural*, finita, inmersa, por decirlo así, en el condicionamiento material, empírico, pero dispuesta de todas maneras a conquistar lentamente la ciencia, se revela bien pronto como la rápida y prepotente conquista del infinito y de la *Metafísica del Absoluto*, al grado de que nos parece muy difícil creer que Hegel, en la *Fenomenología*, se haya limitado al tratamiento meramente fenomenológico.

Y, en todo caso, nos parece muy arriesgado sostener, en este aspecto, la tesis de Hyppolite, según la cual habría *separación* entre el plano fenomenológico y el plano ontológico y que "*La phénoménologie décrit l'itinéraire de la conscience finie, c'est-à-dire de la conscience humaine, pour dépasser cette différence (es decir, la diferencia entre sujeto y objeto) dont elle est partie*"³⁰ (la cursiva es nuestra), y que en suma, la fenomenología "*comme son nom l'indique, ne considère que l'aspect phénoménal de la conscience, décrit le dépassement historique de cette conscience malheureuse*" (*ibid.*, la cursiva es nuestra). En tanto que es importante advertir la diferencia "sujeto-objeto", de la cual debe partir esta conciencia humana para superarla, hemos ya visto cómo en la *Certeza Sensible* dicha diferencia se configuraba bajo el signo de la universalidad indistinta y, sin embargo, típicamente lógico-ontológico; y cómo, por otra parte, la *Fenomenología* describe el aspecto "feno-

²⁹ En este sentido nos parece pertinente la observación de Garaudy según la cual: "Il n'y a pas rupture (en la *Fenomenología*) entre le phénomène et l'Être, mais au contraire continuité: le phénomène n'est qu'un aspect et un moment de l'Être, la phénoménologie qu'un aspect et un moment du système". (*Op. cit.*, p. 204.)

³⁰ Jean Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, Librairie Marcel Rivière et Cie, París, 1955, p. 190. Es oportuno hacer otra observación acerca de la compleja cuestión de la relación entre immanencia y trascendencia en Hegel. Dice Hyppolite que "La Philosophie hégélienne est le refus de toute transcendance, l'essai d'une philosophie rigoureuse qui prétend rester dans l'immanence et n'en pas sortir. Il n'y a pas d'autre monde, il n'y pas de chose en soi, il n'y a pas de transcendance, et pourtant la pensée humaine finie n'est pas condamnée a rester prisonnière de sa finitude, elle se dépasse elle-même, et ce qu'elle révèle ou manifeste c'est l'Être même". (*Op. cit.*, p. 137.) Aquí es importante advertir, aunque sea en forma general: 1) que en la filosofía hegeliana el rechazo de cualquier trascendencia debe entenderse en el sentido según el cual la trascendencia es el mundo, lo abstracto es lo concreto, el pensamiento es la realidad; 2) que la "finitud" a la que, en Hegel, está obligado el pensamiento humano (como lo hemos subrayado con nuestra cursiva en el texto citado), es sin embargo artificial, dado que, según vimos en la *Certeza Sensible*, el pensamiento se revela como teniendo una *sustancia propia* que rompe los límites y se vuelve *infinita*; y, sin embargo, afirmar la condición de prisionero del pensamiento humano, como sería *prisionero*. (!) (en el caso de la certeza sensible lo era de la presión de lo inmediatamente dado) cada vez que aparece en lo *infinito*, significa, en cambio, afirmar que no sólo en resumidas cuentas es prisionero de sí mismo, sino que acaba por serlo de lo Absoluto. La revaloración o valoración "*humanista-finita*" del pensamiento en Hegel se enfrenta, como en este pasaje, a dificultades serias.

menológico" de la conciencia en la medida en que, como también se ha visto, es la *exposición* de un proceso mucho más profundo, el proceso del Espíritu Absoluto.

Por esta razón, cuando Hyppolite nos dice que la *Fenomenología* y la *Lógica* son, una y otra, el Todo de la Filosofía hegeliana, pero que son dos aspectos separados, es necesario entender bien que no puede haber diversidad *más que* en el sentido del progresivo desplegarse de una *única* y esencial reflexión hegeliana. El propio Hyppolite está obligado a reconocer cómo la *Lógica* hegeliana acaba por ser la justificación de la *Fenomenología* y de cómo, en suma, la lógica hegeliana "sera donc bien la dialectique de ces essences dévoilée à travers l'expérience".³¹

Aquí es importante comprender que el manifestarse de la lógica dialéctica en la experiencia es precisamente el fundamento profundo hacia el que se dirigía, según hemos visto, la investigación hegeliana, en el tratamiento, por ejemplo, de la certeza sensible. Volviendo al tema anterior, parece, por tanto, que la existencia de los dos planos (fenomenológico y ontológico) no sólo implica una *continuidad metafísica* o una disolución indiferente del uno en el otro, sino, además, que una confusión semejante acaba por parecer injustificada.

Por otra parte, nada nos permitiría, en contra de Hegel, asumir la actitud, que poco nos beneficiaría por lo demás, del *realista crítico* que pretende atenerse a la mera descripción fenomenológica. Afirmar la mera fenomenicidad del conocimiento significa, por otra parte, haber decretado un dualismo según el cual lo que aparece en el análisis fenomenológico exige, y, por lo demás, está condicionado por un análisis sobre la *Idea* misma del conocimiento, de la cual el análisis nos daría los casos *ejemplares* de sus diversas actualizaciones.³²

La problematicidad o indeterminación del objeto, que el análisis fenomenológico (si quiere limitarse a ser únicamente un análisis fenomenológico) no puede mediatizar o determinar sino, más bien, *sólo* describir (si bien mediante una especial síntesis suya), deberá ser siempre, sin embargo, definida y determinada; y lo será en una instancia que *no* podrá dejar de contener los vicios y las incertidumbres implícitas en el dualismo que se ha introducido entre *estructuras del proceso fenomenológico del conocimiento y estructuras del conocimiento en cuanto tal y en general*. De este modo, el proceso del conocimiento será considerado dentro de una amplia perspectiva en la cual cualquier caso actual reenvía a otro ulterior y, por último, a una esfera en la que el análisis fenomenológico del cual habíamos confiadamente partido

³¹ *Ibid.*, p. 195.

³² Por lo que respecta a este dualismo y también por lo que toca a sus implicaciones, véanse las ponderadas observaciones de Antonio Banfi, *Principi di una teoria della ragione*, Milán, Parenti, 1960. Sobre todo la parte II y de modo particular las secciones III y IV del capítulo V.

sólo vale como ejemplo de una actualidad que es continuamente retomada en los momentos ulteriores del pensamiento, y la fenomenología, con sus diferentes contenidos histórico-empíricos, acabaría por ser alterada, como ocurre en Hegel, por una lógica y por una visión que, en último término, es metafísica. Por lo demás, es precisamente esta conciencia hegeliana del peso y el alcance metafísico del análisis fenomenológico lo que ha vuelto problemática (si no imposible) la superación de Hegel desde un punto de vista empírico, pero es también la indicación capital para centrar el análisis y la crítica del problema del conocimiento en Hegel; por otra parte está por verse, en lo que toca precisamente a la comprensión de esta continua confusión de los dos planos, si posteriormente no se imponga un rechazo de *ambos* en la medida en que la aceptación del uno implica la asunción también del otro.

X) *El paso dialéctico de la "certeza sensible" a la "percepción"*

Sigamos la lectura del texto pasando, ahora, al análisis de la Percepción y observemos la manera en que Hegel nos presenta el Concepto Simple de la cosa. Tratemos de precisar los momentos de su génesis, los cuales se revelarán como esenciales para comprender cómo prosigue la dialéctica del conocimiento. Habíamos visto que el *esto* aparecía puesto como un "no-esto" y, en el fondo, como superado, como una nada determinada y, en suma, como una nada de contenido. Sin embargo, la "*abstracción indeterminada*" parece operar aquí con la máxima potencia o, para expresarnos mejor, desemboca en la más aguda y típica de las conclusiones. En efecto, afirma Hegel a continuación, por este motivo "sigue presente aquí lo sensible mismo". Pero ¿cómo podría estarlo, de qué *modo* si lo sensible no era de hecho más que la *totalidad* de sus determinaciones, es decir, singularidad determinada y, sin embargo, basada en múltiples mediaciones, relaciones con los otros sensibles, y, en *cambio*, ahora, lo sensible se revela bajo la forma de universal hipotasiado?

La coherencia del discurso hegeliano es precisa y la transvaloración *metafísica* de lo "*sensible*" es evidente. En efecto, afirma Hegel, lo sensible *no está* presente "...como debiera serlo en la certeza inmediata, como lo singular supuesto, sino como universal o como lo que se determinará como *propiedad*". He aquí, pues, que lo universal ha *suplantado* su misma dialéctica con lo sensible, he aquí que se ha vuelto el objeto en persona, el sustrato real, y he aquí también que estamos frente a una nueva verificación de aquellas ideas que, por otra parte, estaban implícitas en todo el análisis de la certeza sensible. También encontramos la indicación que nos permite hacer una observación paralela: es decir, nos parece que lo sensible, en cuanto a lo que es posible deducir del texto, no es llevado a la esencialidad del

concepto a través de la mediación de sus particulares y *espectficas* (sensibles) determinaciones, sino mediante la asunción a-crítica de la determinación más *general* que pasa, hipostáticamente, a funcionar como determinación específica. Y puede notarse, entonces, que ahora es el "género", lo universal (el pensamiento o *abstracto*) lo que se revela como *concreto*, esto es, como lo que asume el papel de real-objeto, lo que concretamente queda, en suma, de aquel contenido determinado que era lo "sensible"; y también es verdad, entonces, que aquello que era particular o específico, el sustrato dado en el ser sensible, se ha *desvanecido* a su vez en la transvaloración metafísica que lo ha condenado a una mera función de envoltura, alegoría (Marx) o "ejemplo" de la idea.³³

XI) *La crítica hegeliana al "saber inmediato" y a la "tercera posición del pensamiento"*

En términos generales, pero refiriéndonos específicamente a la certeza sensible, es necesario agregar las siguientes consideraciones. Es decir, es necesario tener presente y señalar con atención que esta exigencia hegeliana de considerar lo sensible como algo "accidental", estructuralmente incapaz de verdad, incapaz de *contribuir igualmente* y con el mismo peso que el de la razón a la fundamentación de la ciencia, a menudo se encuentra mezclada, en forma compleja, con otra exigencia, igualmente fundamental en Hegel; exigencia, esta última, que se revela en sus diferentes *críticas a lo inmediato y a la inmediatez*.

Se trata, en suma, de la relación entre *inmediatez y sensibilidad*; relación problemática que constituye uno de los temas más importantes y más típicos de la filosofía hegeliana y esto no sólo en lo que respecta al conocimiento. A menudo, la polémica de Hegel en contra del "*saber inmediato*" y en contra de la "inmediatez" en general —de la cual pueden encontrarse ejemplos importantes en el análisis de la Tercera posición del pensamiento llevado a cabo en la *Enciclopedia*—, se *confunde* y se *enmascara* con la polémica *en contra de lo sensible y de la sensibilidad en general*.

Tomemos, por ejemplo, el tercer párrafo de la sección 76 de la *Enciclopedia*: "Por lo que se refiere a la *conciencia inmediata* de la existencia de las cosas *externas*, esto no quiere decir otra cosa sino que se tiene la *conciencia sensible*. Pero el tenerla es el más ínfimo de los conocimientos. Lo que por el contrario importa es conocer que este saber inmediato del *ser* de las cosas externas, es ilusión y error; que en lo sensible como tal no hay verdad segura; que el ser de estas cosas exteriores es más bien algo de acci-

³³ Para esto, véase Galvano della Volpe, *op. cit.*, capítulo II. Cfr. también Lucio Colletti, "Il marxismo ed Hegel", introducción a los *Quaderni filosofici* de Lenin. Feltrinelli, 1958, pp. XXI a XXV.

dental, de pasajero, una *apariciencia*; que son esencialmente cosas que tienen una existencia *separable* de su *concepto y esencia*" (la mayoría de las veces la cursiva es nuestra).

A propósito de esto es necesario hacer de inmediato algunas consideraciones.

1) Dado, precisamente, el contexto polémico en contra de Jacobi y en contra de la Tercera posición del pensamiento en general, que considera el saber inmediato como *conocimiento*, tiene toda la razón el intento hegeliano tendiente a demostrar que si queremos hablar de conocimiento es necesario observar que *en él* debe estar presente y desarrollada la *mediación* que se realiza respecto de un inmediato (sensible) con el fin de determinarlo. Ésta debería ser la razón por la cual "el saber inmediato de las cosas externas es ilusión y error" y lo será cada vez que se caiga en el absurdo, en la *contradicción in término* de creer que un contenido de conocimiento, un conocimiento, pudiera no estar sujeto a la mediación, es decir, pudiera ser inmediatez, indeterminación.

2) Pero a partir del contexto del párrafo 76 parecerá, en cambio, que la ilusión y el error existen no porque lo sensible *es inmediato* (es decir, porque el problema lo constituye la conciencia *inmediata*), sino, más bien, por el hecho de que existe justamente lo sensible (es decir, porque el problema lo constituye la conciencia *sensible* o conciencia de lo sensible). Y precisamente este negarle a lo "sensible" su *función*, en una concepción según la cual "el sentimiento, la sensación, no es lo más excelente y lo más verdadero, sino lo más insignificante y lo *menos verdadero*"³⁴ acabará por invalidar la posibilidad misma de la *mediación*. Dado que si, conversamente, lo inmediato en cuanto tal es *insuficiente*, la mediación debe, sin embargo, ser mediación de *otro* diferente de sí misma. Tal como hemos observado en la certeza sensible, la inquietud hegeliana respecto de lo sensible, *no* aparece centrada tanto en el temor de caer en la ilusión de asumir lo sensible *sin mediación*, sino, más bien, en el temor de tener que mediatizarlo, de tener que asumirlo (¡precisamente para mediatizar!) como algo otro, como un existente, de tener que considerarlo como sustrato sustancial con un peso real *parejo* al del pensamiento.

3) Las dos últimas proposiciones del párrafo 76 parecen condenar lo sensible porque es *accidental*, es decir, en el sentido de que tiene una existencia *separable* de la esencia del concepto. Y es necesario aclarar de inmediato en qué sentido hay en Hegel *separación* entre concepto y sensible. En el sentido, *esto es*, de que para Hegel tal separación *no* le garantiza a lo sensible una *realidad* independiente, separada, *otra, cualitativamente diferente del pensamiento*, sino que, por el contrario, dicha separación crea un malentendido sobre la realidad específica de ambos; por otra parte, "con-

³⁴ *Enciclopedia*, párrafo 20, p. 32 (cursiva del autor).

cepto" y "sensible" son *separables* en la medida en que los separa un *accidental*; y accidental es precisamente lo sensible, que acaba por ser la pequeña separación entre estos *modos* de exponerse o manifestarse el Espíritu Absoluto: razón y naturaleza.

XII) *La dialéctica hegeliana de lo "real" y de lo "racional"*

Lo anterior también puede ser una indicación para que consideremos con mucho cuidado y para que no suscribamos a ojos cerrados una cierta opinión difundida que se ha formado en torno al problema del conocimiento en Hegel, opinión cuyos ecos se encuentran también, por ejemplo, en Croce. Croce, al comentar la famosa máxima hegeliana del prólogo a la *Filosofía del Derecho*, a saber: "lo que es real es racional; y lo que es racional es real" —afirma que "*la idea y el hecho son lo mismo*" (la cursiva es nuestra).³⁵ En esta afirmación de Croce no queda claro si el *hecho* es igual a la *idea* en la medida en que ya no es más sí mismo, es decir, *cualitativamente diferente del pensamiento*; o bien porque su sustancia coincide, en cambio, con la de la idea; en tanto que lo empírico, lo sensible, es sólo lo *accidental*, lo separable, la envoltura, "*la exposición positiva de lo Absoluto*".³⁶ En cuyo caso cada vez que quiera considerarse a lo sensible como verdaderamente "otro" respecto de lo Real Absoluto y, sin embargo, todavía unible a una cierta racionalidad (en la mediación), que el propio pensamiento le confiere al determinarlo en el conocerlo, se caería necesariamente en la paradoja en la que está obligado a caer el propio Croce cuando comenta la máxima antes citada. En efecto, Croce escribe: "lo que se llama irracional es, por tanto, irreal; y no puede considerarse como especie o clase de objetos reales" —y concluye con la peligrosa tautología según la cual "lo irreal tiene su realidad pero es la realidad de la irrealidad".³⁷ Se llega a esta conclusión, porque, entre otras cosas, se quiere negarle la realidad propia del sustrato sensible, habiéndose asumido *in toto* a lo real (dentro, o) en la categoría de lo racional de lo absoluto. Resulta clara, entonces, la razón por la cual el ser sensible es una apariencia accidental, pasajera, un ejemplo, algo separable, no ligado necesariamente a la esencia del concepto, perdiéndose entonces esa específica función que le corresponde a lo sensible, y que en general la dialéctica hegeliana idealista *no* logra estructurar.

Conviene precisar que el propio Hegel, polemizando sobre el hecho de que su máxima le pareciera a muchos extraña, se apresurara a precisar que en ese contexto el término realidad (lo que es real es racional y lo que es

³⁵ Benedetto Croce, *Saggio sullo Hegel*, Laterza, Bari, 1913, p. 41.

³⁶ Para esta función de lo sensible como envoltura de lo Absoluto o como "exposición positiva de lo Absoluto" véase, Hegel *Ciencia de la lógica*, Biblioteca Hachette de Filosofía, Buenos Aires, 1956, vol. II, pp. 191 s.

³⁷ Croce, *ibid.*, p. 41.

racional es real) no debe entenderse “a las buenas” como “en la vida ordinaria”,³⁸ ya que hasta “para el modo ordinario de pensar, una existencia accidental no merece el enfático nombre de real” y explica que “lo accidental es una existencia que no tiene otro mayor valor que el de un posible que puede *no ser* del mismo modo que es”. Y concluye, enfáticamente, que “al hablar yo de realidad es preciso pensar en el sentido en que empleo esta expresión, porque en mi *Lógica* extensa he tratado también de la realidad”.³⁹ Es decir, allí sabemos que “la *lógica* coincide (...) con la metafísica, con la ciencia de las cosas puestas en pensamientos, los cuales, justo por ello, se considerarán aptos para expresar las esencias de las cosas”,⁴⁰ donde es claro que por real debe entenderse el Espíritu Absoluto, la Idea. Y también se impone la reflexión (por otra parte también ella ligada desde las primeras líneas al contexto de presuposiciones que operaba en la formulación hegeliana de la dialéctica de la Certeza Sensible) acerca de la relación entre lo real y lo *posible* que, por lo que toca al conocimiento, se configura como hemos visto de un modo inverso, siendo “real” la “mediación” y “*posible*”, en cambio, lo “sensible”, lo que debería ser el punto de partida. Y sobre esta dialéctica de lo “real” y de lo “posible” tendremos ocasión de volver cuando hablemos del “movimiento hacia la universalidad incondicionada y hacia el reino del intelecto” en la última parte de la percepción.

XIII) *Dialéctica de los “homogéneos” y dialéctica de los “heterogéneos” en el conocimiento. Esencia del objeto y esencia del conocimiento*

Volvamos al análisis del Concepto Simple de la Cosa. El ser de la cosa, hemos visto, es lo universal y lo es en cuanto incluye la *mediación* (negación); pero en cuanto este “universal”, precisa Hegel, se *expresa* en su *inmediatez* deviene una “propiedad *distinta y determinada*”, y en tanto que estas propiedades se niegan las unas con las otras encontramos muchas y diferentes propiedades. La “*determinación*”, por tanto, no es más que la “*mediación*” expresada en su inmediatez; el sentido de la inversión que se ha operado es bastante claro. Y aquí inmediatamente se lleva a cabo, por decirlo así, un *desenlace*, tanto por parte de las “propiedades” (universal

³⁸ *Enciclopedia*, parágrafo 6, p. 15.

³⁹ Para una crítica de esta posición véase Lucio Colletti, “Introduzione ai Quaderni filosofici”, *op. cit.*, p. XXXIII. Véase también, para la parte contraria, Ugo Redanò, “Il Conoscere e i suoi diversi momenti nella concezione gnoseologica di Hegel”, en *III. Verhandlungen des Dritten Hegelkongresses von 19. bis 23. April 1933 in Roma*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubingen, 1934, donde se lee igualmente que el movimiento dialéctico del conocimiento queda “resuelto, como contenido, en las formas de la lógica formal y la concreción se constituye como síntesis de ambos en la unidad absoluta de la idea”, y concluye Redanò que en este sentido “la *lógica resuelve dentro de sí a la historia*, en su valor absoluto”, *op. cit.*, p. 203.

⁴⁰ Hegel, *Enciclopedia*, parágrafo 24, p. 34.

expresado en la inmediatez) como por parte de lo "universal" y simple (la mediación en cuanto tal).

Observemos cómo sucede esto: a) por parte de las "propiedades", puesto que en este su ser determinadas, que lo es porque la negación (o determinación) ulterior las precisa, ellas también están en un continuo relacionarse consigo mismo y, en este sentido, "son indiferentes las unas con respecto a las otras y cada una de ellas es para sí y libre de las demás".

b) Por parte de la "universalidad" simple, en la cual las propiedades son, en cuanto que también ella es "igual a sí misma", "distinta y libre de estas sus determinaciones". O, con mayor precisión, la universalidad se encuentra ahora plenamente despojada de las determinaciones: "Lo universal es el puro relacionarse consigo mismo o el medium en que todas estas determinabilidades son y en el que, por tanto, se *compenetran* en una unidad simple, pero sin entrar en contacto, pues precisamente por participar de esta universalidad son indiferentes para sí."

La universalidad, por tanto, está despojada de sus determinaciones justamente porque, como se ha visto, ellas nunca han sido otra cosa diferente de la universalidad: en efecto, no eran más que la universalidad misma en su expresión inmediata. Cualquier verificación de esta relación o de esta dialéctica que, en principio, debería ser dialéctica real entre dos distintos (la "universalidad" y las "propiedades"), vemos que no es más que el desarrollo, el *desdoblamiento* de una misma idealidad.

El paso de la universalidad simple a la universalidad inmediata, esto es, a las propiedades, siempre y sólo es paso interno al pensamiento y al conocimiento mismo. Se presenta como bastante clara la "confusión-identidad" entre esencia del objeto (*ratio essendi*) y la esencia del conocimiento (*ratio cognoscendi*); confusión que, por otra parte, Hegel mismo se apresura a precisar. En efecto, la universalidad, en la medida justamente en que está despojada de las determinaciones (nótese bien, despojada de sí misma en la inmediatez), aparece enseguida, precisamente ella, como "la coseidad en general o la esencia pura", y agrega Hegel que esta esencia pura "...no es sino el aquí y el ahora, tal como se ha mostrado, o sea, como un conjunto simple de muchos; pero estos muchos son ellos mismos, en su determinabilidad, universales simples". Y los muchos en su determinabilidad son ellos mismos simplemente universales, precisamente porque la determinación no es sino la universalidad puesta aparentemente como inmediata.

Entonces nos parece justo afirmar que la progresión (de lo sensible) hacia la determinabilidad se configura —como, por otra parte, Hegel tiene mucho cuidado en precisar en la última sección de la *Fenomenología*—,⁴¹

⁴¹ Hegel, *Fenomenología*: "El objeto es, por tanto, en parte, ser inmediato o una cosa en general, lo que corresponde a la conciencia inmediata; en parte, un devenir otro de sí, su relación o ser para otro y ser para sí, la determinabilidad, lo que corresponde a la percepción", pp. 461-62.

por un lado, como un verdadero y propio devenir el objeto *algo diferente de sí mismo*, en cuanto es una progresión hacia la recuperación de aquello que era su esencia más recóndita y, por otro lado, justamente como un volver a ser para sí; quedando claro que esta *recuperación* que va desde su enajenación (en lo) *sensible* a su inmediatez, se opera a través de un continuo devenir dialéctico. El objeto vuelve a ser esencial, recupera su esencialidad a través de estos continuos pasos en los cuales —lo hemos visto desde la Certeza Sensible y lo vemos ahora— lo que en realidad cuenta para el saber, para el conocer, no es el efectivo “concebir del objeto”, sino, por el contrario, nos precisa Hegel, “este saber debe ser mostrado *solamente* en su devenir o en sus momentos, por el lado que pertenece a la conciencia como tal, y los momentos del concepto en sentido propio o del puro saber, bajo la forma de configuraciones de la conciencia”.⁴²

Es necesario, ahora —aunque todavía sea en términos generales—, advertir lo que sigue: 1) que no es la concepción del objeto, y menos aún de sus determinaciones sensibles específicas, sino *solamente* la concepción de su devenir, del proceso, de la dialéctica, lo que, en suma, cuenta para Hegel y da sentido y razón de los avances hacia el conocimiento,⁴³ y que, en último término, la conquista del conocimiento por parte de la conciencia se va delineando desde ahora (y esto se verá con mayor claridad más adelante), como conquista del conocimiento del proceso, *de la dialéctica*, en cuanto ésta

⁴² *Ibid.*, pp. 461-62. Y véase el importantísimo comentario de Marx, al que hemos seguido como hipótesis interpretativa esencial, en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Einaudi, 1948, pp. 173.

⁴³ Conocimiento que vuelve a ser llevado, para su resolución, al Saber Absoluto, a la Idea, a la Lógica. Y no es casual que Hegel hable de “conocer” en el sentido específico y fuerte de esta palabra *sólo* en la Lógica, en la sección de la Idea. Y ello justamente porque resuelve el objeto en el proceso dialéctico mismo. Y véase, por ejemplo, la interpretación, no sospechosa de materialismo, de Redanò, quien comparando precisamente el conocimiento en el pensamiento aristotélico y en el hegeliano, afirma que “también para Hegel el conocer consiste, al igual que para Aristóteles, en la resolución conceptual del objeto pero —explica Redanò—, en tanto que para Aristóteles la relación entre el objeto y su concepto se resuelve como relación de dos términos el uno fuera del otro, el objeto como sustancia individual por una parte y, por otra, el acto determinante del sujeto que predica del objeto los caracteres esenciales, reflejándolo, así, en su concepto, en Hegel la heterogeneidad de los dos términos es superada y la relación del objeto con el sujeto en el acto del conocer se vuelve un proceso único” (la cursiva es nuestra), *op. cit.*, p. 202. Y concluye Redanò afirmando que, por ello, el conocimiento se vuelve, en esta gnoseología, ya no una reflexión sobre otro, sino “un proceso activo determinante, una sucesiva revelación que la actividad, esencialmente lógica del espíritu, va haciéndose a sí misma acerca de sí misma, en las diferentes formas progresivas, partiendo de formas determinadísimas de la conciencia sensible... hasta llegar a esa razón que, en su capacidad universal de reflexión logra *unificar* el sujeto y el objeto, el Yo y el mundo, en la esfera del Saber Absoluto, que es, por otra parte, la revelación misma de la filosofía” (la cursiva es nuestra), *op. cit.*, p. 202. Y la última conclusión de Redanò es significativa en cuanto a cómo se logra la identificación del conocer en la subjetividad y en la dialéctica: “Puesto que este último (el Saber Absoluto) logra de esa manera determinar al absoluto como conocer absoluto, como la idea que se aprehende a sí misma en la forma consciente del concepto [*der sich begreifende Begriff*]: así la gnoseología adquiere valor esencial resolviendo el ser en el conocer; gnoseología y ontología coinciden en la lógica.”

se revelará en la Autoconciencia como *verdad y esencia* (es decir, *Aufhebung* hegeliana) de la relación entre *subjetividad-objetividad*, es decir, de la relación cognoscitiva fundamental: en cuanto se reconoce "a sí misma como otro" y "al otro como sí misma".⁴⁴

2) Pero allí también se puntualiza que los momentos del verdadero concepto o del saber deben mostrarse en la forma de "configuraciones" de la conciencia, deben *encarnarse* (enajenarse) en un proceso fenomenológico, tomar ropajes esotéricos (Marx); y en este proceso la configuración misma tiene por tarea la de mostrar cómo la concepción del objeto *no* puede darse más que a *través* de la recuperación que la conciencia realiza de sí misma a partir de su enajenación en los momentos de la configuración misma; y, por tanto, a través de la recuperación de su esencialidad que no podía mostrarse inmediatamente sino que, más bien, era necesario reconocerla en el desarrollo de *todas* sus mediaciones o configuraciones dialécticas —y, ya lo sabemos, antes que nada en una configuración de la Certeza Sensible o de lo sensible en general.

3) Y también es necesario advertir que el avanzar de la conciencia (esencia del conocimiento) está sin duda alguna acompañado, dialécticamente, por un desarrollo de la objetividad (esencia del objeto); pero esta objetividad, en cuanto recuperada en su esencialidad de la conciencia, se revela como una objetividad ideal *idéntica* a la conciencia misma.

XIV) *La dialéctica de la percepción*

Prestemos ahora atención al ejemplo, de capital importancia, que Hegel nos ofrece en la percepción, para así ver en qué sentido la esencia pura o la "coseidad", es decir, la mediación, apresó o no *las determinaciones empíricas* (no esenciales) y en qué medida, en cambio, apresó su *esencialidad* (no empírica). "Esta sal —explica Hegel— es un aquí simple y, al mismo tiempo, múltiple; es blanca y es *también* de sabor salino, y es *también* de forma cúbica, posee *también* determinado peso, etc. Todas estas múltiples propiedades se dan en un simple *aquí*, en el que, por tanto, se compenetran; ninguna de ellas tiene un aquí distinto del de la otra, sino que cada una de ellas se halla siempre en el mismo aquí que las demás; y, al mismo tiempo, sin hallarse separadas por distintos aquí, no se afectan las unas a las otras en esta compenetración; lo blanco no afecta o hace cambiar a lo cúbico, ni lo uno o lo otro al sabor salino, etc., sino que, siendo cada una de ellas, a su vez, un simple *relacionarse consigo misma*, dejan tranquilas a las otras y sólo se relacionan con ellas por el indiferente *también*. *Este también es, por tanto, el mismo puro universal o el médium, la coseidad que las reúne.*" (La cursiva de la última frase es nuestra.)

⁴⁴ Mario Rossi, *Marx e la dialettica hegeliana*, Editori Riuniti, 1960, p. 381.

Por tanto, este lado o momento de la dialéctica de la percepción, termina con darnos la unidad y la esencia pura, es decir, la *coseidad*, en un proceso de abstracciones indeterminadas y de hipóstasis; y si no fuese por la ulterior dialéctica del paso de la *unidad simple* y positiva, que constituye la coseidad, a la unidad *negativa*, que constituye la cosa, paso éste que nos aclara en perspectiva el sentido de los límites de este "momento" —¿cómo puede ser, nos preguntamos, que el *también* o *medium* haya devenido *coseidad*? Conversamente ¿cómo es posible que las determinaciones se hayan subsumido en el *también* y se hayan constituido como *coseidad* si ellas se consideran y se toman como cualitativamente diferentes y *diversas* del universal? Sabemos, en cambio, que para Hegel, precisamente debido a ese proceso de "abstracciones indeterminadas" y de "hipóstasis", las determinaciones *jamás* han poseído una *específica*, real esencialidad, *separada* y *diferente* de la del universal. Sin embargo, podríamos agregar críticamente, que así como el *también* de las diferentes determinaciones apenas es o subsiste cuando no se le refiera a un *aquí* determinado, del mismo modo el *aquí* no puede ser más que la totalidad de las determinaciones mismas y no ya la suma simple de los *también*. Pero este razonamiento es exterior, porque la coherencia del razonamiento hegeliano se revela, en este terreno, extremadamente precisa. En efecto, las determinaciones son el universal expresado en la inmediatez y el *también* sólo es el universal mismo que funciona como *medium* o *coseidad*, en la cual están las múltiples determinaciones.

Por consiguiente, siempre es lo universal lo que se presenta y se realiza en su potencialidad dialéctica: ahora como inmediato (propiedades determinadas), ahora como simple e igual a sí mismo, puro relacionarse consigo mismo o *coseidad*.

XV) *El carácter idealista-metafísico de la dialéctica del conocimiento hegeliano. Observaciones críticas finales*

A partir de lo que se ha dicho es posible señalar, a manera de conclusión, que el paso de la Certeza Sensible a la Percepción, paso que debería mostrarnos el *ascenso* hacia el conocimiento desde lo concreto sensible al universal abstracto (es decir, que debería configurarse como dialéctica de heterogéneos, "tautoheterología"), sólo se configura como el paso de una *determinación del pensamiento* a la *otra* (es decir, como explicitación, dialéctica de homogéneos).

El proceso del conocimiento se determina como explicitación o decantación de algo siempre presente desde el inicio en el pensamiento mismo. Semejante decantación es necesario que se realice a través de lo *sensible*, a través de la enajenación sensible y ello no por razones fundadas sobre la *esencialidad* de lo sensible respecto a los fines del conocimiento, sino por ese pro-

ceso dialéctico de reabsorción que el concepto realiza *recuperando* su propia esencialidad a partir de la enajenación o extrañamiento empírico en general. El conocimiento se nos configura como abstracción analítica e indeterminada, como *exégesis* de un contenido de pensamiento; y el *avance* del conocimiento se configura como un continuo regreso a lo que el pensamiento ya posee y que únicamente debe hacer explícito a través de la dialéctica (sensible).

A la universalidad positiva y simple que constituye la coseidad, Hegel, sin embargo, le reconoce una "*vaciedad*" o, como dirá un poco más adelante, una pasividad; pero esto *no* porque ella *sólo* es universalidad, es decir, *sólo pensamiento*, sino porque es universalidad simple y vacía, esencia pura, una relación consigo mismo meramente formal; esta universalidad *aún* no se ha vuelto a encontrar consigo misma en la riqueza de sus propias determinaciones y por ello aparece vacía.

A estas alturas, la dialéctica de la percepción, es decir, esta dialéctica de este particular momento que se precisa como relación entre la "coseidad" o "medium" y las "propiedades", configura el paso de la "unidad positiva" o "coseidad" a la "unidad negativa" que devendrá o será la "*cosa*". En cuanto la relación entre coseidad y propiedad —explica Hegel— se ve ya no en la perspectiva del medium o de la coseidad sino, más bien, en la perspectiva de las propiedades, la dialéctica de la percepción nos muestra otra faceta.

En efecto, si nos fijamos en esas propiedades, no considerándolas ya en su pacífico e *indiferente relacionarse con el medium*, sino en su *oposición y negación* recíprocas, entonces aparecen como opuestas. Y en ese caso la esencia pura o universalidad simple ya no es suficiente para contenerlas. Según esta oposición —dice Hegel— "no pueden hallarse juntas en la unidad simple de su medium, la cual es tan esencial para ellas como la negación". Pero entonces, prosigue Hegel, la *unidad* ya no es indiferente, sino, más bien, es una *unidad* que *excluye* y *niega*, es decir, cuya distinción, cuyo distinguir va más allá del medium simple y se fija más bien como Unidad Excluyente, como Uno. Y en cuanto el Uno es, es un momento de la exclusión de las propiedades contrapuestas, es decir, en tanto es un relacionarse unívoco consigo mismo y en tanto excluye a "otro", la coseidad simple de antes se determina ahora como *cosa* y es, por el momento, lo verdadero de la percepción.

Resumiendo lo que hemos visto, la "cosa" aparece bajo tres diversas determinaciones, o para expresarnos mejor, aparece al final de un proceso que se articula en tres momentos. 1) Ella es el medium universal abstracto o coseidad, que es una universalidad indiferente y pasiva: "el *también* de las múltiples propiedades o más bien *materias*". 2) Y es también la negación excluyente de las propiedades contrapuestas, es decir, el Uno y 3) es también por último la relación entre estos dos momentos, es decir, explica Hegel "las múltiples propiedades *mismas*" que aparecen como contradictorias según que

se las observe desde uno de los dos lados, desde una de las dos perspectivas. Si están referidas al lado 1) "en que estas diferencias pertenecen al medium indiferente", ellas son universales e indiferentes; si están referidas al lado 2) "por el lado en que pertenecen a la unidad negativa, son al mismo tiempo excluyentes". Y concluye Hegel, "la universalidad sensible o la unidad *inmediata* del ser y de lo negativo sólo es, así, *propiedad* en cuanto que el uno y la universalidad pura se desarrollan partiendo de ella y se distinguen entre sí y aquella universalidad sensible enlaza la una con la otra; sólo esta relación de dicha universalidad con los momentos esenciales puros es la que consume la cosa."

Nos parece que este texto es extremadamente importante y que es necesario advertir que 1) si antes la coseidad o medium universal no recogía, debido precisamente a la hipótesis de la abstracción, lo que tenía de específico la cosa, sino, más bien, la coseidad en general, y si antes las propiedades no eran más que lo universal en la inmediatez, 2) ahora el Uno, en cuanto es el momento de la negación de la exclusión de las propiedades opuestas, aparece precisamente como la resolución definitiva de ellas y como la afirmación de sí mismo. Por otra parte, en relación a las propiedades múltiples de la cosa, ya sea que pertenezcan a la universalidad negativa, hemos visto cómo "la universalidad sensible" deviene "propiedad" (en la percepción) *no* porque aquellas universalidades abstractas del *esto* de la Certeza Sensible se hayan determinado en la cosa (que deberán justamente ser llevadas de nuevo de la universalidad genérica a la determinación específica), sino, por el contrario, debido a que, según hemos visto, se ha *desarrollado dialécticamente la universalidad misma*. De este modo se distingue en ella el momento de la universalidad indiferente y el del Uno o universalidad excluyente, de manera tal que *solamente esta relación* entre la universalidad sensible y las formas en las cuales se ha desplegado *consume la cosa*.

De todo esto se sigue que no sólo el paso de la Certeza Sensible a la percepción es un paso del pensamiento al pensamiento o del concepto al concepto sino que, dentro de la dialéctica de la percepción misma, el paso de 1) a 2) y a 3) se precisa como un desplegarse continuo de la *universalidad*, que de indiferente oponente se pone como excluyente o negativa y se sigue, además, que este paso se opera con plena ausencia del otro, el cual debería haber ascendido, en una dialéctica real de heterogéneos, de lo particular sensible hasta el "concepto", que de este modo habría apresado la oposición real de las múltiples determinaciones y habría, finalmente, saldado y verificado estas últimas en lo sensible mismo. Si se observa, por otra parte, la oposición o exclusión que se da en 2), es posible comenzar a aclarar la manera como sucede en Hegel el intercambio entre *oposición real* (entre sensibles o concretos particulares) y *oposiciones de pensamiento* (entre conceptos) y también cómo se llega a considerar a esta última "*como*" *real*. En efecto, la oposición que se

da en 2), sólo es oposición entre conceptos y el Uno ha devenido justamente *la cosa*, o bien la *exclusión de los opuestos*; exclusión y resolución de ellos sólo "conceptual" y la *oposición real* es trastocada por una dialéctica de *homogéneos* en la cual el paso de la unidad positiva a la unidad negativa es un paso interno al concepto.⁴⁵

Por lo que hasta ahora hemos visto, nos parece que una primera conclusión de este desarrollo es en el sentido de que una dialéctica en la que se confunden la *esencia del conocimiento* y la *esencia del objeto*, vuelve plenamente metafísico el carácter del conocimiento mismo.

Por lo demás, los términos mismos del proceso dialéctico se afirman como tales en la medida en que, según hemos visto, presuponen la infinitud ideal del pensamiento afirmado como sustancia real del proceso dialéctico; y, hemos visto, por tanto, cómo surge, de este círculo vicioso, una dialéctica que acaba por no darnos razón ni del "sensible" ni de su "conocimiento" concreto.

La afirmación en cambio de una *dialéctica* (histórica) de *heterogéneos*, es decir, de una dialéctica real del conocimiento, *en cuanto que ninguno* de los términos de la relación puede *subsumir* al otro debido precisamente a la *diferencia* cualitativa entre ellos, nos permite y nos ofrece indicaciones no sólo para cerrarle el camino a la posibilidad de afirmar la "Dialéctica" (filosófica) en cuanto tal y tomada "*hipostasiadamente*" a manera de motor metafísico, de sustancia del universo, sino que semejante afirmación nos daría razón crítica, a) de la *posibilidad de un conocimiento racional* y científico de lo "sensible" y de los momentos de su desarrollo *objetivo histórico*, afirmando además b) la *imposibilidad* de un conocimiento absoluto, de un saber de lo infinito; y esta renuncia c) nos abriría, por último, el camino para el reconocimiento del alcance efectivo y real de los conocimientos regionales particulares y, en suma, de la *existencia* de la ciencia.

ALBERTO FILIPPI

[Trad. de Alejandro Rossi]

UNIVERSIDAD DE ROMA

⁴⁵ Galvano della Volpe, *op. cit.*, véanse pp. 47 ss.