

DE LA CERTEZA SENSIBLE AL ENTENDIMIENTO UN RECORRIDO PLATÓNICO POR LA SECCIÓN “CONCIENCIA” DE LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU.

Alejandro Sánchez
alejsanchez95@gmail.com

En este artículo se trata de demostrar una relación entre la obra hegeliana y el pensamiento platónico que consiste en las semejanzas y diferencias entre el desarrollo de las tres primeras figuras del espíritu en el capítulo “Conciencia” de la Fenomenología del Espíritu de Hegel y la dirección que toman algunos diálogos de Platón que tratan sobre cuestiones epistemológicas, como el *Teeteto* y *El sofista*.

Palabras clave: certeza sensible, percepción, entendimiento, opinión, conocimiento.

FROM SENSE-CERTAINTY TO UNDERSTANDING. A PLATONIC TOUR THROUGH THE 'CONSCIOUSNESS' SECTION OF THE PHENOMENOLOGY OF SPIRIT.

The aim of this paper is to show a relationship between Hegel's work and Platonic thought consisting of the similarities and differences between the development of the first three figures of the spirit in Phenomenology of Spirit's "Consciousness" chapter and the direction that take some dialogues of Plato dealing with epistemological questions, as the Theaetetus and the Sophist.

Keywords: sense-certainty, perception, understanding, opinion, knowledge.

No comprenden cómo lo divergente converge consigo mismo; ensamble de tensiones opuestas, como el del arco y el de la lira.

Heráclito

El objetivo de este artículo es llevar a cabo un recorrido por los tres primeros capítulos de la *Fenomenología del Espíritu* que explique y comente el desarrollo de las figuras de la conciencia que en ellos se recogen de modo que se manifiesten unas determinadas resonancias que se establecen entre ese momento de la obra hegeliana y dos diálogos de Platón: *Teeteto* y *El sofista*. No pretende ser tanto una hermenéutica exhaustiva de la sección *Conciencia* como un comentario que consiga desarrollar los diferentes paralelismos que se establecen entre ese texto y los citados diálogos platónicos.

Los tres primeros capítulos de la *Fenomenología del Espíritu* forman parte de la sección *Conciencia* y la estructura misma de sus títulos ya nos indican el carácter desdoblado de la conciencia que se dará en ellos, esto es, la persistencia de una separación entre sujeto y objeto que se mantendrá hasta el comienzo de la sección *Autoconciencia: La certeza sensible, o el esto y la suposición; La percepción, o la cosa y la*

ilusión; Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible.

En cuanto al diálogo platónico *Teeteto*, el paralelismo que va a establecerse consta de tres partes: el conocimiento no es percepción (151d-187c), el conocimiento no es creencia verdadera (187c-201d), la creencia verdadera justificada y el conocimiento (201c-210b). En el caso de *El sofista*, se prestará especial atención al texto que empieza en la interrupción de la séptima división y comprende la refutación a Parménides y el repaso a algunas teorías sobre el ser (236d-260a).

El inicio de la reflexión de Hegel sobre el momento más elemental de la conciencia, la certeza sensible, incluye la siguiente advertencia: “debemos mantener aquí un comportamiento igualmente *inmediato* o *receptivo*” (Hegel, G.W.F., 2012: 63). Así pues, si queremos entender la certeza sensible, hay que establecer una actitud que no altere este saber tal y como se nos ofrece y mantener una actitud meramente receptiva que sea capaz de mantener fuera la

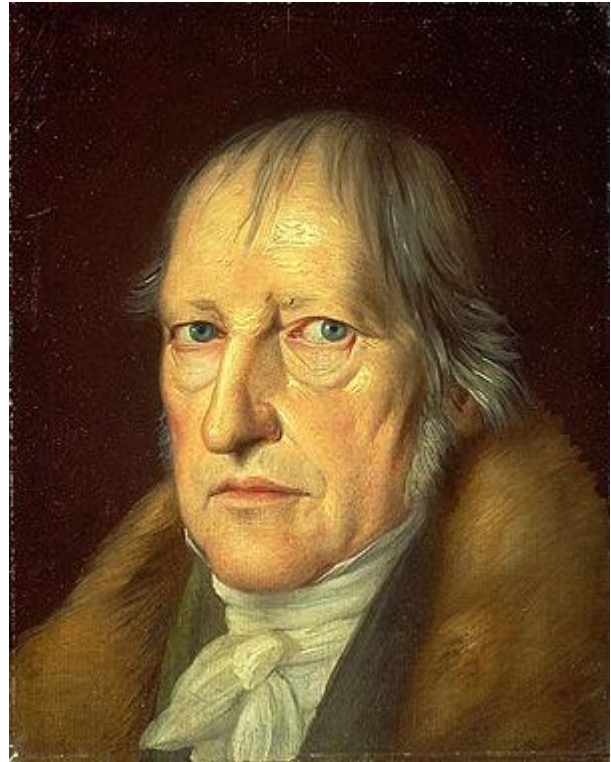
concepción de la aprehensión. La conciencia debe tratar de reflejar pasivamente el objeto, sin que sea consciente de su propio ser, que aún se mantiene oculto.

El conocimiento de la certeza sensible se presenta como el más verdadero, es todo el ser, y el sujeto tiene ante sí al objeto en toda su plenitud. Sin embargo, es todo lo contrario, y se muestra como la experiencia más abstracta y pobre, porque en realidad de ello solo sabemos “lo que es”. El contenido de la certeza se manifiesta como el más rico, pero no lo es, simplemente aparecía como tal. El “secreto” de este engaño reside en que la aprehensión del puro ser constituye la verdad de la cosa, pero esto es, en realidad, lo más pobre, puesto que es mera inmediatez simple: ni la conciencia, por su parte, se ha desarrollado de diversos modos (es un puro yo), ni el objeto, por otra parte, se ha manifestado como constituido por múltiples propiedades (es un puro esto). Solo hay una relación inmediata y simple entre dos singulares absolutos. En palabras de Adorno, esta inmediatez pura viene a ser el vacío, “como un concepto que se olvida de que es concepto” (Adorno, T. W., 2012: 255).

La inmediatez de la certeza sensible es sinónimo de la máxima pobreza del conocimiento, puesto este debe ser rico, para Hegel, en mediaciones. En la certeza sensible, “el ser se descubre como idéntico a la nada” (Hyppolite, J., 1974: 54) debido a su carácter inmediato. Lo mediado es aquello que incluye dentro de sí la negación, pero la inmediatez simple presenta la verdad del objeto de un modo simple e inmediato, como puro ser, y no como un ser determinado, esto es, resultado de la actividad de la mediación y la negación.

De este modo, lo que la certeza sensible tiene en ella, ese saber máximamente pobre, son singulares puros: el aquí y el ahora (las dos formas del “esto”). Hegel mostrará la experiencia de que lo singular no puede tener nombre, no puede ser nombrado (lo que es ya, un cierto indicio de que no es, que carece por sí mismo de ser), o, mejor, su verdad no puede ser atrapada. Precisamente la impotencia de esta certeza reside en su carácter inefable, “algo que no se alcanza porque no se puede expresar” (Raurich, H., 1976: 160). En cierto modo, resuena aquí el eco de *El sofista*, cuando el Extranjero expone el planteamiento de los postulados parmenídeos, “será considerado falso un razonamiento que afirme que las cosas que son no son y las que no

son son” (Platón, 2010: 132). El razonamiento será verdadero en tanto se ajuste a la realidad del ser, mediante el lenguaje solo puede ser expresado de manera positiva lo que es.



Como muestra Hegel, el “ahora” que escribo no es el mismo que este “ahora”, porque ya es distinto y jamás volverá a repetirse un primer “ahora” con el que abrí esta frase y que de nuevo intento nombrar y atrapar su verdad. El ahora se mantiene, “pero como un algo *negativo* en general” (Hegel, G.W.F., 2012: 65) que ya no es algo inmediato, sino mediado, precisamente porque a pesar de que “el ahora ya no sea, ni el otro ahora tampoco, ni el otro, etc.” hay un ahora que persiste, un “no ahora” que es por medio de la negación y que es “indiferente el ser esto o aquello”. Estamos, así, ante el *universal*. El “aquí” se ve sometido a la misma dialéctica: poco le importa ser el aquí de “este árbol” o de “esta casa”, porque “el aquí mismo no desaparece”, lo que revela su carácter de simplicidad mediada o universal.

Una vez conseguido esto, Hegel abandonará la parte del objeto y mostrará el desarrollo de la misma dialéctica en el sujeto. No se tratará de un sujeto colocado ante la certeza o poseedor de certeza, sino que la certeza misma se toma como sujeto (“mi vista, mi oído, mi tacto...”, que solo tiene en común, en este momento, que son “de mí”). Como puro yo, la certeza sensible será tan vacía como el “esto” (aquí y ahora) indeterminado que caía del lado del objeto.

La búsqueda de un singular puro en el sujeto, como ya se intentó en el objeto, encuentra su fracaso en la siguiente experiencia: el “ahora” y el “aquí” no desaparecen del todo porque supondremos que el yo tiene algo así como un “ahora del yo” y un “aquí del yo”. Esta será otra forma de intentar la posibilidad de un singular absoluto: el yo. Pero, como pasó del lado del objeto, la singularidad no se puede decir, sino que al intentarlo ya la agrupamos con otras singularidades que proceden de un universal: “yo veo este árbol”, “otro yo ve esta casa”, en la inmediatez del acto del ver un “yo” y “otro yo” son imposibles de decir de no ser porque ambos remiten a un universal sujeto o yo. En ese “yo veo la casa” o “yo veo el árbol” lo que no queda superado ni desaparece es el “yo”. Ambos singulares “yo”, tanto el primero como el otro, pertenecen a la misma clase: la del yo universal, cuyo ver es indiferente al ver este árbol o esta casa, sino un ver yo mediado por la negación: “no es ese yo, ni el otro yo, ni aquel yo...”, estas negaciones van configurando el universal yo.

Hallamos aquí la primera gran semejanza con cierto pasaje del *Teeteto* en que Sócrates traduce la afirmación inicial de Teeteto según la cual todo conocimiento es percepción bajo la tesis de Protágoras del hombre como medida de todas las cosas, interpretada como expresión del relativismo epistemológico criticado por Platón: “¿no dice de algún modo [Protágoras] que las cosas son para mí según la apariencia que tienen para mí y que son para ti según la apariencia que tienen para ti? ¿No somos hombres tú y yo? (Platón, 2003: 150). La formulación es similar: “para mí”, “para ti”... Es lo que Hegel llama suposición: el para mí, estar queriendo decir lo que supuestamente ahí está. Forzando su exposición de la tesis de Protágora, Sócrates sentenciará: “luego mi percepción es verdadera para mí pues es siempre radicalmente mía y yo soy el juez [...]” (Platón, 2003: 168). Pero la legitimidad de este conocimiento se reduce en la inmediatez del yo, su carácter inmediato de percibir, y como Hegel nos recuerda en *El sujeto de esta certeza*, cuando afirmo “este árbol” y, después, “esta casa”, la seguridad con la que hacíamos una de estas aseveraciones “desaparece en la otra” (Hegel, G.W.F., 2012: 66).

¹ Si el lector quiere ampliar este desarrollo, nos parece adecuado recordar una cita del *Crátilo* pertinente sobre la cuestión del devenir universal: “Afirmar la doctrina de Heráclito lleva a que no sea posible dar un nombre exacto y preciso a nada, desde el supuesto de que lo así denominado es “en sí siempre tal cual es”.

Sócrates tratará de mostrar la contradicción interna de la tesis de Protágoras. Para ello, identifica que el relativismo epistemológico tiene su base en unos presupuestos metafísicos concretos, la tesis del devenir universal de Heráclito. Una vez ha articulado el relativismo epistemológico y el devenir universal como inseparables, Teeteto se pregunta: “¿y de qué instrumento, sea cual fuere, nos serviríamos, Sócrates, si siempre que queramos aplicar un nombre a una cosa, ésta se nos escabulle puesto que está inmersa en un flujo?” (Platón, 2003: 211).¹ Como en el caso de Hegel y sus experiencias con el esto (este ahora, este otro ahora; este árbol, esta casa...), la pura singularidad no puede ser enunciada: podemos creer que la afirmación inicial tiene una verdad, pero inmediatamente desaparece cuando volvamos a preguntar de nuevo, quedando solo la negación, su carácter de que *ya no es*, y la necesidad de remitirlo a un universal. También en Sócrates, todo este flujo de sensaciones debe ser necesariamente a una cosa otra que las unifique: “resultaría extraño [...] que tuviéramos percepciones de las más variadas clases, sin que estuvieran referidas a una forma única, llámesela alma o de cualquier otro modo” (Platón, 2003: 215-216).

Lo que en Platón es necesidad de que las relaciones queden referidas a un sujeto que permanezca y no sea una mera suma de yoes singulares, será, para Hegel, el yo de la certeza sensible, que “solo es universal”, entendido como una actividad mediada por la negación. No es, sin embargo, que haya un yo universal del que cada uno de los yoes singulares son ejemplo, ni el aquí y el ahora tampoco serán puntos de partida, sino efectos de una cierta actividad universal. Lo singular se revela, entonces, como resultado. La ciencia no podrá establecer un *a priori* de la singularidad de la cosa o del sujeto, como Hegel advierte al final del “subcapítulo” *El sujeto de esta certeza*.

La certeza sensible no pudo experimentar su esencia ni en el sujeto ni en el objeto. Empieza, aquí, la dialéctica que muestra lo verdadero de esta figura: la mediación. La experiencia se pone a ella misma como singular y revela que es un

No es posible, en efecto, nombrar a algo con exactitud, “diciendo, primero, que es y, luego, que es tal cosa, puesto que no deja de escabullirse y, en el momento de nombrarlo, se convierte de modo necesario en otra cosa, se escabulle y ya no es así”: 439d.

puro intuir, se “mantiene como una relación que permanece igual a sí misma y no establece entre el yo y el objeto diferencia alguna” (Hegel, G.W.F., 2012: 67). No hay diferencia, no hay comparación, solo un puro intuir, relación inmediata y simple.

Un triple movimiento dialéctico abre las puertas al siguiente capítulo sobre la percepción:

- 1) Indico el ahora, pero lo indico como algo que ha sido o como algo superado, con lo que supero la primera verdad.
- 2) Ahora, afirmo como la segunda verdad que lo que *ha sido* está superado.
- 3) Pero lo que ha sido no es; supero lo que ha sido o el ser superado, o sea la segunda verdad, negando con ello la negación del ahora y retornando así a la primera afirmación: el ahora es.

Este desarrollo dialéctico concluye que la certeza sensible no encuentra la verdad en sí misma, y debe salir a buscar otra cosa distinta de sí (que será la percepción). Parece que se regresa a la primera afirmación (por ejemplo, la mera indicación del ahora: el ahora es), pero no es del todo la originaria, puesto que no es tanto el primer ahora que ya fue como un ahora ya superado. El primer ahora, en virtud de su movimiento interno, resultó ser algo distinto de lo que era, de modo que ya, ni el aquí ni el ahora serán completamente simples, sino que han resultado comportando varios momentos distintos.

La certeza sensible, por tanto, resulta haber sido, nada más (y nada menos), que la dialéctica de su movimiento o experiencia. La conciencia natural llega por sí misma a este resultado, y este devenir es lo único verdadero en cuanto movimiento del llegar a ser, pero enseguida lo olvida y vuelve a un principio que no debe ser entendido como anterior, pues es un principio distinto del que era al inicio, esto es lo que debe ser entendido como superación. El comienzo del segundo capítulo resume de manera máximamente sintética toda la experiencia de la certeza sensible: “la certeza inmediata no se posesiona de lo verdadero; pues su verdad es lo universal, pero quiere captar el esto” (Hegel, G.W.F., 2012: 71). En efecto, la verdad de la primera figura de la conciencia resultó ser, en su dialéctica, no el singular puro, sino el universal. La conclusión del anterior

capítulo y punto de partida de este será que tanto el objeto como el sujeto son universales, “han devenido al mismo tiempo ambos momentos, que no hacen más que *desdoblarse* en su manifestación” (Hegel, G.W.F., 2012: ídem). El devenir del objeto y del sujeto se revela como intrínsecamente relacionado, de tal modo que el hecho de que aparezcan como cosas distintas resulta ser una ilusión, puesto que, en realidad, “conforman una totalidad de dos polos que se mueven dialécticamente” (Dri, R., 2006: 90). Este movimiento relacional con diferentes polos, “entrelazamiento de unas formas con otras” a la manera platónica, debe ser acogido en su totalidad, puesto que, como se advierte en *El sofista*, “intentar separar el todo de todo, además de no ser armonioso, es particularmente propio de alguien falto de sensibilidad filosófica” (Platón, 2010: 179).

Como ocurría en el flujo de sensaciones de la certeza sensible, también en la percepción se dará una contradicción interna a su objeto: la actividad de la “cosa” consistirá en mantenerse una y al mismo tiempo diferenciada. En el caso de esta figura de la conciencia, la cosa misma es la subsistencia y persistencia de multitud de cualidades, que actúan unas relacionadas con otras y, a la vez, son indiferentes para sí. La cosa se desdobra para funcionar como puro uno (un conjunto simple de muchos que es la *coseidad* en general), por un lado, y como disuelta en múltiples propiedades, por otro. Esta tensión de la cosa queda magistralmente reflejada en la pregunta de Hyppolite (1974: 65): “¿cómo pueden coexistir en un mismo lugar o cómo la cosa única puede ser un conjunto de propiedades independientes?”²

La percepción va encontrando aquí su principal contradicción, la tensión del para-sí de la cosa como puro uno, una unidad simple, y múltiples cualidades: “esta sal es un aquí simple y, al mismo tiempo, múltiple; es blanca, y es *también* de sabor salino, y es *también* de forma cúbica [...]” (Hegel, G.W.F., 2012: 72), sin embargo, de esta mera suma de diferentes propiedades se está excluyendo la diferencia, la cosa se mantiene como un puro universal, sin que sus múltiples propiedades se afecten las unas a las otras.

Esta fue la dialéctica del objeto en la percepción, pero, ahora bien, ¿cuál es la

² Remitimos al lector a la obra Hyppolite, J (1974), *Genésis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel* (más

información en la bibliografía), como una hermenéutica esencial y clarificadora de la *Fenomenología del Espíritu*.

experiencia de la conciencia? También para el sujeto, la cosa se ofrece como puro uno, pero, instantáneamente, se descubre en ella la universalidad y, por lo mismo, “rebasa la singularidad” (Hegel, G.W.F., 2012: 74). Pero, además, el sujeto capta la *esencia objetiva* del objeto “más bien como una comunidad en general” (Hegel, G.W.F., 2012: ídem), esto es, se tiene de ella múltiples y diversas percepciones. La conciencia hace un recorrido semejante al de la certeza sensible, sin embargo, ahora, es capaz de superar la no-verdad de lo sensible porque acoge en sí la negación, no percibe simplemente, sino que además “separa esta reflexión de la simple aprehensión misma” (Hegel, G.W.F., 2012: 76). Para la conciencia, la dialéctica del objeto en la conciencia consiste en que esta se presenta para la conciencia de un determinado modo pero, a su vez, en sí misma tiene una verdad opuesta, ofrece una cierta resistencia al sujeto que quiere captarla. La universalidad del objeto no es coherente ni igual a sí misma, sino que está atravesada por una oposición que la escinde en “momentos extremos de la singularidad y la universalidad” (Raurich, H., 1976: 163).

La dialéctica de la percepción sigue el siguiente camino: tanto el concepto simple de la cosa como la percepción contradictoria de la cosa dan lugar al movimiento hacia la universalidad incondicionada y el reino del entendimiento. Este es el último momento que nos falta por explicar. Del mismo modo que el objeto está atravesado por una tensión compuesta por dos extremos, ser puro uno y constituido de múltiples propiedades, el sujeto oscila entre un haber captado la cosa como lo verdadero igual a sí mismo, pero “tomándose así como lo desigual, como lo que retorna a sí partiendo de la igualdad” (Hegel, G.W.F., 2012: 77).

Los esfuerzos de las últimas páginas del capítulo se dirigirán a mostrar una dialéctica que parta de la doble experiencia de la cual ya hemos hablado, tanto del objeto como del sujeto, a la agrupación de las no-esencialidades, abriendo el camino ya al siguiente capítulo, el entendimiento. Dicho con Hyppolite, “a través de esta dialéctica vamos de la cosa a la relación, del cosismo de la percepción a la relatividad del entendimiento” (Hyppolite, J., 1974: 73).

El objeto será superado en sus puras determinabilidades que deberían constituir su esencialidad en tanto que “el objeto es más bien, en uno y el mismo respecto, lo contrario de sí mismo: para sí en tanto es para otro y para otro en tanto es para sí” (Hegel, G.W.F., 2012: 79). Como

ocurrió en la certeza sensible, donde su saber devenía algo superado, puesto que resultaba ser un universal, pero un universal condicionado por ello mismo, en la percepción también hay una escisión de los extremos de lo singular y lo universal: “el uno de las propiedades y del también de las materias libres” (Hegel, G.W.F., 2012: 79-80).

Pero aún en la percepción esta no puede más que devenir en las diferentes determinabilidades, y, arrastrada por su devenir, “las capta como lo verdadero y se ve empujada por ellas de error en error” (Hegel, G.W.F., 2012: 81). Esta experiencia como determinación constantemente cambiante de lo verdadero será la esencia de la percepción, que aún no es capaz de agrupar las abstracciones manteniendo su verdad, sino que naufraga constantemente entre “los pensamientos de aquella *universalidad y singularidad*, del *también* y del *uno*, de aquella *esencialidad* necesariamente enlazada a una *no esencialidad* y de algo no esencial que es sin embargo necesario” (Hegel, G.W.F., 2012: ídem). Este tipo de entendimiento trata de resistir, pero solo es capaz de unir en lo universal incondicionado y será el verdadero objeto de la conciencia, pero aún no ha sido capaz de captar el concepto como concepto, algo que sucederá en el siguiente capítulo.

Un movimiento similar es expresado en las últimas páginas de *El Sofista* en el diálogo sobre el ser de las cosas, cuando el Extranjero da cuenta de un devenir, de un intercambio, en definitiva, de una dialéctica entre los géneros, los cuales “se mezclan entre sí y lo que es y lo distinto penetran a través de todos y entre ellos recíprocamente; que lo distinto, que participa de lo que es, a causa de esta participación, es, aunque no es aquello de lo que participa, sino otro y, siendo distinto de lo que es, es muy evidente que es necesariamente no ser” (Platón, 2010: 178).

En la segunda respuesta del *Teeteto*, donde se niega que el conocimiento sea creencia verdadera, Platón introduce una serie de cuestiones, como la *doxa* o la posibilidad de la equivocación y el error, fuertemente relacionadas con el desarrollo del capítulo segundo de la *Fenomenología del Espíritu*. Para Jiménez Redondo (Hegel, G.W.F., 2009: 969), diríase “que Hegel formaliza esa discusión convirtiéndola en estructura misma del movimiento de la

percepción”³. En esta segunda parte del Teeteto, la estrategia general de Sócrates tiene como fundamento de su refutación del saber como creencia verdadera atendiendo a que la percepción es incapaz de dar cuenta de manera justificada (esta justificación nos remite al término ley, que, también en Hegel está ausente hasta el capítulo tercero) del conocimiento común a varias donaciones sensoriales.

Sócrates le hará ver a Teeteto, en esta segunda parte del diálogo, que es la percepción la facultad por la cual se revelan lo que se predica en común de todas las cosas, tanto “al ser realmente y no ser realmente, a lo semejante y desemejante, a lo idéntico y lo diferente, a lo uno y a cualquier otro número que se pueda predicar de ellos” (Platón, 2003: 218-219). Pero, inmediatamente, le demuestra que a la percepción no le corresponde aprehender la verdad en tanto solo se ocupa de las impresiones sensibles y no de su esencia. Este verse arrastrado por un “ver”, “oír”, “oler”, etc. pero que no ha sido capaz aún de establecer una consideración y comparación fuerte entre ellos que se ocupe de la esencia, recuerda a las palabras de Hegel, al final del capítulo sobre la percepción, que citamos: “los pensamientos de aquella *universalidad* y *singularidad*, del *también* y del *uno*, de aquella *esencialidad* necesariamente enlazada a una *no esencialidad* y de algo no esencial que es sin embargo necesario”. Es un oscilar entre diferentes polos que no es conocimiento en tanto que aún no ha encontrado su ley.

En consecuencia, con el desarrollo de la refutación, Sócrates afirmará que “tener creencia falsa es diferente de tener creencia acerca de lo que no es” (Platón, 2003: 229) y, continúa, “decimos que hay creencia falsa cuando alguien dice de una cosa que es, que es otra cosa que es, habiendo sustituido una por otra en su pensamiento” (Platón, 2003: ídem). Aquí donde Platón introduce el error como desviación del camino para el verdadero conocimiento, Hegel viene a asumir la equivocación como un momento necesario en el devenir de la segunda figura de la conciencia: “[...] aquel entendimiento percipiente las capta como lo verdadero y se ve empujado por ellas de error en error [...] el entendimiento a que nos referimos va y viene a través de toda la materia y todo el contenido apoyándose en estos

elementos” (Hegel, G.W.F., 2012: 81). En este caso, el error no es una confusión o un obstáculo en el camino, sino el recorrido mismo que la conciencia debe experimentar de manera irresistible hasta la superación de todas las *determinabilidades* esenciales, operación que encuentra constantemente la resistencia de la percepción misma en tanto separa “lo esencial de algo que le es necesario y que, sin embargo, debe ser no esencial” (Hegel, G.W.F., 2012: ídem).

Como la percepción hegeliana, la creencia socrática también oscila entre abstracciones opuestas: “en el caso de las cosas de las que tenemos conocimiento y que percibimos, es donde la creencia gira y vacila, y se hace falsa o verdadera: verdadera, cuando asocia, recta y directamente, las imágenes expresas apropiadas; falsa, cuando lo hace de modo sesgado y torcido” (Platón, 2003: 239-240). De tal modo, aquel que está errado, se comportará como si tuviera conocimiento verdadero cuando, en realidad, lo ignora. En Hegel, al inicio de *la percepción contradictoria de la cosa*, como en el ejemplo de la tablilla de cera de Sócrates, la conciencia percipiente se comporta como pura aprehensión, sin poner nada de su parte que añada u omita algo al objeto. Pero, por ello mismo, “el que percibe tiene la conciencia de la posibilidad de la ilusión” (esto es, del error, de, dicho socráticamente, la “creencia falsa”) pues su “criterio de verdad es la igualdad consigo mismo y su comportamiento aprehenderse como igual a sí mismo [...], si en esta comparación se muestra una desigualdad, no se trata de una no-verdad del objeto, ya que éste es lo igual a sí mismo, sino de una no-verdad de la percepción” (Hegel, G.W.F., 2012: 74). Irrumpe, de nuevo, la posibilidad de la equivocación, y esta cae del lado del sujeto en tanto que su conciencia percipiente no ha sido capaz de introducir la diferencia ni de relacionar adecuadamente; como en la otra metáfora usada por Sócrates en la segunda parte del Teeteto, la del palomar, no se tiene verdadero conocimiento como cuando “alguien quiere cazar uno de los conocimientos que andan revoloteando, se equivoca y coge un conocimiento en lugar del que busca” (Platón, 2003: 250), como en Hegel, es el sujeto el que comete el error.

A estas alturas del desarrollo de ambos momentos (tanto del capítulo II de la sección

³ Un desarrollo de esto puede seguirse en las diferentes notas al capítulo II de la *Fenomenología del Espíritu* por Manuel Jiménez Redondo, Valencia, Pre-Textos, 2009.

Conciencia como de la segunda parte del *Teeteto*) es necesaria una unión más íntima entre la unidad y las diferencias, entre la cosa y sus propiedades, hace falta que Sócrates, por un lado, vaya a introducir en la parte final del diálogo la noción de *logos*, y que Hegel, en el tercer capítulo, comience a hablar de la fuerza y sus manifestaciones. Por ello, siguiendo el consejo socrático según el cual más vale ponerse en marcha y comenzar a investigar para que se nos aparezca aquello mismo que estamos buscando, puesto que “si nos quedamos parados, no se nos aclarará nada” (Platón, 2003: 254) -una invitación al movimiento muy hegeliana, sea dicho de paso-, haremos camino al andar y empezaremos a comentar el tercer capítulo de la *Fenomenología del Espíritu*, así como su relación con el recorrido que proponemos por el *Teeteto*.

El suelo sobre el que se apoyaba la certeza sensible se ha caído, haciendo que desaparezca en un suceder de experiencias (“mi oído”, “mi tacto”, “mi visión”...), y una suerte parecida para la percepción: la conciencia se ha limitado a agrupar sus pensamientos en lo universal incondicionado. El entendimiento ha superado ambos momentos y “resultado de ello es para él el concepto de lo verdadero” (Hegel, G.W.F., 2012: 82).

En esta figura de la conciencia, se introduce un movimiento clave: la fuerza, que se desdobra “en cuanto expansión de las materias independientes en su ser”, pero también “se ve repelida de nuevo hacia así como el desaparecer de dichas materias” (Hegel, G.W.F., 2012: 84). La fuerza será el todo pero también diferencias o momentos superficiales que van desapareciendo.

El entendimiento es consciente del juego de fuerzas (como exteriorización y como repelida a sí misma), basado en un incesante intercambio de determinaciones, pero también de un interior de las cosas, que está contrapuesto a su manifestación o fenómeno. En esta figura de la conciencia, la escisión se producirá entre fenómeno y cosa en sí, cara externa e interna, manifestación y fundamento. En esta división de la realidad cree encontrar un interior de las cosas ciertamente accesible o penetrable. Sin embargo, esto no es más que una ilusión, puesto que “imagina que los objetos como tal tienen un dentro y un fuera y no cae en la cuenta que el uno y el otro son invertibles” (Raurich, H., 1976: 163). Se produce aún un momento dualista de la conciencia al separar el mundo material del mundo espiritual, donde, tradicionalmente, desde

el inicio de la filosofía, se ha venido situando lo interior, lo auténtico, lo más verdadero, en el mundo suprasensible. La conciencia se esfuerza en buscar este interior, pero no resulta ser más que “el fenómeno considerado en su movimiento de desaparición” (Hyppolite, J., 1974: 78). Una vez “se alza el telón”, se descubre que la conciencia no pudo encontrar el objeto ni el sujeto porque aún no se conocía a sí misma, y todo conocimiento de la conciencia será, en la siguiente sección de la *Fenomenología del Espíritu*, “conocimiento de lo que la conciencia sabe en cuanto que se sabe”.

Este ha sido el final del recorrido por las tres primeras figuras de la conciencia: desaparecieron la certeza inmediata y la percepción, pero también ahora lo hará el entendimiento, cuya representación del fenómeno solo ha sido el resultado de un movimiento que ya ha desaparecido. Se levanta el telón y, como dice Hegel, “detrás del llamado telón que debe cubrir el interior, no hay nada que ver, a menos que penetremos *nosotros* mismos tras él, tanto para ver, como para que haya algo detrás que pueda ser visto” (Hegel, G.W.F., 2012: 104).

El telón hegeliano se ha levantado revelando su interior. Pero otra función debe terminar: la del *Teeteto* y su tercera parte, que se ocupa del conocimiento como creencia verdadera y justificada.

Será en el último momento del *Teeteto* donde Sócrates, en su investigación del conocimiento, se proponga hallar qué quiere indicar la “justificación racional” (*logos*). Tras desechar algunas concepciones no válidas y antes de concluir el diálogo en aporía, Sócrates introduce en el juego del conocer la diferencia. La justificación racional residiría en la diferencia, esto es, “si se llega a captar la diferencia por la que algo queda diferenciado de todo lo demás, se obtiene su justificación” (Platón, 2003: 274). En el capítulo tercero de la *Fenomenología del Espíritu* la diferencia juega un papel esencial. Por supuesto, su desarrollo es mucho más rico, por dialéctico, que en Platón. En la *explicación*, Hegel comenta: “el entendimiento tiene el concepto de esta *diferencia en sí*, porque la ley es lo interior y lo diferente” (Hegel, G.W.F., 2012: 95-96).

Lo que en Platón es un añadido que el sujeto pone, lo que Jiménez Redondo llama “ingrediente del objeto” (Hegel, G.W.F., 2009: 972), en Hegel es

particular y universal diferenciado, “una ley que no es una explicación exterior al fenómeno, sino que se funde con él, constituyendo al fenómeno mismo” (Pérez Soto, C., 2010: 6). La identificación entre el fenómeno y la ley es, en este momento, total, puesto que aquella ha alcanzado realizarse como necesaria en este, así como ha acogido en ella todos sus momentos.

Pero del mismo modo que Hegel no descubrió nada detrás del telón y daba cuenta de que la conciencia si quería saber algo tendría que saber, antes, de sí misma, el diálogo *Teeteto* termina en aporía. Concluimos con un punto esencial del diálogo que es de gran semejanza con lo que sugerirá el filósofo alemán sobre *Autoconciencia*, cuando Teeteto le pregunta a Sócrates sobre lo que él llama pensar, y este contesta “al discurso que el alma desarrolla consigo misma acerca de lo que somete a examen” (Platón, 2003: 230). Pensar y tener conocimiento pasarán necesariamente por el diálogo del alma consigo misma, esta sugerente reflexión socrática, con la que terminamos el recorrido, nos llevaría a las puertas de la sección *Autoconciencia* de la *Fenomenología del Espíritu*, donde Hegel pasará a tratar “el conocimiento de lo que la conciencia sabe en cuanto se sabe a sí misma”.

Dónde seguir leyendo sobre el tema:

- (1) <http://plato.stanford.edu/entries/hegel/>
- (2) <https://www.cperezs.org/?p=76>
- (3) Hegel. *La Odisea del Espíritu*, Félix Duque (ed.), 320 páginas. ISBN 978-84-87619-15-1.

Bibliografía:

- Adorno, T. W. (2012), *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid: Akal.
- Dri, R. (2006), *La Fenomenología del espíritu de Hegel. Perspectiva latinoamericana. Intersubjetividad y reino de la verdad. Hermenéutica de los capítulos I-IV*, Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Hegel, G.W.F. (2012), *Fenomenología del espíritu*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G.W.F. (2009), *Fenomenología del espíritu*, Valencia: Pre-Textos.
- Hyppolite, J (1974), *Genésis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona: Ediciones Península.
- Pérez Soto, C. (2010), *La naturaleza como mediación*, Santiago de Chile: Ediciones Clinamen.
- Platón (2003), *Teeteto*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Platón (2010), *El sofista*, Madrid: Alianza Editorial.
- Raurich, H. (1976), *Hegel y la lógica de la pasión*, Buenos Aires: Marymar.
- Varios autores, ed. Alberto Bernabé (2012), *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito (Heráclito de Éfeso, p. 112 a p. 142)*, Madrid: Alianza Editorial.

Alejandro Sánchez Berrocal (1995, Ceuta) forma parte de la Universidad Complutense de Madrid. Ha publicado sobre la filosofía rusa del siglo XIX “La filosofía reaccionaria del siglo XIX como crítica de la Modernidad: la “idea rusa” y “España como problema”, en *La Razón histórica: revista hispanoamericana de historia de las ideas políticas y sociales*, y “Rusia frente a Europa. Unas consideraciones antropológico-filosóficas a raíz de la disputa entre eslavófilos y europeístas” (a la espera de publicación).-

Recibido 18/9/2016. Aprobado 20/10/2016. VB: 6/11/2016