

CONCIENCIA Y AUTOCONCIENCIA EN HEGEL Y HUSSERL*

Konrad Cramer. Universidad de Göttingen.

En la introducción a la *Fenomenología del Espíritu*, de 1807, Hegel plantea una tesis sobre el hecho "conciencia" como tal, tesis que es, para la ciencia de la experiencia de la conciencia, por él proyectada, tan fundamental como a primera vista extraña. "La conciencia -dice- distingue de sí algo a lo que al mismo tiempo se refiere", lo cual, dicho en otras palabras, es algo para la conciencia. De este ser para otro distinguimos, empero, el ser en sí; aquello a lo cual se refiere la conciencia es de la misma manera distinguido por ella y puesto como existente también fuera de esa relación. Que estos momentos del referirse a algo y del distinguir algo de sí misma deban ser comprendidos como momentos de la estructura interna del hecho conciencia y no como características que entran en él solamente desde el punto de vista de una reflexión no idéntica a este hecho, resulta de manera inequívoca de un párrafo posterior en el que Hegel expresa que "la distinción, que acabamos de hacer, pertenece a la conciencia misma. Ante ella es algo para otro, al mismo tiempo que este otro no es sólo para ella, sino que también existe fuera de esta relación o en sí".

Esta definición de la estructura interna de la conciencia es fundamental porque los momentos distinguidos en ella son -sólo en la medida en que pertenecen a la conciencia misma- los operadores formales, con la ayuda de los cuales Hegel reconstruye la ciencia de la experiencia de la conciencia como secuencia ordenada de diversas posiciones de la conciencia, ciencia que concluye en una última posición, formando un sistema. Sólo en la medida en que los momentos del para sí y del en sí -en la función determinada del para sí en sí- pertenecen a cada caso de conciencia mismo, contiene cada caso, en sí mismo, el criterio con que se examina su pretensión de saber. En este autoexamen se le hace patente que dicha pretensión es sólo una pretensión parcial que es sustituida por otra, determinada de manera diferente en cuanto al contenido. Esta secuencia concluye precisamente en el punto en que resulta patente que los operadores, constitutivos para ella, ya no siguen funcionando. Este punto se alcanza en lo que Hegel llama el saber absoluto y éste se caracteriza como absoluto precisamente porque en él ya no se produce la diferencia del para sí y el en sí (diferencia que Hegel denomina también la oposición de la conciencia) o bien, para usar ese término ambiguo de la dialéctica hegeliana, tal diferencia se supera (*aufhebt*) transformándose en una indiferencia, con la que -como enseña la

(*) Ponencia presentada en las VI Jornadas Andaluzas de Filosofía. Sevilla 24-28 octubre 1984.

lógica de Hegel- al mismo tiempo debe caracterizarse el comienzo de una teoría de las categorías cuyo *proprium* consiste en no ser ya filosofía de la conciencia.

La tesis hegeliana sobre la conciencia resulta extraña por el hecho indudable de que Hegel pretendió dar con ella algo así como una definición esencial de la *noción* "conciencia", pretendió entregar las características formales invariables del *hecho* "conciencia". Resulta difícil que estemos dispuestos a imputar a todos los acontecimientos o estados mentales que consideramos pertenecientes a nuestra vida consciente la estructura que Hegel considera como *definiens* de "conciencia". En primer lugar, no todos los acontecimientos o estados mentales tienen la estructura de referirse a algo de tal manera que aquello a lo cual se refieren se distinga en esta referencia del acto de referirse a ello.

Incluso los estados mentales que solamente nos podemos atribuir bajo la condición de que ya funcione un *conceptual framework* para la interpretación de la realidad (de la que está fuera de nosotros y de la nuestra propia), como por ejemplo la tristeza que se siente por algo, no son tales que satisfagan la definición hegeliana de "conciencia". Es verdad que la tristeza que se siente por algo se refiere a algo que es diferente del hecho de que se sienta tristeza por ello y que es sabido como diferente de esto. Pero esta diferenciación implica, justamente, que el estado mental de la tristeza que se siente por algo, en tanto estado que es, no distingue de sí algo a lo que al mismo tiempo se refiere. Es posible que una tal tristeza no se produzca sin un acontecimiento mental que satisfaga la definición hegeliana de conciencia. Pero ella misma no es tal acontecimiento. Lo mismo vale para otros estados o acontecimientos mentales que pueden ser de extrema importancia para una vida consciente.

Así, por ejemplo, para ese bajo estado de ánimo que comprende todo el sentimiento vital y que se denomina "depresión", ¿qué significado tendría la afirmación de que una depresión distingue de sí algo a lo que, al mismo tiempo, se refiere? Mientras que el fenómeno de la tristeza que se siente por algo por lo menos invita a aclarar la relación de esta emoción con el objeto por el cual se siente, en el caso de la depresión una exigencia de esta índole ni siquiera tendría sentido. En efecto, una depresión no es un acontecimiento mental que en sí mismo se refiere a algo como a su objeto. Y esta característica negativa distingue una depresión de, por ejemplo, la percepción de una cosa exterior. El simple hecho de querer relacionar con la depresión un determinado correlato intencional significaría desconocer su carga específica, que justamente no depende de algo determinado y menos aún de algo que en ella sea distinguido de sí misma. Por consiguiente, no todos los acontecimientos o estados mentales de los que podamos tener conocimiento y que forman parte de nuestra vida consciente son casos de conciencia en el sentido de la definición hegeliana.

No hay, sin embargo, ninguna razón, para suponer que Hegel no haya sido consciente de ello. Esto lo muestra una mirada a la posición sistemática que Hegel le asignó a la *Fenomenología* de 1807, primero en la *Enciclopedia* de Heidelberg de 1817 y, más tarde, en la versión definitiva de Berlín de 1827. A la *Fenomenología del Espíritu*, mediatizada en el sistema de la filosofía, le precede aquí una antropología y ésta procede a reconstruir exactamente esos acontecimientos y estados mentales cuyas estructuras formales invariables no satisfacen todavía la definición hegeliana de "conciencia". El tema de la antropología lo forman, por ejemplo, el dormir y el estar despierto, las sensaciones simples de cualidad, la sensación de la corporalidad, los afectos, los sentimientos difusos, la enfermedad, la salud, la costumbre, etc. Se diferencian del *analysandum* de la fenomenología, que sigue a la antropología, por el hecho de faltarles la contraposición a algo exteriormente objetivo.

El alma -dice Hegel- "sólo ha perdido el significado del alma, del carácter

inmediato del espíritu, en cuanto se contrapone a su ser, en cuanto lo ha determinado como suyo. Este ser para sí es el despertar del alma al yo, el cual es sujeto para sí; y eso significa que es sujeto de su juicio, en el que excluye de sí la totalidad natural de sus características como un objeto, como un mundo exterior a él y se refiere a éste: la conciencia”.

Ahora bien, si consideramos la relación entre la antropología y la fenomenología en el *sistema* enciclopédico de Hegel, vemos que la definición de conciencia que él ofrece en la introducción a la *Fenomenología* de 1807 no pretende en absoluto dar una caracterización formal invariable de todos los acontecimientos o estados mentales, sino que solamente quiere definir una clase parcial de estos acontecimientos como especie estructurada de una forma determinada. Según esta definición, “conciencia” es justamente el título para esos acontecimientos mentales en los que el “yo, que es sujeto para sí, excluye de sí un objeto, un mundo exterior a él y se refiere a éste” o, en otras palabras, en los que “tiene un objeto como tal”. De esto resulta que Hegel identifica la conciencia con la conciencia de objetos en el sentido estricto de la palabra “objeto”. En este sentido estricto debe entenderse por “objeto” algo a lo cual se refiere un acontecimiento mental como a algo que también existe independientemente de su relación con él. Es verdad que la conciencia en cuanto conciencia de *objetos* -en dicho sentido- se refiere a aquello de lo cual es conciencia exactamente como sigue: poniéndolo, por medio de esta relación, como existente también fuera de esta relación. Con esto, empero, cada caso de conciencia plantea *ex vi definitionis* una pretensión de conocimiento y, más exactamente de conocimiento de algo que le es trascendente a ella. La tesis de la conciencia así definida es fundamentalmente ésta: lo que es consciente, existe, sea consciente o no.

Con esto surge un aspecto de gran interés sistemático en la definición hegeliana de conciencia. Si la conciencia es identificada con el plantear una pretensión de conocimiento de objetos, no es solamente conciencia de algo (en general), sino que es conciencia de algo como de algo diferente de ella misma. Se refiere a algo de tal manera que aquello, a lo cual ella se refiere, es distinguido por ella, en esta referencia, de la referencia a ella. Esto sólo es posible, sin embargo, si la conciencia es también referencia a sí misma. Y esta referencia a sí misma debe ser una consciente referencia a sí misma en el sentido de que la conciencia tenga también conocimiento de sí misma en la referencia a algo que le es trascendente y que conoce como trascendente a ella. Si un acontecimiento mental es identificado con el plantear una pretensión de conocimiento de objetos -lo que quiere decir que pretende referirse a algo que es diferente del acto mismo de referirse- significa justamente que el acto en el que se plantea esta pretensión, fundamentada o no, debe tener conocimiento de sí mismo. De otro modo esta pretensión, tal como la hemos descrito, no podría ser planteada. Si la conciencia no se refiriera también a sí misma no tendría sentido decir que se refiere a algo independiente de ella *como* a algo independiente de ella. Es verdad que no implica contradicción imaginar un acto mental que refiriéndose a un objeto independiente de sí mismo, nada sepa de ello. Nos inclinamos a adscribir tales actos mentales a los animales. Pero tales actos no pueden referirse al objeto, al que *de facto* se refieren, como a un objeto. No tendría entonces sentido afirmar que una conciencia definida de tal manera que pretende conocer su objeto como independiente del hecho de pretender conocerlo, no se refiere a sí misma de tal manera que tiene conocimiento de sí misma y que, en este sentido, es conciencia de sí misma o autoconciencia. Con esta interpretación concuerdo no solamente con Hegel, sino también con Kant con quien, a su vez, Hegel concuerda. Porque ha sido convicción fundamental de Kant, en la deducción trascendental de las categorías, que la conciencia de objetos, *qua* objetos, solamente puede ser justificada recurriendo a lo que él llamó la unidad trascendental de la autoconciencia. Además, junto con Hegel y Kant, coincido con Leibniz, cuya teoría de la apercepción, en este respecto, afirma

lo mismo. Si el conocimiento de objetos es tematizado en la perspectiva de una teoría de la conciencia y es identificado con el hecho mismo de la conciencia, entonces la conciencia es, *ex vi definitionis*, referencia consciente consigo misma y, en este sentido, conciencia de sí o autoconciencia.

Es exactamente la ineludibilidad de esta consecuencia lo que Edmund Husserl ha discutido en sus *Investigaciones Lógicas* de 1901. En su quinta investigación lógica afirmó, contra Kant y Hegel, que la tesis de la autorreferencia de la conciencia, incluso cuando se describen aquellos acontecimientos mentales de los cuales hay una pretensión de conocimiento de objetos *qua* objetos, no es sólo innecesariamente fuerte, sino que en cuanto a su necesidad tampoco puede ser comprobada empíricamente, como él se expresa. Conciencia, en el sentido exacto de la palabra, es para Husserl "vivencia intencional". Esto quiere decir: pertenece a la estructura formal invariable de ciertas clases de vivencias, no de todas, el ser conciencia de algo y serlo de tal manera que la referencia a un objeto o contenido forma la estructura inmanente de estas vivencias mismas y eso justamente en el sentido de la intención o del estar dirigido intencionalmente hacia este objeto o contenido. Por consiguiente la conciencia, en el sentido exacto de la palabra, no es una relación entre algo, llamado conciencia o sujeto o yo, y una realidad trascendente enfrentada a este algo. Antes bien, es constitutivo del fenómeno de la conciencia como vivencia intencional el estar dirigido intencionalmente a un objeto. A los modos de este estar dirigido intencionalmente pertenece también el de mentar el objeto en el modo del "en sí" o de la trascendencia, modo que puede ser distinguido de los otros de manera descriptiva. Ahora bien, Husserl enlaza con esta definición de una noción exacta de la conciencia como vivencia intencional una tesis que voy a llamar la tesis de la intencionalidad radical de la conciencia. Esta tesis concierne a la siguiente cuestión: ¿a qué se refiere "conscientemente" el descriptor en una vivencia intencional?

Es verdad que Husserl, en la quinta investigación lógica, adscribe el predicado "consciente" a las vivencias intencionales como tales. Pero eso no significa -y esto es lo decisivo- que una vivencia intencional se caracterice por ser no solamente conciencia de algo, sino también por ser conciencia del hecho de ser conciencia de algo. Las vivencias intencionales son llamadas conscientes solamente porque son descritas como contenidos reales (reelle) o partes de un nexo de acontecimientos psíquicos, que es identificado por Husserl, en cuanto unidad de un *fluir* de la conciencia, como lo único que, de manera fenomenológicamente comprobable, puede ser llamado yo. Esta peculiar definición de la semántica del predicado "consciente", característica de la primera edición de las *Investigaciones Lógicas*, según la cual no es el contenido intencional de una vivencia -aquello a lo que la vivencia está dirigida intencionalmente- lo que es calificado como consciente, sino la vivencia misma, no debe, sin embargo inducirnos a la interpretación errónea de que las *Investigaciones Lógicas* introducen con esto algo así como una referencia intencional de una vivencia intencional a sí misma, como perteneciente a la descripción. Por el contrario, cuando Husserl adscribe a vivencias intencionales la propiedad de ser conscientes, justamente no quiere decir con ello que sean conscientes en el sentido de que en cada caso en que se presentan en un nexo de acontecimientos psíquicos haya conciencia de tal presentarse. Es verdad que cada vivencia intencional es, según Husserl, por su intención, la "familiaridad con" o la presunción del conocimiento de algo en cuanto objeto intencional suyo. En este sentido de "familiaridad" o bien de "conocimiento de algo" es sola y únicamente el objeto intencional aquello de lo cual existe conciencia. Pero ninguna vivencia intencional es, al presentarse, consciente también en el sentido de estar referida intencionalmente a sí misma, es decir, en el de tener familiaridad consigo misma. Por consiguiente, la tesis de la intencionalidad radical de las *Investigaciones Lógicas* afirma lo siguiente: si a la conciencia en el sentido exacto de la palabra se le adscribe la

estructura formal invariable de "conciencia es conciencia de algo", se le niega al mismo tiempo toda referencia intencional a sí misma. Ningún caso de conciencia intencional es, al mismo tiempo, conciencia de ser un caso tal.

A partir de la crítica de Husserl a la teoría de la conciencia interior planteada por su maestro Franz Brentano se puede ver claramente que la tesis de la intencionalidad radical es, efectivamente, la tesis de las *Investigaciones Lógicas* y que, aunque por la posterior teoría del yo de las *Ideas* de 1913 -seguirá siendo también la tesis del giro trascendental del programa de investigaciones fenomenológicas. Para salvar la dificultad que se presenta al fundar la conciencia de algo en un acto inconsciente, Brentano le había atribuido a cada vivencia intencional también el carácter de ser vivencia del hecho de existir como vivencia. El objeto primario de una vivencia intencional -en palabras de Brentano- es el objeto intencional en el cómo de la relación intencional referida a él. Cada vivencia intencional se refiere, sin embargo *uno actu* también a sí misma en cuanto su objeto secundario; es decir, que se refiere no solamente al sonido que se ha oído, sino también al hecho de oír el sonido y esto en una unidad indisoluble. Aunque Husserl siempre haya ponderado el desarrollo de la noción de intencionalidad como el descubrimiento sistemático decisivo de su maestro Brentano, no quiso sin embargo, seguirlo en la teoría de la conciencia interior, es decir, la teoría de una autorreferencia original de cada vivencia a sí misma en el sentido de que ella es objeto secundario del mismo acto que se refiere de manera primaria a un objeto. Husserl argumentó en contra de esto que la necesidad de tal referencia interior de las vivencias así mismas no era comprobable de forma empírica. La hipótesis de Brentano equivaldría -y esa es la crítica que le hace Husserl- a suponer un acto continuo de percepción interior o autopercepción y esta suposición no puede ser comprobada de manera fenomenológica, porque -dice Husserl- simplemente no es correcto que en todos los momentos de nuestra vida consiente intencional nos refiramos también a estos momentos mismos de tal manera que, *per se* nos sean conocidos. La tesis de la intencionalidad radical afirma, contra Brentano, que el predicado "consciente", en el sentido de "tener conocimiento de" o "tener familiaridad con", es un predicado que es atribuido tan sólo a aquello de lo que hay conciencia, pero no a la conciencia como tal. Por consiguiente, la tesis implica que todas las vivencias intencionales, son intencionalmente anónimas respecto de sí mismas, justamente por estar dirigidas intencionalmente hacia su objeto intencional.

Ahora bien, se puede mostrar, sin embargo, que no es posible sostener la tesis de la intencionalidad radical en las propias descripciones del mismo Husserl. Efectivamente, esto se puede probar respecto a dos tipos de vivencias intencionales, a los que Husserl siempre había atribuido una importancia decisiva dentro de sus análisis fenomenológicos: me refiero a los fenómenos de la percepción interior o inmanente y de la exterior o trascendente.

Si "consciente", en el sentido de "tener conocimiento de" o "familiaridad con", no es un predicado descriptivo que sea enunciado de la conciencia de algo como tal, esto significa lo siguiente: si se presenta una vivencia intencional, no hay en este acto de presentarse ninguna "familiaridad" con esta *vivencia, misma*. El contenido intencional es consciente, en el sentido de "conocido", en el modo de su ser-mentado por el acto que a él se refiere; por ejemplo, una cosa en su extensión espacial y temporal está consiente en el modo de "percibido", pero no es consciente el acto mismo de la percepción de cosa. Es justamente *en virtud de* su estar dirigidas intencionalmente hacia su objeto intencional, que las vivencias intencionales no se conocen a sí mismas, son anónimas para sí mismas. Si esto es así, es una pregunta absolutamente central para una teoría que se propone aclarar -en un análisis intencional- los caracteres de las funciones cognoscitivas de la conciencia, cómo es

posible, entonces, tener en general conocimiento de las vivencias intencionales. Según Husserl, esto no es problemático. Todos los casos de conciencia de algo, que como tales no contienen la conciencia de su propia existencia, son fácilmente hechos conscientes por otros casos de conciencia, cuya intención específica está dirigida justamente hacia estos casos que simplemente viven sumergidos en su objeto. Los *objetos* intencionales de estos otros casos de conciencia son, por ende, las *vivencias intencionales* mismas. Es propio de ciertas vivencias intencionales el estar referidas a vivencias y esta intención de una vivencia se planifica absolutamente en el caso de la percepción interior o inmanente de una vivencia como tal. Cada percepción se caracteriza por la intención de aprehender su objeto como presente en su mismidad corporal, como objeto en el modo del "el mismo", a diferencia del modo de "tener una vaga idea de" o, dicho en términos más generales, del modo de "meramente representado". A esta intención le corresponde una percepción en el mundo específico de la percepción adecuada, si esta percepción ha aprehendido el objeto al que se refiere, efectivamente tal como es, de manera que no hay ningún resto de intención que no esté plenificado y que no se le asignan al objeto interpretaciones que no estuvieran en la intención misma que quiere alcanzar su plenificación. La percepción exterior no cumple nunca con esta exigencia, ya que el objeto -como él mismo- solamente le puede ser dado en el modo de un continuo de escorzos que implica la correspondiente vacuidad de horizontes intencionales. Solamente la percepción interior puede ser adecuada y lo es justamente cuando una vivencia, que tiene a otra vivencia de la misma complejión de vivencias como objeto intencional suyo, no le asigna a éste ninguna interpretación que no encuentre su comprobación en la vivencia misma de percibirlo. Este es el caso solamente cuando la percepción interior está dirigida a vivencias dadas simultáneamente con ella y que pertenecen, junto con ella, a una conciencia. Puesto que en este caso el objeto percibido, o sea la vivencia percibida interiormente, forma parte de la misma complejión de vivencias a la que pertenece también el acto de percepción interior, éste no se dirige hacia algo trascendente frente a esta misma complejión de vivencias, sino a algo que está realmente (reell) incluido en el acto de percepción. Es la simultaneidad de la vivencia interiormente percipiente y de la vivencia interiormente percibida, la que le garantiza a la intención interiormente percipiente el que su objeto esté presente en el modo de su "mismidad corporal". Y es la pertenencia de ambas vivencias a una y la misma *complejión de vivencias*, a lo que Husserl ha llamado -todavía en las *Investigaciones Lógicas*- el yo fenomenológico, lo que garantiza la adecuación de la percepción interior o inmanente, términos que Husserl propone preferentemente.

La descripción que hace Husserl de la estructura de la percepción interior adecuada, debe ser considerada como el intento de enlazar el conocimiento que tiene un yo de sus estados conscientes con una vivencia cuya propiedad permite comprender la infalibilidad e indudabilidad que al mismo tiempo pretende poseer este conocimiento: siempre que un acto percibe a otro acto de la misma complejión de vivencias, que se desarrolla simultáneamente al acto que lo vivencia, éste experimenta *eo ipso* también como evidente que lo percibido existe y de tal manera como es en sí mismo. Pero este intento no puede ofrecer -como vamos a mostrar- ninguna respuesta a una pregunta fundamental. Según la teoría husserliana de la percepción interior adecuada, el conocimiento que la conciencia tiene de sí se realiza por la ejecución de otro acto. Según esta teoría, este otro acto como tal no tiene conocimiento de su existencia. Entonces el acto que percibe otro acto, y solamente él, debe producir el conocimiento del hecho de que hay un acto que se efectúa. Admitiendo que este acto sea capaz de efectuar esto, hay que preguntar si puede, tal como es descrito por Husserl, efectuar también lo que debe efectuar según la definición: el percatarse de las *propias* vivencias psíquicas. Esta pregunta hay que constatarla de forma negativa. Si se dice que esta efectuación exigida por el acto, es

comprensible sin más a causa de la condición previa de que ambos actos pertenezcan a una complexión de vivencias y, por consiguiente, a la misma unidad de la conciencia que es comprendida como la *propia*, entonces se presupone justamente lo que aquí se exige saber, es decir, cómo es posible que el acto interiormente percibiente produzca una conciencia *de que* ambos actos pertenecen a la misma unidad de la conciencia. Esta conciencia no es explicada por la presupuesta simultaneidad de ambos actos, ya que no encierra ninguna contradicción suponer que un acto llamado interiormente percibiente sea la percepción de un interior, sin tener en absoluto conocimiento de pertenecer él mismo a este interior, aunque se desarrolle simultáneamente al acto percibido interiormente. Tal acto podría percibir, incluso, que el acto percibido pertenece a una complexión de vivencias a la que pertenecen también otros actos. Sería, por lo menos de manera fragmentaria, también la percepción de este yo, si el "yo" no es otra cosa que la complexión de vivencias unida para formar un todo. Sin embargo, con esto todavía no sería la percepción de un interior, del que valga decir que es el propio, y, por consiguiente, no sería la conciencia que un yo tiene de sí. Hay que preguntar, por eso, qué es lo que puede calificar al acto para ser no solamente la percepción de esta mismidad en su darse a sí misma corporalmente, sino la de la mismidad a la que pertenece él mismo. Esto evidentemente sólo es posible de la siguiente manera: el acto debe percibir también que pertenece a la misma complexión de actos que el acto que él percibe. Si al acto le falta el conocimiento de su propia pertenencia, no percibe que el acto percibido forma parte de un todo del que él mismo es parte. Por eso hay que atribuirle al acto percibiente la percepción de su propio carácter de ser parte dentro de un todo psíquico. Quien cree resolver la cuestión sin esta atribución, afirma en realidad que un yo fenomenológico no adquiere ningún conocimiento de sí mismo por la percepción interior. Ahora bien, si para evitar esta consecuencia indeseada, se le atribuye al acto la propiedad exigida de conocer su propia pertenencia a un todo psíquico, también hay que atribuirle a su estructura intencional todo lo que de esta propiedad se deduce. No tiene sentido atribuirle al acto la propiedad de conocer esta pertenencia, afirmando al mismo tiempo que esta propiedad no es una cualidad consciente en él. En este caso justamente no tendría, en tanto que acto, esta propiedad exigida. Y esta conciencia solamente le puede corresponder al acto mismo en cuestión. El intento de atribuirle al acto esta propiedad, pero situando la conciencia de esta propiedad en un tercer acto, fracasa pronto, aun sin tener en cuenta su incomprendibilidad fenomenológica; por cuanto ya que este tercer acto debe hacer comprensible ahora lo que califica la percepción interior como percepción del propio interior, vale para él lo mismo que valió para el segundo acto, antes de introducir el tercero: debe, por su parte, mostrar que tiene conciencia de su propia pertenencia al todo, como parte del cual ahora la vivencia le está presente. Una parte de un todo es percibida de manera interior, pero no se percibe que esta misma percepción pertenece al mismo todo. El tercer acto muestra, por ende, justamente la misma estructura problemática para cuya solución se introduce. Ahora bien, si no implica esta conciencia es necesario un cuarto acto que procura dicha conciencia; éste, empero, tiene la misma estructura problemática, etc., etc. Con esto se establece el regreso *ad infinitum* en la idea de la percepción del propio interior. Para evitar esto, uno se ve obligado a admitir lo siguiente: una vivencia que se refiere intencionalmente a una vivencia en el modo de la percepción interior, debe referirse también intencionalmente a sí misma, es decir, debe ser conciencia de sí misma o autoconciencia en el sentido formal. Con ésto, la percepción interior, como la concibe Husserl, falsifica la tesis de la intencionalidad radical.

Esto, sin embargo, no debe motivarnos a recomendar que se sustituya sin más la tesis de la intencionalidad radical por la definición hegeliana de la conciencia. En efecto, también con esta definición surge un problema que de ningún modo puede ser resuelto recurriendo a ella.

Este problema se presenta cuando uno se hace la pregunta, "¿a qué se refiere el pronombre reflexivo "sí" o "se" en la siguiente expresión definiente (*definiens*): distingue algo de sí a lo que al mismo tiempo *se* refiere?" La respuesta solamente puede ser la siguiente: el referente para esta expresión es la conciencia misma. La conciencia distingue algo de sí, o sea de la conciencia, a lo que, al mismo tiempo, ella, la conciencia, se refiere. Si seguimos preguntando qué es la conciencia, de la que la conciencia distingue algo, etc., nos vemos obligados, por la definición, a sustituir esta noción "conciencia" por el *definiens* de conciencia en su pleno significado. Entonces llegamos a la proposición siguiente: "La conciencia distingue algo de aquello que distingue algo de sí a lo que al mismo tiempo se refiere, a lo que al mismo tiempo refiere aquello que distingue algo de sí a lo que al mismo tiempo se refiere". Del intento de hacer explícito el *significado* del pronombre reflexivo "sí/se" que aparece en el *definiens*, se deduce que la definición misma es *circular* y, más exactamente, *iterativa*, ya que solamente puede ser explicitada recurriendo a la definición misma. En efecto el pronombre reflexivo "sí/se" vuelve a aparecer en la expresión por la cual lo hemos sustituido y hay que repetir el proceder de la sustitución. Con esto, la conciencia -en la definición hegeliana- se encierra en sí misma en un modo de presuponerse iterativamente n - veces a sí misma.

Si la tesis husserliana de la intencionalidad radical no puede ser sostenida justamente en *sentido fenomenológico*, resulta entonces que la *instancia* que critica esta tesis, o sea, la conciencia de la trascendencia como relación también *consigo* misma, se vuelve incomprensible justamente en cuanto a su concepto.

No hay indicación alguna de que Husserl haya propagado la tesis de la intencionalidad radical por haberse dado cuenta de la incomprensibilidad interna de una definición de conciencia del tipo de la definición hegeliana. La forma de su crítica a la teoría de Brentano sobre la conciencia interior prueba más bien lo contrario, a saber, que Husserl, como Brentano mismo, tampoco se ha dado cuenta de que la conciencia interior, tal como la describe Brentano, se desvanece en un regreso infinito al presuponerse a sí misma, como sucedía en la definición hegeliana.

Ahora bien, hay una estrategia que quiere mantener la expresión reflexiva "sí/se" como parte del *definiens* de la conciencia y, al mismo tiempo, evitar la consecuencia de la circularidad de la definición. Para evitar que toda la relación, como está definida la conciencia, vuelva a aparecer en el *definiens*, trata de asegurarle a la expresión "sí/se" un referente que no sea idéntico a la conciencia tal como está definida. Como tal referente se ofrece el "yo" o el "sujeto" de la conciencia. La primera variante de esta estrategia afirma lo siguiente: el decir que la conciencia "distingue algo de sí a lo que al mismo tiempo se refiere" significa, en sentido propio, que cada caso de conciencia *es* la relación de un yo con un contenido; así pues, cuando la definición emplea la expresión reflexiva "sí/se", ésta no se refiere a la relación entera, sino solamente a este elemento de ella que no es mencionado expresamente en la definición y que le confiere (a la relación) la peculiar dignidad de la conciencia: o sea, al yo. Esta interpretación puede todavía ser agudizada en una segunda variante. La expresión reflexiva "sí/se" en el fondo no tiene referente alguno, sino que es solamente la expresión que se usa en el lenguaje coloquial para expresar que la conciencia es la referencia de un yo a un contenido. Por ende la llamada autorreferencia de la conciencia en realidad no es en absoluto una referencia de la conciencia a sí misma, sino que debe ser identificada con el hecho simple y sin más comprensible, de la referencia de un yo a un contenido.

Ni Hegel ni Husserl, empero, han estado de acuerdo con esta estrategia, pues la idea de la conciencia como relación entre un yo y un contenido, que le sirve de base a esta estrategia, es tanto para el uno como para el otro algo sin sentido. Toda la filosofía hegeliana del espíritu está escrita justamente en contra de un modelo de la concien-

cia que introduce la concepción clásica del conocimiento como relación sujeto-objeto en la estructura de la subjetividad misma. El yo no es, y esto hay que aceptárselo a Hegel, un término integrante de una *relación* que, *entera*, sería lo que se llama conciencia, sino que no es *otra* cosa que esta referencia a un contenido y, justamente esa referencia está determinada internamente de tal manera que aquello a lo cual se refiere es distinguido en esta referencia *de* esta referencia. Es verdad que Husserl estaba lejos de aceptar esta determinación formal del yo. Pero él también ha entendido -como muestra su crítica a la teoría de la conciencia de Paul Natorp, en la quinta investigación lógica- que la idea de la conciencia como relación entre un yo y un contenido, es una mera construcción que impide ver la estructura de la intencionalidad. La referencia de un yo a un contenido no es -como objeto a Natorp- un dato propiamente fenomenológico.

Por ende, Hegel y Husserl están de acuerdo en cuanto al hecho de que es totalmente erróneo partir de algo así como un yo puro que, o debe explicar *per se* cómo puede ser reconstruida la llamada autorreferencia de la conciencia -diciendo que cada vivencia es, justamente, vivencia de un yo- o por lo menos debe hacer posible una aclaración de esta autorreferencia. La objeción decisiva contra este planteamiento es que de *ninguna* manera puede explicar *aquella* referencia de la conciencia a sí misma, que llamamos *autoconciencia*. El partir de una relación de la forma yo-contenido, lleva inmediatamente al conocido círculo de la teoría de la reflexión de la autoconciencia si preguntamos cómo puede darse algo como un *conocimiento* del yo de *sí* mismo bajo el supuesto de dicha relación. Si se quiere evitar este círculo, hay que decir que el modelo de la relación yo-contenido justamente prohíbe poner el yo en el lado del contenido para explicar el conocimiento que el yo tiene de sí, y lo prohíbe porque el yo, como término de la relación entera yo-contenido, no puede justamente convertirse en contenido. Esta fue la tesis de Paul Natorp y su consecuencia es que es imposible que el yo tenga conocimiento de sí, una consecuencia cuyo carácter absurdo Husserl ha probado con argumentos que implican, al mismo tiempo, la exhortación a abandonar del todo este modelo.

En muchas partes de su obra Hegel ha criticado -y con una dureza extraordinaria, incluso para su lenguaje- la idea de que, en el caso de una referencia consciente a sí mismo, un llamado yo-sujeto entra en una relación consigo mismo en la cual es objeto para sí mismo, según el modelo de la relación sujeto-objeto de la conciencia. Esta idea, objeto Hegel, equivale a la suposición de algo así como una relación pura del yo consigo mismo, en la cual la estructura del yo, de referirse a algo diferente de él, no está tomada en consideración. La definición hegeliana de la conciencia expresa justamente que *no hay* tal referencia pura del yo a sí mismo. Es verdad que Husserl modifica su crítica a Natorp en las *ideas* al introducir un *ego* trascendental como polo de las vivencias intencionales. Pero este polo garantiza solamente la esfera de *propiedad* de una conciencia, la pertenencia de una vivencia intencional a un fluir de la conciencia, y con esto, es verdad, queda garantizado el acceso *privilegiado* de un sujeto a sus vivencias, pero no todavía este acceso como *tal*. Este acceso como tal, Husserl lo ha transferido -todavía en sus últimos bosquejos- a actos específicos de la percepción reflexiva o inmanente que pertenecen a un yo. Pero nunca ha aceptado de manera unívoca la consecuencia de que estos actos, como también otros actos, a saber, aquellos actos que apuntan hacia una trascendencia, contienen en sí mismos el problema de una relación intencional consigo mismos, que no puede ser aclarada desde el punto de vista de la teoría de la reflexión.

Mi pregunta final es la siguiente: un diagnóstico crítico similar, ¿vale también para el concepto de conciencia de la *Fenomenología del Espíritu*? Examinando la definición hegeliana del concepto "conciencia" parece que sólo cabe una respuesta afirmativa. Pero hay que excluir, con toda certeza, el hecho de que Hegel no haya

sido consciente de la circularidad de esta definición. Si se le exige a una *teoría* de la conciencia, como mínimo, que aclare el contenido semántico de las expresiones empleadas en su definición de tal manera que no haya redundancias, entonces la definición hegeliana con seguridad *no* es una tal teoría. Pero en realidad, esta definición no está dentro de la *perspectiva* de tal teoría. Y este es el motivo de la total despreocupación que muestra Hegel frente al hecho de que su definición esté afectada de dificultades formales, similares a aquellas de las que adolecen los intentos de definición de sus predecesores -criticados por él- especialmente de Reinhold y Fichte. En efecto, el concepto fenomenológico hegeliano de la conciencia no es un *concepto* de la conciencia que satisfaga la concepción hegeliana de *concepto*.

Al comienzo de estas reflexiones he dicho que la determinación de la estructura interna de la conciencia, propuesta en la definición de Hegel, es *fundamental* para su proyecto de una ciencia de la experiencia de la conciencia. Lo es *porque* los elementos del distinguir algo de sí y del referirse algo a sí, que son destacados en ella, son los *operadores formales* con la ayuda de los cuales Hegel construye esta ciencia como secuencia ordenada de diferentes posiciones de la conciencia, que, en una última posición, concluye formando un sistema. Es *justa y solamente en cuanto* los momentos del "para sí" y del "en sí" pertenecen -en la función determinada del "para sí en sí"- a cada caso de conciencia mismo, que cada uno de éstos contiene en sí mismo el criterio con que se examina su pretensión de conocimiento, y en este autoexamen se le hace patente que dicha pretensión es -contrariamente a su intención originaria- sólo una pretensión parcial, que es sustituida por otra, determinada de manera diferente en cuanto al contenido: la certeza sensible es sustituida por la percepción; ésta por una teoría de las fuerzas, etc. Esta secuencia termina justo en el punto en que resulta patente que los operadores constitutivos para cada una de las posiciones individuales de esta secuencia ya *no* siguen funcionando. Este punto se alcanza en lo que Hegel llama el saber absoluto y éste se caracteriza como *absoluto* por el hecho de que en él ya *no* se produce la diferencia entre "para sí" y "en sí", o para usar este término ambiguo de la dialéctica hegeliana, es *superada* (*aufhebt*) transformándose en una indiferencia, con la que, como enseña la lógica de Hegel, queda marcado el comienzo de una teoría de las categorías que, justamente por partir de un carácter inmediato indeterminado, ya *no* es filosofía de la conciencia. La contraposición de la conciencia es el *operador* formal de todo el desarrollo de la *Fenomenología del Espíritu* y, justamente por eso, su estructura interna no puede ser el *tema* de ésta. Por eso Hegel dice ya cuando introduce su definición de la conciencia que "aquí", o sea, en la ciencia de la *experiencia* de la conciencia, "no nos importa para nada" saber "qué hay realmente" en las determinaciones que aparecen en la definición. Por cuanto la ciencia de la experiencia de la conciencia aún no es *teoría* de *aquello* que hace experiencias, puede proponer una caracterización de la conciencia que, en la tradición de Leibniz y Kant, es incontrovertible y que también funciona cuando se describen las posiciones individuales de la conciencia, pero que, sin embargo, es incomprensible cuando se cuestionan los conceptos usados en ella. Esta incomprensibilidad es -y esa es la opción fundamental de Hegel, dirigida contra cualquier forma de Cartesiano- inevitable mientras uno confíe en la base de evidencia del *cogito* y del *cogito me cogitare*. Solamente una teoría que deja atrás esta base de evidencia, *puede* ser capaz de aclarar los problemas semánticos de expresiones complejas, de naturaleza autorreferencial, problemas que sobre dicha base quedan sin desarrollar. La teoría recomendada por Hegel en la que una expresión como "distingue algo de sí a lo que al mismo tiempo se refiere" tiene una reconstrucción semántica que evita el círculo de la definición -es su lógica especulativa-. Esta exige que aceptemos que los significados simples no solamente se unan para formar significados complejos, sino que también tengan la cualidad de convertirse

-como tales- en su opuesto contradictorio, que sean en sí mismos su propia negación y que, justamente con eso, *sean* en sí mismos una regla para la generación de significados complejos. La afirmación hegeliana de la autonomía de la negación es la afirmación de tal regla, según la cual los conceptos no solamente pueden ser coordinados entre sí, sino que se mueven por sí mismos. La forma conceptual, que evita el círculo de la definición de la conciencia, es la forma: lo otro de sí mismo.

Ahora bien, el contenido racional de la lógica de Hegel, por cierto, está tan poco aclarado hasta la actualidad, que en realidad no se sabe qué significa esta recomendación hegeliana.

De todas maneras, ella invita a aclarar el fenómeno de la relación consciente consigo mismo en la referencia a otra cosa, fenómeno que desde una perspectiva cartesiana queda insondable y opaco, y exhorta a no aceptarlo como algo de suyo comprensible ni a rechazarlo como incomprensible. La crítica al cartesianismo, implícita en esta exhortación, *podría* ser un argumento en pro del método dialéctico mismo, pues todos creemos saber lo que queremos decir cuando nos atribuimos una referencia consciente a nosotros mismos en la referencia a otra cosa; pero *no* sabemos lo que es autoconciencia.