



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Programa de Maestría y Doctorado
Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Filosóficas

Hegel: Desarrollo de la conciencia ante el saber y ante
la vida

(Crítica a las tendencias dominantes en la práctica
pedagógica y sus presupuestos)

Tutor: José Ignacio Palencia Gómez
Alumna: Angela del Carmen Herrera Ocampo

Ciudad Universitaria, D.F. septiembre 2010.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradezco a todos mis maestros en especial al
Maestro Ignacio Palencia a quién
reconozco que sin su ayuda no hubiera
podido realizar este trabajo

Agradezco también el apoyo de
mi hija Fabiola y
su padre

PRESENTACIÓN

En esta investigación nos daremos a la tarea de considerar una visión universal tanto del saber como del mundo. Esta visión pretende la superación de un modelo de conocimiento o saber instrumental y operativo. Es decir, propone superar la visión de un mundo y de la vida cognitivo-instrumental o de una conciencia puramente científica, fenómeno central de la cultura moderna. La propuesta se refiere al desarrollo de la conciencia hacia la universalidad estudiada por Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*. Es la presentación de un concepto de cultura y de saber universales. Es decir, el individuo en esta propuesta, deviene culto o formado cuando conquista él mismo validez universal y realidad. Por lo tanto, lo que proponemos aquí es la experiencia que vive la autoconciencia, en su devenir hacia la cultura, hacia la conquista de la universalidad. En otras palabras, el reto formativo que nos planteamos es la educación para la universalidad hacia una conciencia universal.

La originalidad de la filosofía de Hegel, se encuentra precisamente en el concepto sustancia o espíritu universal el cual se refiere a que los individuos viven insertos en la racionalidad que da sentido a la actualidad. Es decir, Hegel concede importancia a cada momento histórico porque supone posibilidades determinadas para los individuos de cada época. En otras palabras, el espíritu universal del que nos habla Hegel constituye la atmósfera en la que se educan los individuos. Estos crecen en el seno de un pueblo determinado y van asimilando a modo de un "contagio espiritual"¹ las concepciones y las valoraciones imperantes de ese pueblo.

Por lo tanto, en este mundo real, la sociedad como tal, es educadora y todos los individuos que pertenecen a ella se van configurando, en parte

¹ G.W. Hegel, 2000, p. 56.

inconscientemente, a las condiciones y a las posibilidades de esa sociedad.² Es lo que J. D'Hondt, supo expresar refiriéndose al punto de vista de la sociedad en Hegel, al escribir "es el Espíritu del Tiempo el Gran Maestro".³ La idea es que los centros escolares y los que se dedican a la educación, de forma consciente y temática contemplen que el punto referencial primordial es el mundo real. En sus *Escritos Pedagógicos*, Hegel insiste en que la misión de la escuela, en cuanto se ocupa de la "formación de los individuos, es lograr que éstos se hagan capaces de pertenecer a la vida pública".⁴

La vida dialéctica del mundo real en la filosofía hegeliana, la relación del mundo real no es unidad abstracta ni diversidad abstracta, como es el caso de la cultura científica que deseamos superar, sino que es síntesis concreta, es decir, la manifestación del fenómeno universal. Sólo a partir de este concepto la conciencia alcanza un nuevo estadio en su ascensión, capta la identidad de sí misma como la de su objeto inteligible, pasa a ser autoconciencia. Esta autoconciencia capta la verdad más allá de lo sensible, capta el saber universal. En la filosofía de Hegel, esta identidad del pensamiento y del ser se llama razón, y es la síntesis dialéctica de la conciencia y de la autoconciencia. Pero esta síntesis sólo será posible si la autoconciencia deviene autoconciencia universal. Así es como hay que entender la necesidad de la "formación" que eleva al

² La sociología de la educación reconoce la importancia de esta educación informal, que Hegel ha tenido el mérito de resaltar. "La cultura de los individuos se lleva a cabo no sólo por medio de cauces institucionales sino también, simultáneamente y de un modo continuo en la vida, por simple penetración osmótica a partir de la atmósfera cultural que de un modo constante, inevitable y asimilador respiran los individuos (atmósfera no sólo envolvente sino, además, presionante). Esto da lugar a un modo de educación de personas, que se ejercitan de una manera confusa e indiscriminada desde los contenidos y las pretensiones de la cultura ambiental y configura profundamente a los individuos constituyendo un gran recurso de culturalización" (Cfr. J.M. Quintana, Sociología de la educación, Barcelona, 1989, p. 84.

³ Hegel, 2000, p. 56.

⁴ Hegel, 2000, p. 57

hombre encerrado en sí mismo a la conciencia de su universalidad.⁵

En otras palabras, el hombre se eleva a la universalidad por medio de su relación con los otros hombres. Y esta verdad -aunque rebasa al hombre- es una verdad humana inseparable de la formación de la autoconciencia. Dicha verdad, es verdad objetiva y certeza subjetiva al mismo tiempo. Es el resultado de un camino de formación, de un desarrollo de la conciencia y de la autoconciencia. De esta manera, la verdad no es sin el reconocimiento mutuo de las autoconciencias, de la elevación a la universalidad del pensamiento.

Esta verdad es la toma de conciencia de la certeza subjetiva al mismo tiempo que realidad objetiva. Hegel indica con ello que la autoconciencia es razón antes de ser espíritu. Por lo tanto, la razón es considerada como un momento particular en el desarrollo de la conciencia, entendida en el sentido amplio del término.

En resumen, para Hegel el mundo espiritual es el mundo de la cultura y de la alienación, y en este mundo de la cultura es donde se desarrolla la conciencia. Por lo tanto, el desarrollo aquí considerado no es este desarrollo armonioso como el de un crecimiento orgánico. El concepto hegeliano de cultura se refiere a oponerse a sí mismo, encontrarse a través del desgarramiento y de la superación. Es decir, el desarrollo de la conciencia aquí se refiere al momento en que el sí mismo se opone a lo inmediato para conquistar su universalidad.

En otras palabras Hegel concibe a la cultura como la vida que se desarrolla oponiéndose a sí misma, por esto el primer momento es siempre

⁵ Para Hegel, esta autoconciencia universal es la base de todas las virtudes, del amor, del honor, de la amistad, de la valentía, de la fama, etc., J. Hyppolite, 1991, p.198.

el de la inmediatez de la naturaleza, momento que es necesario negar para que el sí mismo conquiste la universalidad. El individuo deviene culto o formado cuando conquista él mismo validez universal y realidad. Por lo tanto, lo que estudiaremos es la experiencia que vive la autoconciencia, en su devenir hacia la cultura, hacia la conquista de la universalidad. La autoconciencia se presenta como comprometida en una interrelación con el mundo.

Capítulo I: Breve Historia de las Aportaciones de la Ciencia Moderna

Está dedicado al análisis de las aportaciones de la ciencia moderna. En la parte introductoria del capítulo analizaremos la historia de la ciencia moderna como proceso de racionalización en los escritos de Max Weber (crítica a las teorías evolucionistas de la sociedad del siglo XIX), con objeto de observar la transformación del saber y sus consecuencias para la modernidad. Posteriormente analizaremos las aportaciones del saber científico-tecnológico desde los años cincuenta hasta los comienzos del siglo XX, y las consecuencias de este saber para comprensión del mundo y la cultura moderna. Esta investigación será el preámbulo para presentar un concepto diferente de **cultura y del saber** a través de la filosofía de Hegel. Está dividida en tres partes:

- **I.1. Surgimiento de la modernización científico-tecnológica.** Análisis concerniente al surgimiento de la modernización científico-tecnológica y, las líneas de investigación que dieron lugar para que se constituyera como disciplina científica-tecnológica y, sus consecuencias para el saber y el mundo moderno.
- **I.2. Aportaciones del saber científico-tecnológico.** Crítica a las aportaciones del saber científico-tecnológico. La primera crítica está dirigida a la proyección que establece entre la mente humana

y la computadora y, la segunda, se refiere a la confusión conceptual que manifiesta el conocimiento científico entre el mundo objetivo y el mundo social, y a su consecuente racionalización cultural.

- o **I.3. Aportaciones de la epistemología genética o pensamiento científico.** Es un estudio de las principales aportaciones del pensamiento científico o epistemología genética de Piaget y sus efectos para el saber en el mundo moderno.

Capítulo II: Experiencia de la Conciencia sobre lo Universal

En la segunda parte estudiamos la formación de la conciencia hacia la universalidad como el movimiento por medio del cual ella se elevará de la singularidad hasta la universalidad, en otras palabras, la autoconciencia singular pasa a ser autoconciencia universal. Es decir, la conciencia en sentido restringido del término considera el objeto como otro distinto del yo, como ser en sí, sin embargo, el desarrollo de la conciencia conduce a la autoconciencia. Es decir, el saber de un objeto será el saber de sí misma y el saber de sí misma será saber del ser en sí, tanto de ella como de lo otro.

Esta identidad del pensamiento y del ser, en la filosofía de Hegel, se llama razón, es la síntesis dialéctica de la conciencia y de la autoconciencia. Sin embargo, esta síntesis sólo es posible si la autoconciencia deviene autoconciencia universal. Así es como hay que entender la necesidad de la **"formación"** que eleva al hombre encerrado en sí mismo a la conciencia de su universalidad⁶. La exposición está dividida en tres partes:

⁶ Para Hegel, esta autoconciencia universal es la base de todas las virtudes, del amor, del honor, de la amistad, de la valentía, de la fama, etc., Hyppolite, 1991, p. 198.

- **II.1. La conciencia sensible, el saber de lo inmediato.** Aquí estudiaremos el saber de la conciencia común. Este saber, explica Hegel, no se construye: se describe y presenta el desarrollo espontáneo de una experiencia. La experiencia que aquí hace la conciencia no es solamente la experiencia teórica, sino toda la experiencia, en otras palabras, se trata de considerar la vida de la conciencia, lo mismo cuando se conoce a sí misma como vida, o cuando se propone un objetivo.
- **II.2. La conciencia universal como principio de la percepción.** El examen de la percepción trata de superar la coseidad y desde la conciencia común asciende hasta una metafísica del sujeto. Lo verdadero es el devenir del sujeto, devenir de sí mismo. Partiendo de lo universal o la reflexión exterior llegamos a un universal que encierra en sí su propia mediación. Este universal es precisamente lo que Hegel llama "universal incondicionado" que es en sí concepto.
- **II.3. La autoconciencia, conciencia transformada en entendimiento.** Es la explicación sobre el tránsito de la conciencia a la autoconciencia, en la filosofía de Hegel. Esta forma de experiencia de la conciencia permite purificarla de prejuicios y en particular de la visión de que las cosas están fuera de nosotros independientes del conocimiento. Y además nos conduce a un saber necesario para el desarrollo de la conciencia, el saber de la negatividad, el cual no es una forma que se opone al contenido, es inmanente al contenido y permite comprender su necesario desarrollo.

Capítulo III: Formación Cultural

El concepto *Bildung* (*formación*) en Hegel posee un significado muy amplio, por lo tanto es necesario deslindar los distintos momentos de la autoformación del espíritu. Es decir, frente al desarrollo general del espíritu

se debe distinguir el movimiento de la educación como tal, pues es un proceso que se refiere tan sólo a los individuos particulares y, el movimiento del espíritu universal el cual se refiere al proceso del devenir en la historia y al devenir universales. Por lo tanto en este capítulo tercero estudiaremos el movimiento de la educación como tal, proceso que se refiere a los individuos particulares. Está dividido en tres partes:

- o **III.1. Formación de la autoconciencia en el deseo.** Analizamos como la autoconciencia se opone a la vida universal, pretende ser independiente de ella y quiere ponerse absolutamente para sí. La alteridad que se presenta en esta reflexión es la unidad de un conocer doble que va a realizarse en el reconocimiento de las autoconciencias. Reconocimiento que crea el elemento de la vida espiritual.

En esta parte estudiaremos el desdoblamiento de la conciencia, momento esencial al concepto de espíritu en la filosofía de Hegel. Los hombres, en esta filosofía, podemos descubrir que no tenemos como los animales, el deseo único de perseverar en el ser, sino que tenemos el deseo (el término deseo en alemán que emplea Hegel es *Begeherte*) imperioso de hacerse reconocer como autoconciencia, elevados por encima de la vida puramente animal. La esencia espiritual del hombre se manifiesta en esta lucha contra los otros, pues esa lucha no es solamente una lucha por la vida, sino una lucha por ser reconocido.

- o **III.2. Formación de la autoconciencia en la servidumbre.** Analizamos la lucha por el reconocimiento, aquí se da una figura histórica, la relación entre amo y esclavo, la cual lleva a que se tome conciencia de la totalidad, una conciencia que nunca está dada como tal en

la vida orgánica.

- o **III.3. Formación de la autoconciencia libre.** La etapa aquí alcanzada en el desarrollo de la autoconciencia es la del pensamiento. La autoconciencia pensante para Hegel será capaz de hacerse objeto de sí misma sin perderse ni desaparecer. En otras palabras, pensar es realizar la unidad del ser en sí y del ser para sí, del ser y de la conciencia.

Aquí estudiamos que pensar es concebir y como acto del pensamiento es un movimiento en mí mismo. Pensamiento significa al mismo tiempo la libertad de la autoconciencia, es decir, la autoconciencia pensante es la autoconciencia libre. Sin embargo esta fase se presenta para señalar las insuficiencias de esta figura.

- o **III.3.1. Formación de la autoconciencia pensante.** Analizamos la figura del escéptico, necesaria para el desarrollo de la autoconciencia. La concepción del escéptico en Hegel se perfila para mostrar, como experiencia dialéctica de la conciencia humana, la elevación del yo por encima de todas las vicisitudes de la existencia. El escéptico en Hegel es la figura de la autoconciencia que llega a la certeza absoluta de ella misma. No es solamente abstracta en sí misma, sino que es posición de sí misma a través de la negatividad efectiva de toda alteridad. La profundización de la subjetividad.

- o **III.3.2. Superación de la subjetividad.** Estudio de la conciencia desgarrada en Hegel. En el transcurso del desarrollo, la autoconciencia en su subjetividad (subjetividad estudiada por Max Weber como fenómeno de la modernidad) es una conciencia doble. Se eleva por encima de todas las formas del ser que ella construye, y ella misma queda apresada en ese mundo del que no es más que un fragmento contingente. Es decir, que la propia

conciencia se convierte en conciencia religiosa: una conciencia que pone el yo esencial más allá de ella misma. Esta conciencia religiosa será una conciencia desventurada. En esta figura de la conciencia desgarrada que presenta Hegel, analizamos la subjetividad que aspira al descanso en la unidad, la conciencia de sí como de la vida y de lo que supera la vida; conciencia que por fuerza ha de oscilar entre esos dos momentos, como la inquietud subjetiva que no encuentra en ella misma su verdad. Hegel indica aquí el sentido de este proceso. La autoconciencia rebasa su subjetividad, consiente en alienarla. Así pues, la autoconciencia en su desdoblamiento es, al mismo tiempo, unidad. Esta mediación es para Hegel el espíritu existente que se realiza como historia del espíritu.

El desarrollo de la conciencia desgarrada en Hegel, expresa el desarrollo de la subjetividad que renuncia a sí misma, y en esta negación de sí misma reinstaura una objetividad que ya no es el en sí puro y simple, sino que ha pasado a ser unidad. La unidad se presenta a sí misma como una esencia más allá de la vida. La autoconciencia singular renuncia a su subjetividad inmediata, y esta superación se manifiesta como una figura nueva. Esta figura es la razón, conciencia del ser tanto como de sí misma, unidad de la conciencia y del objeto exterior a ella. El progreso que tiene lugar desde la conciencia judía hasta la conciencia cristiana hace posible dicha unidad.

- o **III.3.3. Elevación de la autoconciencia a la altura del pensamiento.** La conciencia desgarrada, que estudiamos en la filosofía de Hegel, tanto en su repliegue sobre sí misma como en su operación sobre el mundo, no hace más que experimentar la trascendencia de su

propia esencia. El movimiento se refleja más allá de sí misma, no es realmente autónoma como pretende ser; su certeza de sí tiene como verdad un término trascendente, lo cual la condena a no tener ya en sí misma su propia certeza. La conciencia humana se pone como conciencia esclava, y su esencia, está más allá de ella (esta en Dios).

La subjetividad del hombre no puede ponerse en su libertad absoluta sin renunciar a ella, pero su renuncia es obra suya. En su acción la conciencia se pone como ser para sí, pero al mismo tiempo descubre la vanidad de esta acción. Así pues, la verdad de la conciencia, es la conciencia humillada y elevada en su humillación, una conciencia que alcanza una nueva liberación.

IV. Formación de la Autoconciencia a Nivel Social

En esta última parte estudiaremos el movimiento del espíritu universal el cual se refiere al proceso del devenir en la historia y al devenir universal. Está dividida en tres partes:

- o **IV.1. Desarrollo de la conciencia y del saber.** En este momento estudiaremos el papel del lenguaje el cual es de considerable importancia para Hegel, porque es verdaderamente el ser ahí del espíritu. Sin embargo, lo que analizaremos sobre el lenguaje nos dará como resultado que este modo de saber es muy superficial y limitado. Aquí la Naturaleza pone de manifiesto su contingencia.

Si deseamos superar la contingencia es necesario elevarse por encima de los términos de la descripción. Es decir, para que la conciencia progrese es necesario hacer desaparecer la

contingencia que encuentra el entendimiento en la Naturaleza. El concepto se presenta entonces como algo que trasciende la Naturaleza (definida como el conjunto de fenómenos regidos por leyes). Este concepto no es la ley, sino la finalidad, el concepto de fin inmanente al proceso. Tal es el objeto de la razón observante, un objeto que ella no puede encontrar en la Naturaleza puesto que lo sitúa más allá, en la exposición de la idea.

La idea en la filosofía de Hegel, es la verdad de la Naturaleza, si tomamos conciencia de esta verdad, dice la filosofía hegeliana, la Naturaleza es ella misma superación. Es decir, la Naturaleza misma conduce constantemente al espíritu. La Naturaleza orgánica manifiesta una finalidad inmanente, es fin en sí, sabiduría inconsciente, pero al mismo tiempo, en el concepto de fin, vuelve al espíritu que es sabiduría autoconsciente. Las referencias anteriores contienen lo esencial de la actividad teleológica que es el concepto mismo, la autoproducción por sí mismo. En otras palabras, la vida y los vivientes que son expresión de la vida, realizan en la Naturaleza la forma inmediata del concepto.

En consecuencia, a través del concepto de fin Hegel nos ofrece una nueva actitud de la razón observante; tomar conciencia de que los dos términos que integran el concepto fin, son considerados como dos realidades concretas observables. Lo interno será el concepto de vida orgánica dado en la razón observante y lo externo será esa vida en el elemento del ser, como conjunto de formas vivas y como sistemas anatómicos. El individuo vivo se supera en el proceso de la generación, es él mismo siendo universal, siendo la vida y no el viviente.

La reflexión sobre el concepto de fin en Hegel, nos muestra el proceso de lo orgánico frente a lo inorgánico, el proceso de conservarse a sí mismo, y la autoproducción sólo cobra sentido completo en el movimiento de la generación, esencial para la vida. Es decir, el individuo vivo se supera en el proceso de la generación, siendo él la vida y no tal viviente determinado. A partir de aquí el individuo toma conciencia de que siempre va más allá de sí mismo hasta la superación de su propia determinación.

A través de la reflexión sobre la finalidad de la Naturaleza y particularmente de su filosofía de lo orgánico, Hegel nos presenta otra visión de la vida. En vez de comprender la Naturaleza con la ayuda de las diferencias de magnitud, Hegel propone considerar estas diferencias a nivel conceptual. Es decir, lo que observa el entendimiento en la vida es el movimiento del conocer en su universalidad: la vida es el mismo conocer existente. La vida orgánica, dice Hegel, no es como la vida del espíritu, que unifica la singularidad y la universalidad en una totalidad universal, por esto, la razón debe abandonar la observación de la Naturaleza orgánica para pasar a comprender su carácter autoconsciente.

El concepto de fin en los textos de Hegel, expresa un momento esencial en el desarrollo de la conciencia y del saber, la verdadera unidad es una unidad dialéctica. La razón dialéctica: el resultado de la observación de la Naturaleza y del yo mismo en la Naturaleza será opuesto, porque expresa la actitud que la razón adopta como razón observante. La propuesta de Hegel es que para hacer posible el conocimiento de la Naturaleza, la oposición es lo que tendrá que

superar el entendimiento sin que un término desaparezca en otro. La relación, la vinculación es lo que constituye para Hegel el concepto de ley, su necesidad. Así es como se pasa de una ciencia que trata únicamente de clasificar, de descubrir tipos y diferencias específicas, a una ciencia de las leyes.

Lo que Hegel propone aquí como hombre culto y que proponemos como formación hacia la universalidad (visión universal) es un sujeto que piensa de forma dialéctica, un sujeto interdependiente de lo interno y lo externo que alcanza la autoconciencia. Por esto el reto formativo de este sujeto es superar la descripción y transitar hacia la universalidad.

- o **IV.2. Razón teórica superación de lo orgánico.** Después de la observación de la vida, analizaremos otro tema trascendental para Hegel, el de la individualidad o (autoconciencia contemplativa). Para Hegel es importante entender la diferencia entre el conocimiento individual y el universal, y con ello, captar la **necesidad de las leyes del propio conocimiento**. La observación del conocimiento a nivel individual, destaca Hegel, no es el saber, es decir, cuanto más se eleva la razón observante, dice Hegel, más lejos queda del objeto. Para él la lógica de la esencia y la del concepto rebasan la observación: aquí hay que concebir en vez de observar, es decir, captar en el contenido mismo del movimiento de la inteligencia, la producción no el producto. Este movimiento, expresa Hegel, escapa por naturaleza a la observación.

El hombre individual, sólo hace conjeturas sobre sus propias acciones, tiene opiniones sobre sí mismo, pero esta opinión puede ser diferente de lo que es la realidad. Para Hegel el hombre

individual se conoce solamente en acto en el obrar no en su figura. En acto es como el hombre trasciende su cuerpo, por ello, Hegel critica la fisiognómica, no niega la relación entre la expresión y el alma individual sino la pretensión de conocer al hombre por medio de un análisis de sus inclinaciones sin tener en cuenta sus obras y sus procedimientos.

En la filosofía hegeliana, a través de la observación de la individualidad, se puede ver mejor que en otros seres, que lo interno y lo externo no pueden ser considerados como dos determinaciones fijas, idénticas y distintas a la vez. Porque el mundo que está presente ante una individualidad determinada no es el mundo en sí, sino el mundo tal como es para esa individualidad, en otras palabras, vemos al mundo a través de nosotros mismos. Y en ese caso sólo se puede conocer el mundo del individuo partiendo del individuo mismo. La superación de esta descripción, explica Hegel, está en la unidad de los dos términos del mundo espiritual y el de la subjetividad de la individualidad. Y como resultado, la razón se ve obligada a no observar la individualidad como reflejo del mundo dado, sino como un todo concreto en sí misma.

El mundo espiritual, subraya Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, es un juicio infinito paradójico porque junta de forma inmediata dos términos que no tienen nada en común. Con este momento Hegel nos introduce a un segundo estadio de realización de la autoconciencia. El movimiento de la razón pasa de la representación a la reflexión, en otras palabras, la autoconciencia contemplativa pasa a ser autoconciencia activa.

- o **IV.3. Razón activa superación de la subjetividad.** Estudiaremos el paso de la observación a la acción, en la cual Hegel revela, el proceso que sigue la razón subjetiva que descubre el espíritu. Para realizar este proceso, es indispensable seguir el desarrollo de la individualidad en el orden del mundo, entendiendo por mundo no la naturaleza, sino la realidad social, el orden humano. Las tres formas a reflexionar en este proceso son: el hedonismo, la noción de universalidad o de ley y, la conciencia virtuosa.

El estudio del saber de la conciencia común, el de la percepción y el del entendimiento aquí presentados, tienen como tarea el desarrollo espontáneo de una experiencia de la conciencia. Esta experiencia permite purificarla de prejuicios, en particular de la visión de cosas en sí fuera de nosotros independientes del conocimiento y además nos conduce a un saber necesario para el desarrollo de la conciencia, el saber de la negatividad o de la abstracción. Saber que será trascendido en la relación de la identidad.

Esto es precisamente lo que la percepción va a revelarnos: las cosas no son sólo universales, sino también singulares y estos dos caracteres constituyen la conciencia percipiente. Sin embargo, la importancia de esta conciencia perceptora es que sabe que puede equivocarse en su aprehensión de lo verdadero. Entonces el criterio de verdad para la conciencia perceptora es la búsqueda de la igualdad del objeto consigo mismo y la exclusión de toda alteridad referente a éste. En otras palabras, la cosa es la verdad, el lado del objeto, la ilusión es la reflexión, el lado del sujeto. La conciencia hace una doble experiencia. La cosa será siempre lo verdadero y lo igual a sí mismo, pero el conocimiento que yo tengo de ella quedará alterado por mi propia reflexión. Es decir, la conciencia debe

evitar que coincidan los términos verdad de la cosa y reflexión sobre ella.

Estos extremos quedan identificados en un universal incondicionado que no es una cosa sino un concepto que reúne los momentos contradictorios de la conciencia percipiente. El pensamiento del mundo fenoménico que como juego de las fuerzas no es sino un intercambio incesante de determinaciones, una inestabilidad perpetua que tiene su unidad y su consistencia en el pensamiento. El saber abstracto queda superado cuando el entendimiento descubre el elemento de la verdad, lo universal no consiste en oponer siempre los dos términos sino en buscar la superación de su oposición, en una relación dialéctica que para Hegel es el concepto absoluto o la infinitud. La relación no es unidad abstracta ni diversidad abstracta, sino que es síntesis concreta. En otras palabras, para Hegel, la superación de la descripción está en la unidad de dos términos: el del mundo espiritual y el de la subjetividad de la individualidad. Así la razón se ve obligada no a observar la individualidad como reflejo de mundo dado, sino un todo concreto en sí misma.

El saber de la negatividad es el saber de la abstracción (este saber de la abstracción es este saber científico-tecnológico el cual ha modificado la comprensión del mundo y del saber mismo y, el que proponemos superar con el desarrollo de la conciencia aquí estudiado). A esta comprensión de mundo le subyacen estructuras universales de racionalidad (la racionalidad científica). Con estas estructuras las sociedades occidentales modernas fomentan una comprensión distorsionada de la realidad centrada en los aspectos cognitivo-instrumentales. Es decir, el carácter convencional de la racionalidad científica, confunde la validez con la eficacia. En otras palabras, sus pretensiones de validez se apoyan en

conceptos formales de mundo⁷ como la verdad proposicional, la rectitud normativa y la veracidad expresiva, conceptos difusos de la validez.

Este saber de la abstracción o de la negación queda trascendido en la relación de identidad. Es decir, el objeto y el sujeto se encuentran en la relación de identidad pero ambos se hayan también en esa relación como distintos el uno del otro, en la unidad concreta de la certeza sensible. En otras palabras, hay que tomar en consideración la relación inmediata entre saber y su objeto, sin pretender distinguir en ellos cuál es el término esencial y cuál es el término inesencial. La esencia es únicamente la unidad de la relación. Lo que subsiste es una cierta unidad en lo múltiple y lo que se prueba es una compenetración de lo universal y de lo singular, una unidad de la diversidad.

El término desarrollo en Hegel, se refiere a la evolución concreta de la conciencia que progresivamente aprende a dudar de lo que anteriormente considera verdadero. En otras palabras, es la historia de la formación de la conciencia. Aquí la conciencia no sólo pierde en el curso de su desarrollo aquello que tiene por verdad, sino que también su propia visión de la vida. Esta experiencia de la conciencia no sólo nos conduce al saber en el sentido restringido del término, sino a la concepción de la existencia. Es decir, en esta experiencia la conciencia es certeza subjetiva y como tal se opone a una verdad objetiva. Es la conciencia quien pone un momento del saber y un momento de la verdad y, quién distingue uno del otro.

⁷ Las pretensiones de validez proposicional suponen un mundo idéntico para todos los observadores posibles y presuponen un mundo intersubjetivo compartido por todos los miembros de un grupo, y ello en forma abstracta, es decir, desligado de todos los contenidos concretos. Aquí la verdad apunta a un patrón de racionalidad cultural y social que procura una racionalidad cognitivo-instrumental, un predominio unilateral no sólo en la relación con la Naturaleza, sino también en la comprensión del mundo y en la práctica comunicativa cotidiana en su totalidad.

Por esta razón el desarrollo de la conciencia en Hegel, es considerado como formación (*Bildung*), porque distingue el paso de la *Bergiede* el movimiento de la educación como proceso que se refiere a los individuos particulares a *Bilgung*, el movimiento del espíritu universal el cual representa el proceso del devenir de la historia y al devenir universales. El primer momento se refiere a la formación de la conciencia en la vida universal, educación para el hombre que manifiesta su deseo de elevarse por encima de la vida puramente natural o mundo de la naturaleza (conciencia abstracta estudiada por Max Weber como fenómeno de la modernidad bajo el signo de razón instrumental automatizada) y, el segundo es la formación de la conciencia que descubre el espíritu, la realidad social. Aquí, la conciencia pasa de razón teórica a razón práctica, es decir, de la razón en el elemento de la conciencia a la razón en el elemento de la autoconciencia.

Esto es, en el segundo momento, lo que haremos es seguir a la conciencia individual desde sus primeros impulsos para realizarse a sí misma hasta que descubra el concepto espíritu. Proceso de desarrollo individual en el orden del mundo, entendiendo como mundo no la naturaleza, sino la realidad social, el orden humano. En esta experiencia con el mundo social (dialéctica de lo individual y lo universal) la conciencia descubrirá el curso del mundo (para Hegel el curso del mundo es un juego de individualidades en el cual cada una de ellas trata de hacer valer sus aspiraciones y choca con las aspiraciones de otras), y en este orden (curso del mundo) que es en sí universal o que su manifestación es el juego de las individualidades. Aquí surge la figura de la virtud, la conciencia que quiere anular los egoísmos individuales.

CAPÍTULO I

Breve Historia de las Aportaciones de la Ciencia Moderna

En este capítulo analizaremos la problemática en la que se encuentra el saber en la sociedad contemporánea. Como parte introductoria de este capítulo, analizaremos la historia de la ciencia moderna como proceso de racionalización en los escritos de Max Weber (crítica a las teorías evolucionistas de la sociedad del siglo XIX), con objeto de observar la transformación del saber y sus consecuencias para la modernidad. En la primera parte, estudiaremos el surgimiento de la modernización científico-tecnológica y sus consecuencias para el saber. En la segunda, haremos dos críticas a las aportaciones de este saber tecnológico. Y, en la tercera parte analizaremos cómo determinados supuestos del pensamiento científico afectaron o transformaron el saber en la sociedad contemporánea. Esta investigación nos servirá como preámbulo para presentar un proceso de autoformación hacia una visión universal del saber y del mundo, temas que quedaron desplazadas en los enfoques productivistas de los procesos de aprendizaje.

Max Weber fue entre los clásicos de la sociología, el único que rompió con las premisas de la filosofía de la historia y con los supuestos fundamentales del evolucionismo (historia de la ciencia moderna), sin renunciar, empero, a entender la modernización de la sociedad viejo-europea como resultado de un proceso histórico-universal de racionalización. Weber se vale de un concepto complejo de racionalidad, con la idea de racionalidad con arreglo a fines, para analizar la racionalización social, tal como ésta se despliega en el mundo moderno. Este concepto de racionalidad lo comparte Weber por un lado con Horkheimer y por otro

con Teodoro Adorno.⁸

Así pues, a través de este concepto de racionalidad, Max Weber juzga el marco institucional de la economía capitalista y del Estado moderno como aquellos subsistemas de acción racional con arreglo a fines en que se despliega el racionalismo occidental. Bajo el signo de una razón instrumental automatizada (concepto utilizado por Weber para definir la racionalidad de la dominación de la naturaleza),⁹ aunada con la irracionalidad de la dominación de unas clases sobre otras, las fuerzas productivas desencadenadas operan la estabilización de unas relaciones de producción alienadas. Max Weber, Horkheimer y Teodoro Adorno identifican racionalización social con el aumento de racionalidad instrumental y estratégica de los contextos de acción.

La temática de la racionalización en Max Weber, es una crítica a las teorías evolucionistas de la sociedad del siglo XIX. Por lo tanto, se hace necesario exponer estas teorías para observar con lo que se confronta Max Weber, también porque a través de ello podremos ver las consecuencias que han traído estas (teorías evolucionistas) para el mundo moderno y para reflexionar sobre cómo ha afectado la **visión científica o**

⁸ Max Weber juzga el marco institucional de la economía capitalista y del Estado moderno no como relaciones de producción que encadenan el potencial de racionalización que las fuerzas productivas comporten, sino como aquellos subsistemas de acción racional con arreglo a fines en que se despliega el racionalismo occidental. Weber teme como resultado o secuela lo que Horkheimer y Adorno interpretaron sobre la burocratización, una cosificación de las relaciones sociales que acaben ahogando los impulsos motivacionales de que se nutre el modo racional de la vida (*Rationale Lebensführung*) (Habermas Tomo 1, 2006, p. 198).

⁹ Weber interpreta bajo el signo de una racionalización instrumental automatizada: la racionalidad de la dominación de la naturaleza se amalgama con la irracionalidad de la dominación de unas clases sobre otras, las fuerzas productivas desencadenadas operan la estabilización de unas relaciones de producción alienadas. (Habermas, Tomo 1, 2006, p.199).

conocimiento científico a la cultura moderna. Para Max Weber, los motivos más importantes de la moderna filosofía de la historia están contemplados ya en el *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* 1794, de Condorcet (Habermas, Tomo 1, 2006, p. 200). Este modelo de racionalidad lo ofrecen las ciencias matemáticas y de la naturaleza y, el núcleo de éstas lo constituye la Física de Newton. Estas teorías han descubierto dice Condorcet "el verdadero método de estudio de la naturaleza por medio de la observación, experimentación y cálculo, los tres instrumentos con que la Física descifra los enigmas de la naturaleza"¹⁰

La Física se convierte en paradigma del conocimiento en general, ya que sigue un método que eleva el conocimiento de la naturaleza por encima de las disputas de los filósofos escolásticos y rebaja toda la filosofía anterior a mera opinión (Habermas Tomo 1, 2006, p.200).

En otras palabras, lo que Condorcet manifiesta, explica Max Weber es que la historia de la humanidad la podemos comprender, a través del modelo de la **historia de la ciencia moderna**, es decir, como proceso de racionalización. En sus consideraciones podemos observar que este modelo puede reducirse en lo esencial a cuatro puntos y, con ello podemos explorar la importancia que le da a la ciencia.

1. Condorcet interpreta el concepto de perfección según el modelo de progreso científico. Perfección no significa, como en la tradición aristotélica, la realización de un *telos* inscrito en la propia naturaleza de la cosa, sino un proceso de perfeccionamiento, orientado, sin duda, pero no determinado de antemano teleológicamente. Es

¹⁰ Condorcet no trata como Kant, de esclarecer los fundamentos del conocimiento metódico y con ello las condiciones de racionalidad de la ciencia; lo que a él le interesa es lo que Max Weber llamaría después la "significación cultural" de las ciencias, la cuestión de cómo repercute el crecimiento, metódicamente asegurado, del saber teórico sobre el avance del espíritu humano y sobre el plexo de la vida cultural en su conjunto (Habermas Tomo 1, 2006, p.200).

decir, la perfección es interpretada como progreso. Condorcet trata de demostrar en su obra que la naturaleza no ha fijado límite alguno al perfeccionamiento de las facultades humanas, que la perfectibilidad del hombre es realmente indefinida. El progreso de esta perfectibilidad dice no tiene otro límite que la duración del planeta donde la naturaleza nos ha puesto. Los progresos del espíritu humano no están limitados por un telos inmanente, y se realizan bajo condiciones contingentes. Por lo tanto, el concepto de progreso va asociado a la idea de aprendizaje. En otras palabras, el espíritu humano no debe sus progresos a su aproximación a un telos, sino al libre ejercicio de su inteligencia, a un mecanismo de aprendizaje.

2. El concepto de conocimiento desarrollado según el modelo de las ciencias de la naturaleza, explica Max Weber devalúa, por así decirlo, de un golpe las ideas religiosas, filosóficas, políticas y morales tradicionales. Frente al poder de esa tradición, a las ciencias les compete una función ilustradora. El progreso científico puede convertirse en racionalización de la vida social si los científicos asumen la tarea de la educación pública con la finalidad del comercio y trato sociales. El científico, en su papel de ilustrador, trata de proclamar muy alto el derecho de someter todas las opiniones al tribunal de su propia razón.
3. El concepto de ilustración sirve de puente entre la idea de progreso científico y la convicción de que las ciencias pueden servir también al perfeccionamiento moral del hombre. La ilustración exhorta, en la lucha contra los poderes tradicionales de la Iglesia y del Estado, a servirse de la propia inteligencia. La única base que se tiene para creer en las ciencias naturales es esta idea de que las leyes generales, conocidas o ignoradas, que regulan los fenómenos del

universo son necesarias y constantes. La afirmación es la siguiente: ¿por qué razón (la idea de leyes generales) habría de ser un principio menos verdadero en lo tocante al desarrollo de las facultades intelectuales y morales del hombre que en lo referente a otras operaciones de la naturaleza?

4. Así pues, el progreso de la civilización lo ve Condorcet, en la línea de una república que garantiza las libertades civiles, en una organización internacional que asegure la paz perpetua, de una sociedad que acelere el crecimiento económico y el progreso técnico y acabe con las desigualdades sociales, o al menos las compense¹¹.

Por lo tanto, la situación de partida en que Max Weber retoma la temática de la racionalización, es decir, la diferencia entre su análisis sobre la racionalización del mundo moderno y las consideraciones anteriores, la define basándose en la historia de las ciencias sociales. En otras palabras, Max Weber adopta, una cautelosa posición universalista para analizar la modernidad, no considera los procesos de racionalización como un fenómeno particular de Occidente, sino que contempla rasgos generales,

¹¹Para estas teorías cobró particular importancia el cuarto presupuesto bajo el que Condorcet desarrolla su concepción de la historia. Para poder reducir los progresos de la civilización a progresos del espíritu humano, Condorcet tiene que contar con la eficacia empírica de un saber teórico cada vez más perfecto...los progresos en la civilización aparecen como resultados de una práctica de difusión del saber, de la influencia de los filósofos sobre la opinión pública, de la reforma de la educación escolar, de la educación popular, etc. Pero esta práctica de los educadores, el propósito de los cuales es conseguir ulteriores progresos del espíritu humano, es a su vez hija de la filosofía de la historia, ya que es ésta la que empieza trayendo teóricamente a la conciencia el proceso de formación de la humanidad, que después los difusores de la Ilustración pueden fomentar prácticamente. Desde la perspectiva teórica del científico los procesos en la civilización se presentan, por tanto, como fenómenos que pueden ser explicados según el modelo de las ciencias naturales (Habermas Tomo 1, 2006, pp.201-203 y 206).

o sea, rasgos que distinguen a la modernidad como tal.

Así entonces, Max Weber entiende la modernización de la sociedad como el proceso por el que emergen la empresa capitalista y el Estado Moderno, (ambos se complementan en sus funciones estabilizándose mutuamente). Es decir, el núcleo organizativo de la economía capitalista lo constituye la empresa capitalista y, el del Estado lo constituye, por un lado, el “instituto” o aparato racional del Estado y, por otro lado, el medio organizativo de la economía capitalista y del Estado moderno con sus relaciones mutuas (el derecho formal, que descansa sobre el principio de positivización). Son pues, estos tres elementos, que Weber investiga sobre todo en *Economía y Sociedad*, los que resultan fundamentales para la racionalización de la sociedad. Weber considera estos tres elementos como expresión del racionalismo occidental y, a la vez, como los fenómenos centrales de la modernización. En ellos distingue también, los fenómenos de racionalización que pertenecen a las dimensiones de la **cultura** y la personalidad porque ellos son igualmente manifestación del racionalismo occidental.

La racionalización cultural, que es un tema que nos interesa en esta investigación, la lee Weber en la **ciencia y en la técnica moderna**, en el arte autónomo y en una ética regida por principios y anclada en la religión. Weber llama racionalización al desarrollo del saber empírico¹², a la capacidad de predicción, y al dominio instrumental y organizativo sobre los procesos empíricos. En decir, con la **ciencia moderna** los procesos de

¹²Weber designa como saber empírico o procesos empíricos a las consecuencias de la diferenciación estructural de los sistemas sociales. Son tendencias evolutivas como son el desarrollo de la ciencia, el desarrollo capitalista, el establecimiento de los Estados constitucionales y el nacimiento de las administraciones modernas. Son tratados como fenómenos empíricos y concebidos como consecuencias de la diferenciación estructural de los sistemas sociales. (Habermas Tomo 1, 2006, p. 216)

aprendizaje de este tipo quedan institucionalizados en el subsistema social denominado ciencia. Weber se refiere a los fenómenos relacionados con el nacimiento de las ciencias modernas, las cuales se caracterizan por una inverosímil confluencia de pensamiento discursivo de tipo escolástico, de la utilización de la Matemática en la formación de las teorías, de actitud instrumental y de trato experimental con la naturaleza, y también menciona a las innovaciones técnicas como dependientes del desarrollo de la ciencia.

Pues bien, a juicio de Weber, es la “recepción metódica de la ciencia al servicio de la economía, lo que verdaderamente se convierte en una de las piezas claves de ese desarrollo de la metodización de la vida” (Habermas Tomo 1, 2006, p. 216), al que contribuyeron determinados fenómenos del Renacimiento y de la Reforma. Es decir, para Weber la historia de la ciencia y de la técnica es un aspecto esencial de la cultura occidental y del nacimiento de la sociedad moderna. La técnica de un lado y las modernas ideas jurídicas y morales de otro, pertenecen al conjunto de una **cultura racionalizada**. Él denomina racionalización a la autonomización cognitiva (concepto que se refiere a la racionalidad de la dominación de la naturaleza) del derecho y la moral, es decir, a las ideas práctico-morales, de las doctrinas éticas y jurídicas. En otras palabras, la racionalización cultural, de la que surgen las estructuras de conciencia típicas de las sociedades modernas, se extiende a los componentes cognitivos, a los estético-expresivos y los morales de la tradición religiosa. **Con la ciencia y la técnica**, con el arte autónomo y los valores relativos al sujeto, y las ideas universalistas que subyacen al derecho y a la moral, se produce una cultura racionalizada, con una diferenciación en tres esferas de valor, cada una de las cuales obedece a su propia lógica.

Con ello, explica Weber, no sólo se cobra conciencia de los componentes expresivos y de los componentes morales de la cultura, sino que con su diferenciación aumenta también la tensión entre estas esferas. Mientras que el racionalismo ético guarda una cierta afinidad con el contexto religioso del que surge, ambas, religión y ética, entran en conflicto con las otras esferas de valor. Analizaremos sólo la racionalización en el plano de la cultura, porque es el tema que nos ocupa en esta investigación.

Al plano de la cultura, el cual responde al del sistema de la personalidad (modo metódico de vida) *methodische Lebensführung*, (Habermas Tomo 1, 2006, p. 222). Weber otorga un máximo interés porque en él cree ver el factor más importante del nacimiento del capitalismo (se refiere al estilo de vida que tiene el sistema de la personalidad), aquella ética de la intención, universalista, regida por principios, y de base religiosa, que se adueña de las capas portadoras del capitalismo. Weber describe entonces la **modernización de la cultura** como racionalización social porque la empresa capitalista está cortada a la medida de la acción económica racional, y es el estado moderno a la medida de la administración racional.¹³

En resumen, Weber insiste una y otra vez en que por "racionalismo"¹⁴ pueden entenderse cosas muy distintas, sin embargo, él distingue en la realidad de las sociedades modernas un dominio teórico y otro dominio práctico. Naturalmente, lo que primeramente le interesa es la

¹³ Max Weber juzga el marco institucional de la economía capitalista y del Estado moderno, no como relaciones de producción, sino como aquellos subsistemas de acción racional con arreglo a fines en que se despliega el racionalismo occidental (Habermas Tomo 1, 2006, p. 198).

¹⁴ El concepto de racionalización lo entiende Weber como toda ampliación del saber empírico, es decir, la capacidad de predicción y del dominio instrumental y organizativo sobre los procesos empíricos (Habermas Tomo 1, 2006, p. 216).

“racionalidad práctica” en el sentido de los criterios conforme a los que los sujetos aprenden a controlar su entorno. Así pues, Weber parte de un concepto lato de “técnica” para hacer ver que el aspecto de empleo regulado de medios es, en sentido abstracto, relevante para la racionalidad del comportamiento. Es decir, llama técnica racional al empleo de medios, “que se guía, de forma consciente y planificada, por experiencias y por la reflexión sobre las mismas...” (Habermas Tomo 1, 2006, p. 228). Este concepto lato de técnica y de racionalización de los medios lo restringe Weber especificando los medios. Si sólo se toman en consideración los medios con los que un sujeto es capaz de acción y puede realizar los fines que se propone, mediante una intervención en el mundo objetivo, así es como entra en juego **la eficacia** como criterio de evaluación. Así es que, con la racionalidad práctica y con el empleo de los medios se mide la eficacia objetivamente comprobable de una intervención (o de una omisión deliberada).

Este concepto de técnica, dice Weber, comprende no solamente las reglas instrumentales del dominio de la naturaleza, sino también las reglas de dominio de las técnicas de manipulación, por ejemplo, manipulación política, social, educativa o propagandista de los hombres (Habermas Tomo 1, 2006, p. 230).

En cuanto a la **“racionalidad teórica”**, que también es importante en el plano de la cultura racionalizada, Weber lo llama elaboración y configuración formal de los sistemas de símbolos. Es decir, él atribuye una gran importancia a las capas de intelectuales, en el desarrollo de la racionalización dogmática de las religiones, como en la evolución del derecho formal (Habermas, Tomo 1, 2006, p. 236). Los intelectuales se especializan en reelaborar y perfeccionar los sistemas de símbolos desde

un punto de vista formal, y se interesan porque éstos queden fijos por escrito. Se elaboran significados, se desarrollan conceptos, se sistematizan temas, se examina la consistencia de enunciados, con lo cual el **saber** enseñable se estructura metódicamente, a la vez que aumenta su complejidad y especificidad. Esto es, para Weber, esta racionalización de las imágenes del mundo, parte de las relaciones internas de los sistemas de símbolos, esta racionalización de las imágenes del mundo, dice, conduce a una diferenciación de los componentes cognoscitivos, normativos y expresivos de la cultura, y en este sentido a una comprensión moderna del mundo y; con ello, explica Weber, se cumplen las condiciones de partida de una **racionalización cultural del mundo moderno** en sentido estricto.

Así pues, a partir de la explicación por Max Weber, de cómo se cumplen las condiciones de racionalización cultural del mundo moderno, queremos dejar claro que la superación de esta cultura racionalizada no resulta una tarea fácil, tomando en cuenta lo complejo¹⁵ de la vida moderna. Sin embargo, resulta necesario ofrecer dar un cambio de visión a este concepto de **cultura** racionalizada y sus correspondientes conflictos. Ciertos supuestos del pensamiento científico, este es justamente el problema, han afectado el saber. El saber se ha mediatizado en cuanto a sus funciones (investigación y transmisión de conocimientos) y, en su legitimación (se reduce a un criterio operativo: optimizar las actuaciones del sistema y la eficiencia), consideración no pertinente para juzgar lo verdadero y lo justo. En otras palabras, “el pensamiento científico ha

¹⁵ Lo complejo se refiere al advenimiento de la sociedad de la comunicación. Al nacimiento de una sociedad posmoderna en donde los medios de comunicación de masas, los “*mass media*” como los denomina Vattimo, desempeñan un papel determinante y; caracterizan a la sociedad no como una sociedad más consciente de sí misma sino como una sociedad más compleja y caótica. Esto es, en este caos es donde residen nuestras esperanzas de emancipación. (Gianni Vattimo, 1996, p, 76)

transformado al saber en la sociedad contemporánea en una concepción instrumental y operativa" (Gadamer, 2002, p.16).

El problema de la transformación del saber en algo instrumental y operativo, ha pasado a ser un inconveniente para el orden mundial. En otras palabras, el pensamiento científico subyacente a nuestra civilización se ha apoderado de todos los ámbitos de la praxis social. Este problema del orden mundial lo señala Gadamer en su obra *Verdad y Método II*, "...más que el progreso de las ciencias naturales, es la racionalización de su aplicación técnico-económica lo que ha originado la nueva fase de la revolución industrial en la que nos encontramos" (Gadamer, 2002, p. 12). Por lo tanto, no es el insospechado incremento en el dominio de la naturaleza, sino el desarrollo de métodos de control científico para la vida de la sociedad lo que marca el rostro de nuestra época. El estudio científico del mercado, la guerra científica, la política exterior científica, el control científico de la natalidad, la conducción científica de los seres humanos, etc., otorgan a los expertos un nuevo puesto central en la economía y en la sociedad.¹⁶

La dificultad, de hoy expresa Gadamer, es superar una administración mundial científica. Es decir, el ideal de una administración perfecta, enfatiza el filósofo, supone más bien un concepto de orden que carece de un contenido específico. La idea de administración mundial como la forma de orden del futuro, busca el buen funcionamiento como un valor en sí. En ella se encuentra la objetivación de la política y su verdadera

¹⁶ En la obra *Verdad y Método II*, Gadamer expresa lo siguiente "a mí me parece funesto que el pensamiento científico moderno gire siempre en su propio círculo, es decir, que únicamente tenga presentes los métodos y las posibilidades de dominio científico de las cosas... como si no se diera esa desproporción entre el ámbito tan asequible de los medios, de los recursos, de las posibilidades, y las normas y fines de la vida". (Gadamer 2002, p. 157)

perfección.

Los conocedores de los diálogos de Platón, dice Gadamer, saben que en la edad de la Ilustración sofista, la idea de saber objetivo desempeñó una función universal parecida. Los griegos la denominaron *Techné*, el conocimiento de lo fabricable, capaz de alcanzar su propia perfección. La elección de los medios correctos, la elección del material correcto, la sucesión normativa de las distintas fases del trabajo, todo eso puede alcanzar una perfección ideal. Sin embargo puntualiza Gadamer, mientras que la *Techné* es enseñable y aprendible y su eficiencia no depende de la clase de persona que se sea en lo moral o en lo político, ocurre lo contrario con el saber y con la razón que iluminan y guían la situación práctica del ser humano.

En resumen, el análisis y exposición del proceso histórico-universal de racionalización de Max Weber y, la expresión del pensamiento de Gadamer, sobre la transformación del saber en algo instrumental y operativo, deja claro que la visión científica o conocimiento científico es un modelo de conocimiento que difunde una comprensión distorsionada de la realidad. Es decir, a la comprensión moderna del mundo le subyacen estructuras universales de racionalidad. Con estas estructuras las sociedades occidentales modernas fomentan una comprensión distorsionada de la realidad centrada en los aspectos cognitivo-instrumentales.

En otras palabras, el carácter convencional de esta racionalidad científica, confunde la validez con la eficacia. Sus pretensiones de validez se apoyan en conceptos formales de mundo (como de verdad proposicional, la rectitud normativa y la veracidad expresiva), conceptos difusos de la

validez. Y las pretensiones de validez proposicional suponen un predominio unilateral no sólo en la relación con la Naturaleza, sino también en la comprensión del mundo y en la práctica comunicativa cotidiana en su totalidad. Sin embargo, y es importante subrayar, la civilización occidental difunde este modelo instrumental y operativo en la mayoría de los casos sin resistencia, presionando y sofocando todas las otras formas de orden humano. Por lo tanto, se hace necesaria la deliberación que implica una conciencia muy diferente a la de lo puramente científico.

I.1. Surgimiento de la modernización científico-tecnológica

A continuación, analizaremos el surgimiento de la modernización científico-tecnológica, en el campo educativo y, las líneas de investigación que dieron lugar para que se constituyera como disciplina científica-tecnológica y, sus consecuencias para el saber.

Después de la Segunda Guerra Mundial, en varios países desarrollados de Europa y en particular en Estados Unidos se hicieron grandes esfuerzos con objeto de confeccionar metodologías y técnicas para el análisis y ejercicio de las habilidades humanas. Esto se conoce como investigación sobre factores humanos o ingeniería humana. Un tema de interés especial fue el estudio de la interacción en sistemas complejos hombre-máquina, lo que dio pie, posteriormente, a la proposición de metáforas o analogías entre el desempeño de las computadoras y la competencia humana. Varios investigadores psicoeducativos reconocidos (Glaser, Melton, etc.) citado por Hernández Rojas, 2000, p. 33, participaron en estas tareas y desarrollaron técnicas para el estudio detallado de las habilidades y de las técnicas de instrucción.

Por otra parte, las ideas de B.F. Skinner causaron revuelo e influyeron

notablemente en las investigaciones y los estudios psicoeducativos realizados en los años sesenta en Estados Unidos y extendieron su influjo hacia otros países. Los trabajos sobre instrucción programada, si bien con antecedentes claros en las obras de Pressey, Powers y Brown, citados por Hernández Rojas, 2000, p. 34, de los años treinta, también tuvieron desarrollos notables durante estos años. Un poco después, ya en la década de 1970, se hicieron numerosas aplicaciones de las técnicas de modificación conductual, derivadas de los principios conductistas skinnerianos, en el ámbito de la educación formal y la especial. Por ello podemos decir sin lugar a dudas que el paradigma conductista llegó a ser el primero que impuso cierta hegemonía entre las propuestas. Las aplicaciones educativas de tal paradigma (la enseñanza programada, las técnicas de modificación de la conducta, la forma de concebir una metodología y las técnicas de intervención etc.) constituyen un saber tecnológico-pragmático muy utilizado en las distintas áreas de la práctica educativa, especialmente durante los años sesenta y setenta, tanto en Estados Unidos como en algunos países europeos y latinoamericanos.

Después, hubo un movimiento surgido en los años sesenta, cuyo objetivo fue buscar mejoras en la situación curricular y en la instrucción en el sistema educativo estadounidense. Este movimiento tuvo lugar en plena época de la Guerra Fría entre Estados Unidos y la Unión Soviética, cuando el gobierno buscaba deliberadamente la supremacía tecnológica y militar. Estados Unidos había sufrido ya el primer descalabro cuando los soviéticos lanzaron el primer satélite hacia la órbita terrestre. Este hecho llevó a los especialistas en educación a reflexionar seriamente sobre la situación de los sistemas educativos estadounidenses en cuanto a la calidad de la educación que se estaba ofreciendo, la cual, al parecer, no provocaba grandes dividendos en el campo científico tecnológico.

No obstante, el gobierno de Estados Unidos otorgó amplio apoyo económico al sector educativo con la esperanza de que este esfuerzo redituara posteriormente en áreas como el sistema productivo y la **modernización científico-tecnológica**. No hay que olvidar que, en esta década, la teoría del capital humano de Schultz¹⁷ ya estaba en boga y seguramente fue uno de los factores que intervinieron en este proceso (Guevara y De Leonardo, 1984). Por estas razones, la psicología educativa se vio ampliamente favorecida por el apoyo gubernamental. Como señala Coll, (1983), ese apoyo repercutió en la disciplina en aspectos como: la investigación, la formación académico-profesional, la divulgación y el desarrollo universitario institucional. Durante los años cincuenta y sesenta, se vivió una época de bonanza en la psicología educativa dado que se pensó, por sus avances conseguidos en el campo del aprendizaje, la medición y la evaluación educativas, y en el conocimiento del desarrollo humano, que había llegado el momento de transformar sustancialmente las prácticas y el sistema educativo.

Esta situación se extendió a otras latitudes de modo que en varios países occidentales ocurrieron acontecimientos similares a los sucedidos en Estados Unidos. Los temas educativos y la intención de promover reformas educativas tuvieron gran auge en varios países, lo cual favoreció notablemente el desarrollo de recursos humanos, infraestructura, actividades de investigación y divulgación de la disciplina psicopedagógica. También se crearon nuevas diversas asociaciones de

¹⁷ La teoría del capital humano, nacida en el seno de la economía de la educación, señala, grosso modo, que la educación de los individuos de un país, en lugar de ser un gasto social, puede verse más bien como una inversión que a la larga significa crecimiento científico y tecnológico. Esta teoría y otras concepciones afines fueron promovidas por asociaciones y fundaciones internacionales como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional (Guevara y De Leonardo, 1984).

psicólogos educativos y escolares de investigación psicoeducativa en países como Dinamarca, Alemania Federal y Suecia, en esos países aparecieron revistas y publicaciones periodísticas especializadas.

Sin embargo, a pesar de que en general se mantuvieron, estas expectativas fueron cambiando. Con el paso de los años otras disciplinas (la sociología de la educación, la economía de la educación, la educación comparada, etc.) justificaron su presencia dentro del grupo de las ciencias educativas. Dichos trabajos demostraron que los fenómenos educativos tienen una complejidad tal que exige la participación conjunta de varias disciplinas en un trabajo sistemático e interdisciplinario. La intervención de una disciplina sólo puede aportar una visión un tanto limitada y sesgada por sus propios límites conceptuales y metodológicos.

Conforme se iba haciendo frente a las expectativas sociales y educativas que demandaban las reformas, al interior de la psicología de la educación las cosas también iban cambiando. La reflexión sobre cómo mejorar los niveles educativos y cómo desarrollar teorías, metodologías y tecnologías educativas óptimas, junto con la creciente desconfianza hacia la simple importación de conocimientos de la psicología general, condujeron a la psicología de la educación hacia nuevos derroteros. Durante la década de 1970 fueron notables los logros en estos aspectos. Así, el desarrollo de un discurso propio se volvió una tarea prioritaria.

Algunos autores (por ejemplo: Bruner, Ausubel, Gagné) discutieron y criticaron el modelo conductista y, surgieron, en su lugar, planteamientos que subrayaron la autonomía de la psicología de la educación en distintas dimensiones. Los planteamientos de estos psicólogos, pretendieron ser más prescriptivos que teóricos. Esto trajo como consecuencia que la

investigación psicoeducativa fuera tomando cierto perfil que no tenía. La investigación psicoeducativa dejó de ser simplemente la situación de prueba, donde tendría que verse el grado de aplicabilidad de los principios obtenidos por la psicología experimental y en situaciones de laboratorio. Dejó de centrarse en la búsqueda de las mejores condiciones para aplicar tales principios a situaciones educativas. En su lugar, surgió la creciente convicción de que había que desarrollar un **corpus psicoeducativo** propio y elaborar un saber tecnológico a partir de él.

Al mismo tiempo, es menester mencionar que entre los años 60s-70s, y debido al fuerte apoyo gubernamental dirigido a las cuestiones educativas, los distintos enfoques paradigmáticos de la psicología comenzaron a desarrollar de manera sistemática propuestas de tipo teórico-práctico más o menos acabadas. Las propuestas de cada enfoque adoptaron, por supuesto, cierto matiz particular que se orientaba a los aspectos psicoeducativos que les eran más familiares o que se encontraban relacionados de modo más directo con los temas que sabían abordar. No obstante, según Snelbecker 1974, (citado por Hernández Rojas, 2000,1974, p. 36), los planteamientos coincidían en un aspecto que ya se perfilaba como rasgo definitorio muy relevante para el campo de la psicología educativa: el proceso de enseñanza-aprendizaje (proceso instruccional). Una exposición de los paradigmas junto con algunas de las aportaciones psicoeducativas que integran la **modernización científico-tecnológica** y líneas de investigación a que dieran lugar desde entonces, se encuentran anexos a esta investigación (ver apéndice 1, p. 252).

A partir del trabajo y la producción de estos paradigmas hoy integrados en un **corpus psicoeducativo** se desarrollaron a su vez otras propuestas que abordan cuestiones cruciales pertenecientes a distintos ámbitos

educativos específicos (diseño de instrucción, formación y pensamiento docente, cognición del alumno en los contextos escolares, etc.). Algunos de ellos se nutrieron de las contribuciones de nuevos modelos teóricos en psicología (por ejemplo, las propuestas educativas de base neopiagetana) y las aportaciones de disciplinas afines como la antropología de la educación, la psicolingüística y la sociolingüística (enfoques naturalistas, por ejemplo, los análisis del discurso y de los procesos de interacción en el aula). Durante estas dos décadas 60s y 70s (y hasta la actualidad), se diversificaron los temas psicoeducativos que engrosaron el entramado conceptual de la psicología de la educación, y coexistieron enfoques paradigmáticos y tradiciones de investigación. Cabe mencionar aquí, que a partir de la conformación de estas propuestas se abandona el problema epistémico como tal y se comienza a promover la eficiencia del aprendizaje.

Sin embargo, la psicología educativa (hoy saber tecnológico), en la década de los sesenta, vivió momentos críticos, es decir, aunque esta disciplina tuvo una injerencia significativa en el sector educativo, como señala (Coll, 1983), los alcances de sus aportaciones, aun cuando no han sido evaluados con exactitud, dejaron una impresión no tan optimista como podría haberse esperado. Las críticas proliferan por parte de quienes están directamente involucrados en el contexto educativo (sobre la validez de los hallazgos, sobre el grado de aplicabilidad de las técnicas y los procedimientos, sobre la necesidad de investigar contextos educativos verdaderos).

Sin embargo, surgió un factor que influyó poderosamente en el acercamiento de la psicología educativa con el sector educativo. Fue el movimiento de las reformas curriculares educativas ocurrido en Estados

Unidos. En sentido estricto, los principales acontecimientos que marcaron los inicios de la psicología de la educación como disciplina científica y tecnológica ocurrieron en los países occidentales desarrollados (en particular en Estados Unidos y en algunos países europeos como Inglaterra, Francia y Suiza). Para entender más cabalmente estos acontecimientos baste con señalar, como dato importante, la creación del Instituto de Ciencias de la Educación y de la Facultad de Psicología y Ciencias de la Educación, en Ginebra, donde se habían iniciado décadas antes los trabajos de Piaget sobre epistemología genética.

Por otro lado, en Estados Unidos se generaron distintas líneas de trabajo sobre el estudio de los procesos de aprendizaje a la luz de los enfoques funcionalista, asociacionista y posteriormente conductista. Charles (1988) (citado por Hernández Rojas, 2000, p.132) señala que, en las revistas especializadas sobre psicología de la educación, publicadas en Estados Unidos, 20% de los trabajos incluidos en el periodo 1919 a 1925 abordaba el estudio de procesos asociados al tema del aprendizaje. Esto significa que era un tema de los más estudiados. Así pues, los especialistas en educación fincaron sus expectativas en los paradigmas psicogenético y cognitivo; especialmente en el paradigma piagetiano. La psicología instruccional aprovechó parte de estas teorías y se postuló como una de las corrientes hegemónicas del paradigma cognitivo en la actualidad. En ese marco se han desarrollado una gran cantidad de líneas de investigación. Entre sus líneas más significativas se encuentran las siguientes: a) teoría del aprendizaje significativo de Ausubel; b) las aplicaciones educativas de la teoría de los esquemas; c) las estrategias instruccionales y la tecnología del texto; d) la investigación y los programas de entretenimiento de estrategias cognitivas, metacognitivas y de enseñar a

pensar y; e) el enfoque de expertos y novatos.¹⁸

Estas líneas de trabajo, sobre el estudio de los procesos de aprendizaje, de enfoque funcionalista, asociacionista y conductista, apoyadas por un lado en el concepto de la **modernización científico-tecnológica**, y por otro, en globalización del sistema económico, han traído consigo un proceso en el ámbito de la educación. Este proceso obedece, en buena medida, a la incorporación de la tradición estadounidense del siglo pasado y a los sistemas educativos de varios países, en los que se encuentran varias reformas de la década de los setenta y a la profundización de las mismas bajo los programas de modernización educativa gestados en el marco de las teorías de mercado que, aplican criterios de “eficientísimo” (un pragmatismo que se convierte en tecnocracia). El reduccionismo que el pensamiento tecnocrático estableció a partir de la propuesta de Robert Mager (en los años sesenta), puede situarse dentro del desarrollo de un modelo de instrucción que centra el problema de la elaboración de programas en una tarea técnica: redacción de objetivos conductuales, diseños instruccionales y propuestas de evaluación. Este modelo es la representación más precisa del eficientismo y, a la vez, de la aplicación del pensamiento tecnocrático en la educación. Un bosquejo de los principales planteamientos del pensamiento tecnocrático, los cuales han tenido gran repercusión en la actualidad, los encontramos en esta investigación. (ver apéndice 2, p. 254)

La Agencia Interamericana de Desarrollo (AID) y los centros multinacionales de la OEA, entre otros organismos estadounidenses e internacionales, se crearon para promover la difusión de una versión de la tecnología educativa y para formar una **cultura educativa** proclive a los

¹⁸ Cabe mencionar que estas aportaciones forman parte de un **corpus psicoeducativo** o paradigmas que integran parte de la modernización científico-tecnológica.

presupuestos del pragmatismo. "En particular, el Departamento de Asuntos Educativos de la OEA elaboró un concepto de tecnología educativa que rebasa el necesario empleo de tecnologías, resultado del avance científico y tecnológico" (A. Puiggrós 1980, p. 180). Es decir, a principios de los años setenta, Chadwick desarrolló un concepto de tecnología de la educación que compara esta disciplina con una teoría educativa (con constitución propia), que resuelve los problemas de la educación. En esos años se propagó con gran facilidad la propuesta por parte de la OEA en América Latina. En esta lógica, el eficientismo es uno de los elementos centrales que acompañan tanto a la tecnología educativa en general, como a los objetivos conductuales en particular, eficientismo que en el desarrollo del pragmatismo estadounidense paulatinamente devino en un pensamiento tecnocrático.

La gran diferencia con la década de los noventa es que en ésta los organismos financieros (en particular el Banco Mundial) han sido los que han impulsado una política de la educación orientada por las fuerzas del mercado, acentuando los temas eficiencia y rendimiento de cuentas. Por ello reducen la educación a una cuestión netamente económica y eliminan el término alumno para referirse a un capital humano. Veamos algunas consecuencias de este pensamiento tecnocrático para el saber.

La condición del saber en las sociedades más desarrolladas o lo que se ha decidido llamar condición posmoderna (estado de la cultura después de las transformaciones de la llamada edad postmoderna), ha afectado las reglas de juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XIX. En esta condición de la postmodernidad la práctica del saber ha cambiado al mismo tiempo que las sociedades y las culturas cambian. Aquí, menciona Lyotard, el saber científico es una clase de discurso, pues

se puede decir que desde hace cuarenta años las ciencias y las técnicas llamadas de punta se apoyan en transformaciones tecnológicas. Pues en este discurso, expone Lyotard, "El saber se encuentra y se encontrará afectado en dos principales funciones: la investigación y la transformación de conocimientos" (Lyotard, 1998, p. 14).

Para el caso de la investigación, expresa Lyotard, un ejemplo lo proporciona la genética que debe su paradigma teórico a la cibernética y, para la transmisión del conocimiento, se sabe que al comercializar aparatos, se modifican hoy en día las operaciones de adquisición, clasificación, posibilidad de disposición y de explotación de los conocimientos. Por lo tanto, es razonable pensar que la multiplicación de las máquinas de información afecta y afectará a la circulación de los conocimientos tanto como lo ha hecho el desarrollo de los medios de circulación de hombres primero (transporte), de sonido e imágenes después (medios).

En esta transformación, indica Lyotard, la naturaleza del saber no queda intacta. "No puede pasar por los nuevos canales, y convertirse en operativa, a no ser que el conocimiento pueda ser traducido en cantidades de información" (Lyotard, 1998, p. 15). Se puede establecer con esto la previsión de que todo saber que no sea constituido y no se traduzca de ese modo será dejado de lado, y que la orientación de las nuevas investigaciones se subordinará a la condición de traducibilidad de los eventuales resultados a un lenguaje de máquina. En otras palabras, los productores del saber, lo mismo que sus utilizadores, deben y deberán poseer los medios para traducir a esos lenguajes lo que buscan, los unos al inventar, los otros al aprender.

En resumen, con la hegemonía de la informática se impone una cierta lógica y, por tanto, un conjunto de prescripciones que se refieren a los enunciados aceptados como de saber. Es decir, explica Lyotard, "se sabe que el saber se ha convertido en los últimos decenios en la principal fuerza de producción" (Lyotard, 1998, p. 16), lo que ha modificado notablemente la composición de las poblaciones activas de los países más desarrollados, y que es lo que constituye el principal embudo para los países en vías de desarrollo.

Así pues, en la edad posindustrial y posmoderna, explica Lyotard, como condición posmoderna, la ciencia conservará y, sin duda reforzará aún, su importancia en las capacidades productivas de los Estados-naciones. En su forma de mercancía informacional indispensable para la potencia productiva, el saber ya es, y lo será aún más, lo más importante, en la competición mundial por el poder. Igual que los Estados-naciones se han peleado para dominar territorios, después para dominar la disposición y explotación de materias primas y de mano de obra barata, es pensable, comenta Lyotard, que se peleen en el porvenir para dominar las informaciones. Así se abre un nuevo campo para las estrategias industriales y comerciales y para las estrategias militares y políticas.

Así pues, resulta indispensable en estas condiciones superar esta visión del saber como fuerza de producción. Esta investigación intenta superar esta visión del saber como fuerza de producción. A través del desarrollo de la conciencia manifestada en la filosofía hegeliana, es decir, en el transcurso de este proceso, se presenta un nuevo estadio de conciencia sobre el saber y otra visión del mundo.

1.2. Aportaciones del saber tecnológico

En este apartado criticaremos dos de las aportaciones fundamentales del saber tecnológico: la primera está dirigida a la proyección que establece entre la mente humana y la computadora y, la segunda, se refiere a la confusión conceptual que manifiesta este conocimiento científico entre el mundo objetivo y el mundo social, y a su consecuente racionalización cultural.

Desde hace más de 30 años, en Estados Unidos (aunque algo similar ha ocurrido en otros países del orbe, incluyendo a México), se ha observado un claro desplazamiento del paradigma conductista al paradigma cognitivo en psicología (y también en la psicología de la educación).¹⁹ Las primeras investigaciones del paradigma cognitivo del procesamiento de información fueron de carácter básico sobre procesos perceptivos, de atención, mnémicos, etc., en el laboratorio y con materiales artificiales simples (muy alejados de los materiales semánticos que se usan en la enseñanza de los contenidos escolares). Sin embargo, puede decirse, de hecho, que el paradigma cognitivo comenzó a desempeñar un papel protagónico en la psicología de la educación, gracias a que durante los años 60s-70s, en Estados Unidos hubo un gran interés por los trabajos de Piaget (aunque sólo se utilizó parte de la epistemología genética) y, posteriormente, debido a las aportaciones de Bruner y de Ausubel (cuyos trabajos se acercan más a los de los psicólogos educativos que a los de los psicólogos generales), los cuales lanzaron duras críticas a los

¹⁹ Este desplazamiento, surge dado el contexto de privilegio socioeconómico en que se desenvuelve: los países occidentales, especialmente Estados Unidos han impulsado muchas líneas de investigación para el estudio e intervención educativos y, a partir de propuestas de los teóricos cognitivos de que la explicación del comportamiento del hombre debe remitirse a una serie de procesos internos. Los trabajos del paradigma cognitivo se han orientado a describir y explicar los mecanismos de la mente humana, y para ello han propuesto varios modelos (modelos de procesamiento de información). Uno de los modelos más comunes y continuamente utilizados sobre el sistema cognitivo humano es el descrito por Gagné (1974, 1990), Véase De Vega 1984 y Hernández 1991.

planteamientos de aplicación prevaecientes en la psicología educativa.

A finales de los años sesenta y principios de los setenta, el cúmulo de aportaciones del paradigma (que, por cierto, fue tomando nuevos matices) fue creciendo notablemente con reconocidas aplicaciones y ampliaciones educativas. En el año de 1969, Gagné y Rohwer emplearon por primera vez la expresión psicología instruccional, pero sin duda, fue Glaser el principal promotor de este planteamiento. Según este autor, la psicología instruccional es heredera directa de la concepción sostenida por Dewey sobre la psicología de la educación. Dewey consideraba que la psicología educativa debería erigirse como una disciplina puente entre la psicología y las prácticas educativas. Este planteamiento de la psicología de la instrucción postula que tomando como base los logros obtenidos en la investigación cognitiva, realizada fuera y dentro de los escenarios y contextos educativos, se tiene un saber teórico y tecnológico.

Sin embargo, estas teorías del aprendizaje descriptivo y/o teorías de la instrucción normativas, serían insuficientes si no hubieran recuperado la problemática y el discurso educativo. Parece que este planteamiento todavía no ha sido lo suficientemente comprendido, ni siquiera por los propios psicólogos cognitivos, pues no se observa una concatenación consciente y consecuente en su desarrollo. Si bien siguen apareciendo aportaciones en su seno, hay otras que pueden ubicarse fácilmente entre los planteamientos aplicacionistas, reduccionistas y pragmáticos sin sentido. Además de que, el desarrollo de la psicología instruccional ha ido un poco a la deriva, lo que denota que no existe un programa de trabajo claro y comprometido. Expondremos aquí algunas críticas a estos planteamientos.

La primera crítica va dirigida a la idea de la psicología de la instrucción, junto con las contribuciones de los propulsores de la teorías psicoinstruccionales de los años sesenta (por ejemplo: Ausubel, Gage, Wittrock y Berliner), las cuales se han venido desarrollando desde hace treinta años, y en la actualidad su influencia en la psicología de la educación es enorme. La psicología de la instrucción, ha desarrollado diversos paradigmas propiamente psicoinstruccionales y psicoeducativos, que han provocado que se hayan hecho aportaciones, durante las tres últimas décadas, en el campo de la psicología educativa, también llamada **saber tecnológico**. Precisemos la crítica.

Ciertas aportaciones del paradigma cognitivo, también llamado en los textos especializados (desde fines de la década de 1950 en Estados Unidos) procesamiento de información²⁰ comenzaron a gestar el movimiento que algunos han llamado la revolución cognitiva²¹ que a juicio

²⁰ Gardner señala que un antecedente relevante que hay que tener en cuenta por su carácter seminal es el simposio patrocinado por la Fundación Hixton que tuvo lugar en 1948 en Pasadena, California, en el cual se presentaron varios trabajos de mucha influencia para el desarrollo posterior del paradigma. Según Martínez-Freire (1995), en dicho simposio ya se encontraban claras manifestaciones de varios antecedentes clave del naciente paradigma, a saber: a) la postulación de la analogía mente-computadora; b) el interés demostrado por distintas disciplinas como la lógica y las matemáticas (von Neumann), las neurociencias (Lashley y McCulloch) etc., que preconizaban el carácter interdisciplinario del paradigma; c) el interés por el estudio del procesamiento de la información en el ser humano, d) la postura anticonductista.

²¹ No obstante, Grande y Rosa (1993) señalan que la aparición del paradigma del procesamiento de la información ocurrió simultáneamente en Estados Unidos y Gran Bretaña. Estos autores afirman que en los textos que reseñan el proceso de aparición del paradigma es común encontrar que fue exclusivamente en Estados Unidos donde se gestó. Si bien es cierto que en este país ocurrieron los principales hechos relativos a su aparición, debe destacarse también la labor del grupo británico de la Universidad de Cambridge, iniciada y encabezada por Bartlett (y continuada después por Broadbent y Craik) varias décadas antes de 1950. El trabajo sobre cognición elaborado por este grupo fue de gran importancia para el desarrollo de las ideas que posteriormente retomaron los seguidores del paradigma, en ambos continentes. Baste recordar, que en el texto clásico de Bartlett (*Remembering publicado en 1932*) se observa cómo este autor muestra un marcado interés por el estudio de las representaciones mentales, al grado de que utiliza profusamente el concepto de "esquema" (extraído de las ideas del

de Lachman (et al 1979, citado por Hernández Rojas, 2000, p. 119) constituyó un cambio de paradigma, y para Bruner (1991) tenía como objetivo principal “recuperar la mente” después de la época del conductismo. Este cambio, no fue un intento para subsanar las insuficiencias demostradas por el paradigma conductual, sino que se propuso un viraje de mayor profundidad, una nueva forma de abordar los problemas de la mente humana, (surgió el interés por el funcionamiento y por el estudio del procesamiento de la información en el ser humano)²² con propuestas epistemológicas (como la de Piaget), teóricas y metodológicas alternativas.

En los inicios del paradigma cognitivo, como señala Bruner, había una firme intención de realizar esfuerzos denodados para indagar los procesos de creación y construcción de los significados y producciones simbólicas, empleados por los hombres para conocer la realidad circundante. Con esta finalidad, la psicología educativa o saber tecnológico, integró a su corpus-psicoeducativo la naciente ciencia de los ordenadores (la informática). Suceso que resultó crucial para la vida del paradigma, así que retomó su lenguaje y se incorporó un planteamiento teórico-metodológico basado en la “metáfora del ordenador”. Estos es, a partir de este hecho, los teóricos cognitivos sustituyeron el concepto clave de significado por el de información. De este modo, la idea conceptual de la construcción de los significados, como actividad fundamental del acto cognitivo, fue abandonada para sustituirla por otra que se centra en el procesamiento o tratamiento de la información. Pero, estas diferencias, en

neurofisiólogo Head) para explicar procesos como la percepción, el recuerdo y la representación social.

²² En cuanto a las aportaciones de la psicología genética, ellas son el estudio del desarrollo de las funciones mentales en tanto que dicho desarrollo puede aportar una explicación, o al menos una información complementaria, sobre los mecanismos de aquellas en su estado acabado. (Piaget, 1981, p.61)

aparición inocuas, fueron, a juicio de Bruner, determinantes en el curso que posteriormente tomó el paradigma (Bruner, 1991).

Hay que señalar que desde los años cincuenta y hasta la década de los ochenta, en el seno del paradigma cognitivo se desarrollaron muchas líneas de investigación y modelos teóricos sobre las distintas facetas de la cognición, inspiradas principalmente en la metáfora de la computadora, sin olvidar también que en los últimos quince años aparecieron tendencias y voces críticas sobre este modo de ver el paradigma.

Se pueden reconocer con cierta facilidad dos amplias tradiciones de la corriente cognitiva las cuales proyectan a la mente humana como un procesador de información (Martínez-Freire 1995). Por un lado se encuentra la tradición más dura (de aparición más reciente) surgida a partir de los trabajos en el campo de la inteligencia artificial, una de cuyas últimas tendencias es la propuesta conexionista del grupo de Rumelhart y McClelland, citados por Hernández Rojas, 2000, p. 120, denominado grupo PDP (Procesamiento de Distribución Paralelo).

Por otro lado, se halla una tradición más abierta (que ha estado presente desde la década de los cincuenta, y que algunos han denominado clásica), con diferentes líneas de estudio entre las que se encuentran las más típicas sobre el procesamiento de información (por ejemplo, los trabajos sobre procesos cognitivos realizados con sujetos humanos que provienen de las líneas de investigación sobre memoria, solución de problemas, estrategias cognitivas y, la aproximación de los expertos y novatos) y, otras de aparición más reciente impulsadas, de una forma u otra, por esta tradición y por las contribuciones de otros enfoques y paradigmas, como la versión constructivista estadounidense (defendida

por autores como Bransford, Mayer y Glaser), las aproximaciones neopiagetianas (por ejemplo Case), la cognición situada (J.S. Brown), así como las propuestas de corte sociocultural Bruner, Resnick y A.L. Brown, (véase Bruner 1991, De Vega 1984, Pozo 1989 y Riviere 1989).

En conclusión, en la actualidad se encuentra el problema de que es difícil distinguir con claridad (debido a las múltiples influencias de diversas disciplinas científicas) dónde termina una línea de estudio y donde empieza otra, porque pueden encontrarse líneas y autores con concepciones e ideas de distinto orden teórico, metodológico, etc., que integran ideas de varias líneas o incluso ideas del paradigma con conceptos pertenecientes a paradigmas alternativos (como el constructivista piagetiano y el socio-cultural); por ello se observan diversos matices entre todos ellos. Sin embargo, puede considerarse que todas estas nuevas líneas constituyen el amplio abanico de la corriente cognitiva contemporánea que postula a la mente humana como un procesador. En otras palabras, no hay que perder de vista que dentro de este caleidoscopio teórico metodológico y epistemológico actual, el paradigma cognitivo del procesamiento de información ha desempeñado un papel relevante en la historia, como disciplina técnica o saber tecnológico de este siglo.

La segunda crítica se refiere a las teorías que consideran que la mente humana es de carácter funcional: según Gardner (1987) y Pozo (1989), el enfoque cognitivo está interesado en el estudio de las representaciones mentales, al que considera un espacio de problemas propio, más allá del nivel biológico, pero más cercano del nivel sociológico o cultural.²³ Los

²³ Como parte de su semiótica social, J. Lemke (1990) señala que el enfoque cognitivo no tiene en cuenta las dimensiones biológica y social, y afirma que existe el dominio autónomo de fenómenos (el representacional); sin embargo, a juicio de Lemke, los

teóricos cognitivos se esmeran en producir trabajo científico dirigido a descubrir y explicar la naturaleza de las representaciones mentales, así como a determinar el papel que desempeñan éstas en la producción y el desarrollo de las acciones y conductas humanas. La problemática clave, hacia la cual se dirigen los esfuerzos teórico-metodológicos de los psicólogos cognitivos, puede quedar englobada en las siguientes preguntas:

- ¿Cómo las representaciones mentales guían los actos (internos o externos) del sujeto en su interacción con el medio físico y social?
- ¿Cómo se elaboran o generan dichas representaciones mentales en el sujeto que conoce?
- ¿Qué tipo de procesos cognitivos y estructuras mentales intervienen en la elaboración de las representaciones mentales y en la regulación de las conductas?

Según Gardner (1987), el científico que estudia la cognición considera que ésta debe ser descrita en función de símbolos, esquemas, imágenes, ideas y otras formas de representación mental. Las representaciones mentales elaboradas por el sujeto han sido denominadas de distintas formas. Algunos han utilizado expresiones como "esquemas" (Bartlett, Ausubel y Rumelhart), marcos (Minsky). Guiones (Snack), planes (Miller, Galanter y Pribram), mapas cognitivos (Neisser), categorías (Rosch), estrategias (Newell, Flavell y Brown) o modelos mentales (Johnson-Laird) (citados por

problemas que aborda el paradigma son precisamente problemas de las relaciones entre lo biológico y lo social (p. 193). Desde el punto de vista del paradigma, el estudio de las representaciones mentales será desvinculado de las teorías y concepciones neurológicas; también se considera que son problemas disociados de procesos sociales pues suponen que éstos ocurren en forma aislada. Lemke insiste: el mentalismo encubre la realidad social a través de una suposición de universalidad que expresa que todas las mentes humanas procesan la información de la misma forma. Pero aquello que la psicología cognitiva intenta describir está directamente relacionado con las prácticas semióticas, las cuales son diferentes en las distintas culturas y/o grupos sociales. (p.193)

Hernández Rojas, 2000, p. 122). Podemos decir que todas hacen referencia, con ciertas particularidades, a tipos de representaciones mentales utilizadas por los sujetos.

Así pues, los estudios para explicar la naturaleza de las representaciones mentales han sido muy numerosos y diversos. Pero en general, hoy día se acepta que existen básicamente dos tipos de representaciones: el imaginal (episódico) y el proposicional (semántico). Algunos autores, en cambio, consideran que existen otras formas distintas. Lo que si es necesario dejar claro es que los teóricos cognitivos han referido sus planteamientos a la analogía entre la mente y computadora a las propiedades mecánicas y de organización de los conceptos. Y que esta analogía no es aceptada de igual manera por todos los partidarios del paradigma. Sin embargo, es necesario mencionar un principio fundamental para comprender adecuadamente la analogía: la mente y la computadora se consideran tipos de sistemas de procesamiento de una misma clase que realizan un procesamiento de símbolos en forma propositiva (Newell y Simón 1975, Newell 1987). En ese sentido, la analogía que se sostiene entre estos dos tipos de sistemas de tratamiento de información es de carácter funcional y no de tipo estructural.

No obstante, De Vega (1984) ha mencionado que también existen dos lecturas de esta analogía funcional (las cuales tienen que ver directamente con las dos grandes tradiciones incorporadas a la corriente cognitiva contemporánea). Dichas interpretaciones son las llamadas versiones fuerte y débil. La versión fuerte acepta la analogía como un recurso metodológico, y considera que existe una completa equivalencia funcional entre el ordenador y la mente humana. Sus más fieles seguidores están en el campo de la inteligencia artificial (una de las áreas de la

informática), donde se pretende desarrollar una teoría unificada de la mente y el ordenador, utilizando a este último como medio de simulación²⁴ del sistema cognitivo humano. Este planteamiento ha desembocado en la propuesta de la construcción de una ciencia cognitiva²⁵ que coloca precisamente a la inteligencia artificial como disciplina central (Gardner 1987, Varela 1990).

Por otro lado, la versión débil utiliza la analogía mente-computadora con fines esencialmente instrumentales y sin perder de vista la perspectiva psicológica en la teorización y la investigación. Esto es, la versión débil pertenece más al campo de la psicología, se basa en datos sobre todo de naturaleza psicológica y se interesa prioritariamente en la descripción del sujeto cognitivo humano.²⁶

²⁴ La simulación es una metodología que, por un lado, permite desarrollar hipótesis o teorías sobre el pensamiento cognitivo humano, y por otro, despliega sus esfuerzos para poner a prueba las hipótesis ya existentes a través de su mimetización y usando las computadoras. Según Gagné (1990), cuando se construye y se prueba un programa computacional para la realización de una tarea cognitiva (solución de problemas matemáticos, etc.), a partir de una elaboración teórica previa que describe los procesos u operaciones mentales involucrados, puede valorarse su precisión conceptual y su consistencia (términos correctamente definidos, no circularidad en los términos, etc.). Al mismo tiempo, si dicho programa se ajusta a la ejecución humana, puede considerarse una simulación adecuada o una teoría plausible de la actuación humana.

²⁵ La ciencia cognitiva es un esfuerzo interdisciplinario que tiene como objeto crear una teoría de los sistemas de procesamiento o de lo cognitivo en el más amplio sentido; en ella participan teóricos e investigadores de campos tan disímiles como la antropología, la lingüística, la psicología cognitiva, la inteligencia artificial, las neurociencias y la filosofía. El proyecto de la construcción de la ciencia cognitiva nace concretamente en la segunda mitad de la década de 1960, aunque es obvio decir que tiene antecedentes inmediatos (en el paradigma del procesamiento de información) y remotos (en la filosofía) (véase Gardner 1987 y Norman 1987).

²⁶ Neisser (1976, 1982 versión española) criticó severamente los estudios del paradigma por su carencia de validez ecológica. Según él, las teorías o hipótesis elaboradas hasta el momento al abrigo del paradigma poco tenían que decir sobre la auténtica naturaleza humana (lo que le pasa al hombre lego en sus múltiples contextos sociales), dado que se fundamentaban en estudios artificiales de laboratorio. A partir de este trabajo y de otros más (por ejemplo, los de Gibson, Shaw y Bransford) citados por Hernández Rojas, 2000, p. 123, los estudios sobre cognición cambiaron notablemente en la dirección que Neisser demandaba. Rivieré (1987) también consigna, en afinidad con lo anterior, que el sujeto de las investigaciones y de los manuales de psicología cognitiva cambió radicalmente y dejó de ser el sujeto "racional a ultranza" del ideal logicista (sujeto que

Así pues, es importante dejar claro que, según Gardner (1987) y Riviere (1987), el paradigma del procesamiento de información (sus fundamentos epistemológicos) se insertan en la tradición racionalista de la filosofía que otorga cierta preponderancia al sujeto en el acto de conocimiento²⁷. El planteamiento epistemológico, por lo tanto, considera que el sujeto elabora las representaciones y entidades internas (ideas, conceptos, planes, etc.) de una manera esencialmente individual. Es decir, dichas representaciones mentales determinan las formas de actividad que realiza el sujeto. Esto quiere decir que las acciones y las representaciones mentales desempeñan un papel causal en la organización y la realización de las conductas. Algunos autores han llamado a esta concepción teoría causal de la mente (Martínez-Freire 1995).

Esto es, los teóricos cognitivos sostienen que los comportamientos no son regulados exclusivamente por el medio externo. Sin embargo, al no dejar de reconocer la influencia del medio exterior, consideran que las representaciones que el sujeto ha elaborado o construido mediatizan la actividad general (las propias percepciones y acciones) del sujeto. El enfoque conductista está basado en una filosofía que tiene sus raíces en el empirismo, para el cual el sujeto está controlado por las contingencias

"prueba o falsea hipótesis racionalmente", que razona "con base en la lógica deductiva" o, según el "teorema de Bayes", ante problemas de azar y probabilidad) para convertirse en un sujeto más "real", más próximo al que todos encontramos en la calle y que se equivoca al razonar ante una tarea de tipo lógico que se le demande, o que usa categorías o conceptos difusos y no totalmente racionales. Por lo tanto, desde finales de los años setenta los estudios sobre los procesos cognitivos tomaron un nuevo giro y se orientaron cada vez más al estudio de la cognición del hombre "común y corriente" en sus contextos cotidianos. Quizás valga la pena decir que, hoy por hoy, muchos teóricos cognitivos son "posmetafóricos", en el sentido de que no sostienen ni van más allá de dicho planteamiento analogista.

²⁷ Cellier (1978) considera que la postura cognitiva estadounidense puede definirse como una epistemología pragmatista; esto se debe a la preponderancia del sujeto sobre el objeto y a que insinúa un planteamiento (no siempre claro) de tipo genético (en el caso contrario, sería más bien un tipo de apriorismo).

ambientales. En cambio, en el paradigma cognitivo el sujeto es un agente cuyas acciones dependen en gran parte de las representaciones o procesos internos que él ha elaborado como producto de las relaciones previas con su entorno físico y social (relación del mundo objetivo y el social). Esto significa también que el sujeto de conocimiento deja de ser una tabula rasa que acumula por asociación impresiones sensoriales para ir conformando sus ideas sobre el mundo. Los teóricos cognitivos sostienen entonces que el sujeto organiza²⁸ tales representaciones dentro de su sistema cognitivo general (en el sistema de la memoria). En la postura abierta, recientemente varios seguidores o autores cercanos a este paradigma han ido más allá al confesar una postura de tipo constructivista.²⁹

En términos generales, el modelo de niveles de procesamiento afirma que la información entrante puede procesarse o codificarse en diferentes niveles según lo determine el sujeto, la tarea exigida o incluso el tipo de información. Reflexionemos pues sobre las proyecciones de aplicación del paradigma cognitivo al contexto educativo.

²⁸ La categoría de la organización es otro de los puntos clave en los modelos teóricos cognitivos. Riviere (1987) señala que puede considerarse un atributo central del enfoque, al cual se remite de inmediato para explicar las formas en que las representaciones son una noción que se asocia directamente con ideas estructuralistas, filiación que algunos no están dispuestos aceptar, pero que, sin embargo, utilizan al recurrir a nociones como "planes", "esquemas" o "marcos". Para algunos autores, las formas de organización pueden ser innatas (por ejemplo, las asociadas al lenguaje, según Chomsky y Fodor) o bien adquiridas (Ausubel), de base fisiológica o funcionales (Ausubel, Johnson-Laird, Flavell, entre otros).

²⁹ Para algunos autores, esta idea constructivista forma parte del paradigma, para otros, está fuera de él. Sobre la idea de constructivismo podemos encontrar en textos recientes varios intentos de análisis. Para algunos sólo la aproximación piagetiana es genuinamente constructivista (argumento que sustentan autores de filiación piagetiana, como Cellier, Delval, Castorina) mientras que para otros pueden encontrarse diversos tipos de constructivismo en la psicología de la educación (Carretero y Coll), o rastrear ideas constructivistas en posturas cognitivas estadounidenses (Resnick, Carretero), neopiagetianas y socioculturales (Wertsch): Esta cuestión está todavía sujeta a debates y discusiones.

Casi desde que surgió el paradigma cognitivo del procesamiento de información, comenzaron a proponerse distintas derivaciones y aplicaciones al campo de la educación. Las primeras proyecciones de aplicación, fueron los trabajos de dos autores que se han identificado con la orientación cognitiva (en lo que se refiere a las cuestiones educativas: Bruner y Ausubel. Ellos son, sin duda los pilares de una serie de propuestas que siguen vigentes en la actualidad.

Bruner es, uno de los psicólogos cognitivos de la educación con mayor trayectoria; su obra tuvo un fuerte impacto en Estados Unidos durante los años sesenta y parte de los setenta gracias a propuestas como la de aprendizaje por descubrimiento y el currículo para pensar. David Ausubel, también durante la década de los sesenta, elaboró la teoría del aprendizaje significativo o de la asimilación de corte piagetiano, y fue uno de los teóricos que mayor inquietud ha demostrado por el análisis metadisciplinario de la psicología de la educación y del estudio de cuestiones educativas en contextos escolares. Estudiaremos brevemente las teorías de Ausubel y Bruner, para señalar que sus propuestas proyectan el saber tecnológico; propiedades mecánicas de la mente y, que en sus postulados se confunde el mundo objetivo y el mundo social. Primero analizaremos la teoría del aprendizaje significativo de Ausubel, y después investigaremos la teoría de la perfectibilidad de la inteligencia de Bruner.

El fundamento de la teoría del aprendizaje significativo de Ausubel, la constituye la "asimilación", la cual hace referencia a que el medio transforma al sujeto "el aprendizaje significativo comprende la adquisición de nuevos significados y, a la inversa, estos son producto del aprendizaje significativo" (Ausubel, 2003, p. 48). Es decir, la propuesta sugiere que la principal función de la estructura cognoscitiva del sujeto es la de organizar,

es tender un puente ente lo que el sujeto ya sabe y lo que necesita saber. Así pues, los factores cognoscitivos de aprendizaje son: la asimilación y la organización:³⁰ el factor principal para el aprendizaje, es lo que el sujeto ya sabe; y el segundo, es la organización de lo nuevo, dentro de un campo específico de estudio.

La mente humana, dice Ausubel, no está diseñada eficientemente para internalizar y almacenar asociaciones arbitrarias, este enfoque permite que se internalicen y retengan únicamente cantidades limitadas de material, y esto sólo después de muchos esfuerzos y repeticiones. La naturaleza sustancial o no literal de relacionar e incorporar así el material nuevo a la estructura cognoscitiva, explica Ausubel, salva las limitaciones impuestas por el recuerdo mecánico en el procedimiento y almacenamiento de información. Así pues, explica Ausubel:

La capacidad, característicamente humana, para el aprendizaje verbal significativo³¹ depende, claro, de capacidades cognoscitivas como la representación simbólica, la abstracción, la categorización y la generalización. Es la posesión de estas capacidades lo que hace posible, a fin de cuentas, el descubrimiento original y el aprendizaje eficiente de conceptos y proposiciones genéricos y, con ello, la adquisición ulterior de la información y las ideas más detalladas y relacionables que constituyen el volumen del conocimiento (Ausubel, 2003, p. 68).

³⁰ La asimilación en la epistemología genética consiste en la interiorización o internalización de un objeto o evento a una estructura de comportamiento y; la acomodación consiste en la modificación de la estructura cognitiva o del esquema de comportamiento para acoger nuevos objetos o eventos que hasta el momento eran desconocidos para el niño.

³¹ De acuerdo con Piaget, (1951, 1952), la etapa sensomotora de la representación (aquellas primeras imágenes "que sirven como símbolos antes del advenimiento del lenguaje") son derivados de la imitación internalizada y diferida, y son cualitativamente discontinuas de las señales verbales verdaderas. A diferencia de la teoría mediacional del significado, una vez que la simbolización verbal surge, Piaget deja de considerar a las imágenes como poseedoras de función simbólica. Él considera los símbolos verbales como significadores que representan objetos o eventos, en lugar de bases orgánicas del significado. "Piaget considera la acción internalizada como un símbolo que significa al objeto o evento que representa, y no, como Osgood afirma (Osgood, Suci y Tannenbaum, 1957), como el significado del símbolo". (Ausubel, 2003, p.82)

Así pues, podemos ver aquí, que para Ausubel, gracias al lenguaje y a la simbolización, llegan a ser posibles las formas más complejas de funcionamiento cognoscitivo.³² Testimonios de varias fuentes, explica Ausubel, indican que en algún punto entre el cuarto y quinto año de vida, el lenguaje asume un papel predominante en el funcionamiento cognoscitivo. Luria (1959) (citado por Ausubel, 2003, p.82) ha demostrado que la internalización del habla a esta edad (es decir, su capacidad lingüística en formas no vocal ni comunicativa) coincide con el surgimiento del lenguaje como principal factor directriz en la persuasión control y organización de la conducta. Pues, el mismo cambio de estímulos al control cognoscitivo-verbal de la conducta aparece en el aprendizaje de discriminación (Kendler, 1963) y en la capacidad para transponer una relación aprendida a un par análogo de estímulos (Alberts y Ehrenfreund, 1951, Knenne, 1946) (Citados por Ausubel, 2003, p. 82). Por ejemplo, después de que el niño verbalmente aprende a elegir el miembro mayor de un par de cubos, puede transferir esta relación aprendida a pares semejantes de cualquier tamaño absoluto.

Los hallazgos experimentales en materia de aprendizaje de discriminación (Kendler y Kendler, 1961, Spiker, 1963), aprendizaje de transposición (Spiker y Terrel, 1955) y formación de conceptos (Lacey, 1961, Weir y Stevenson, 1959) sugirieron, dice (Ausubel, 2003, p. 82), que la superioridad del aprendizaje verbal respecto del funcionamiento cognoscitivo preverbal es atribuible al hecho de que los aprendizajes simbólicos pueden identificarse,

³² Traducir la experiencia a forma simbólica, con sus medios concomitantes de hacer referencias, transformaciones y combinaciones remotas, abre dominios de posibilidades intelectuales cuyos órdenes de magnitud superan al poderoso sistema de formación de imágenes... Cuando el niño ha logrado internalizar el lenguaje como instrumento cognoscitivo, queda a su alcance representar y transformar sistemáticamente las regularidades de la experiencia con eficacia y flexibilidad mayores. Bruner, 1964, pp. 13-14.

transformarse y recibir respuestas diferenciales con mucha más eficiencia que los estímulos o situaciones representadas por símbolos.³³ Análisis paralelos del desarrollo del lenguaje y el pensamiento Inhelder y Piaget, 1958, Vigotski, 1962, citado por (Ausubel, 2003, p. 83) sugirieron también que el desarrollo del pensamiento lógico está vinculado en gran parte al desarrollo de la capacidad lingüística.

Así pues, dice Ausubel, el lenguaje interviene también, por lo menos de dos maneras, en los aspectos de proceso de la abstracción y el pensamiento. En primer lugar, en el hecho de que las abstracciones posean nombres (que sus significados puedan representarse con palabras) desempeña un papel muy importante en el proceso de generar conceptos nuevos a partir de las abstracciones que los constituyen. Examinando retrospectivamente, por ejemplo, el proceso de **abstracción** que antecede al etiquetamiento de un concepto nuevo acabado de generar, es evidente que este proceso nunca podría ocurrir si no fuese por el poder de representación de las palabras.

Al abstraer, categorizar, diferenciar y generalizar aspectos de conceptos conocidos que se combinan y transforman para formar nuevas abstracciones, las ideas genéricas no son lo suficientemente manipulables como para ser manejadas de las maneras indicadas. Es únicamente porque los significados de conceptos complejos pueden representarse con palabras aisladas que estas operaciones de combinación y transformación resultan posibles. Nominar las ideas es, por consiguiente, prerequisite

³³ La verbalización es un factor importante en la transferencia de los principios aprendidos a nuevas situaciones de resolución de problemas, aun las de naturaleza motora o mecánica. Estos hallazgos cuestionan el dogma ampliamente aceptado, de la "educación progresista" de que al aprendizaje verbal es forzosamente de carácter repetitivo y que sólo la experiencia no representacional es transferible a una situación de resolución de problemas a otra.

importante para usar, las operaciones de combinación, ulteriormente en la conceptualización y otras formas de pensamiento.

En segundo lugar, explica Ausubel, el lenguaje desempeña una función importante en la verbalización, es decir, en la codificación dentro de las oraciones, del nuevo producto intuitivo o subverbal (concepto o proposición) que surge de las operaciones de transformación donde interviene el pensamiento. Verbalizar ideas, es decir, expresar ideas verbalmente en forma de proposición en contraste con el acto de nombrarlas, es un proceso de refinamiento, gracias al cual tales ideas se vuelven mucho más claras, más explícitas, más precisas y más nítidamente delineadas.

Así pues, por medio de sus importantes funciones de refinamiento, la verbalización agrega mucho al significado y a la transferibilidad de los productos del pensamiento y debe considerarse por ello, parte integrante del proceso mencionado. Se “distinguen dos aspectos dentro de la cognición: uno operativo, que actúa sobre y transforma un estado de la realidad, la base de la comprensión inteligente; y otro, figurativo, que se refiere a la configuración estática. Mientras que el funcionamiento simbólico, de acuerdo con Piaget, es indisoluble de la cognición humana, un producto simbólico en particular (por ejemplo, una imagen, el lenguaje) puede ser considerado únicamente como un apoyo pero no como un elemento constituyente de la operabilidad” Furth, 1967, citado por Ausubel, 2003, p.85.

A la luz de los datos señalados, podemos concluir lo siguiente: primero, puede afirmarse que la teoría del aprendizaje significativo de Ausubel, es una técnica de aprendizaje, la cual afirma que el lenguaje es un medio

para la formación de conceptos. En otras palabras, la técnica plantea que hay tres caminos para formar conceptos: primera, las propiedades de representación de las palabras facilitan los procesos de transformación que intervienen en el pensamiento; segunda, la verbalización de los productos que surgen de estas operaciones (representación de las palabras), mejora y perfecciona sus significados y, con ello, aumenta su poder de transferencia y, tercera, en sentido más amplio la adquisición del lenguaje capacita también a los seres humanos para que adquieran, a través de aprendizajes por recepción o por descubrimiento, vastos repertorios de conceptos y principios que no podrán descubrir por ellos mismos durante toda su vida.³⁴

Así pues, el aprendizaje significativo, enfatiza que la capacidad humana para el simbolismo representativo y la verbalización hace posible tanto la generación original (o descubrimiento) de ideas a un nivel elevado de abstracción como la generalidad y precisión. Lo cual supone un sujeto con la capacidad cognitiva o alto grado de **abstracción (un sujeto contemplativo)** que gracias a la complejidad de las ideas adquiridas, y al aprendizaje por recepción, posibilita un nivel de desarrollo cognoscitivo de un mundo subjetivo (una forma de presuposición compartida). También, salta a la vista con esta técnica de aprendizaje, que no se supera la observación (la descripción del mundo) un fenómeno en el que se ha hecho hincapié una y otra vez, desde Durkheim hasta Levi-Straus, en

³⁴ Sobre este tema, Hans-Georg Gadamer expresa lo siguiente: "el lenguaje no es un medio más que la conciencia utiliza para comunicarse con el mundo. No es un tercer instrumento al lado del signo y la herramienta que pertenecen a la definición esencial del hombre. El lenguaje no es un medio ni una herramienta. Porque la herramienta implica esencialmente que dominamos su uso...el verdadero ser del lenguaje no pertenece a la esfera del yo, sino a la esfera del nosotros. Así Ferdinand Ebner acertó añadiendo a su importante escrito *Das Wort un die geistigen Realitäten (La palabra y las realidades espirituales)* el subtítulo de Pneumatologische Fragmente (Fragmentos pneumatológicos). Porque la realidad espiritual del lenguaje es la del pneuma, la del espíritu que unifica el yo y el tú". Gadamer, Salamanca 2002, p. 147 y 150.

la peculiar confusión entre naturaleza y cultura. Este fenómeno podemos entenderlo como una mezcla de dos ámbitos objetuales, de los ámbitos que representan la naturaleza física y el entorno sociocultural. Habermas explica este fenómeno de manera detallada en su obra *Teoría de la Acción Comunicativa* al estudiar las estructuras universales de racionalidad del mundo moderno.

Para Habermas, la confusión de **naturaleza y cultura** no significa solamente la confusión conceptual de mundo objetivo y mundo social, sino también una diferenciación deficiente entre lenguaje y mundo, es decir, entre el medio de comunicación "lenguaje" y el entendimiento. Considerados como ámbitos objetuales, la naturaleza y la cultura, dice Habermas, pertenecen al mundo de los hechos ³⁵ sobre los que son posibles enunciados verdaderos. Es decir, la verdad de un enunciado significa que el estado de cosas al que la afirmación se refiere existe como algo en el mundo objetivo; y la rectitud que una acción pretende tener en relación con un contexto normativo vigente significa que la relación interpersonal contraída merece reconocimiento como ingrediente legítimo del mundo social. Esta explicación, señala Habermas, pertenece al carácter convencional de la **racionalidad científica**.

Las pretensiones de validez resultan en principio susceptibles de crítica porque se apoyan en conceptos formales de mundo. Presuponen un mundo idéntico para todos los observadores posibles o un mundo intersubjetivamente compartido por todos los miembros de un grupo, y ello en forma abstracta, es decir, desligada de todos los contenidos concretos. Además, las pretensiones de validez exigen una toma de postura racional por parte de un oponente (Habermas, 2006, p. 79).

³⁵ Significado de hecho, enunciado sobre la existencia de cosas que pueden considerarse verdaderas,.

Es decir, los actores que plantean pretensiones de validez, indica Habermas, tienen que renunciar a prejuzgar el contenido al que se refieren y a la relación entre lenguaje y realidad, entre los medio de comunicación y aquello sobre lo que versa la comunicación. Bajo el presupuesto de conceptos formales del mundo y de pretensiones universales de validez, los conceptos de imagen lingüística del mundo tienen que quedar separados del orden mismo que se supone al mundo.

Ciertamente en este contexto la expresión mundo puede dar lugar a malentendidos. El ámbito de la subjetividad guarda una relación de complementariedad con el mundo externo, el cual viene definido por el hecho de ser compartido con los demás. El mundo objetivo es supuesto en común, como totalidad de los hechos. Y todos presuponen también en común un mundo social como totalidad de las relaciones interpersonales que son reconocidas por los integrantes como legítimas. Por el contrario, el mundo subjetivo representa la totalidad de las vivencias a las que en cada caso sólo un individuo tiene acceso privilegiado. Sin embargo, manifiesta Habermas, los que pertenecemos a un mundo de la vida moderna, no podemos establecer con suficiente precisión determinadas distinciones que son fundamentales para nuestra comprensión de mundo.

...a la comprensión moderna del mundo le subyacen ciertamente estructuras universales de racionalidad, pero las sociedades occidentales modernas fomentan una comprensión distorsionada de la realidad, centrada en los aspectos cognitivo-instrumentales (Habermas, 2006, p. 99).

Otra de las proyecciones de aplicación de la tecnología educativa (saber tecnológico) es la teoría de Bruner sobre el procesamiento de la

información, denominada “perfectibilidad de la inteligencia”. Esta hace énfasis en la teoría denominada Isomorfismo funcional biológico-psicológico del pensamiento de Piaget. Esta teoría, se refiere a la forma en que un organismo se adapta al medio y la forma como el sujeto conoce la realidad a través del pensamiento (ver apéndice 3, p. 258). Esta hipótesis es utilizada por Bruner para explicar el perfeccionamiento del pensamiento y para representar la realidad.

El estudio de la naturaleza de la inteligencia humana, en los últimos años ha dado giros sorprendentes a raíz de la tentativa de establecer vínculos compatibles entre ella y los *ordenadores* puestos a su servicio, explica Bruner. “Tal vez el rasgo más característico de la inteligencia humana sea su capacidad limitada en un momento dado para manejar información” (Bruner, 2004, p. 73). Existe, dice el autor, una regla que establece que disponemos de unas siete celdillas, más/menos dos, en las que el mundo exterior se traduce en experiencia. En consecuencia, la complejidad o la confusión nos desbordan fácilmente. Por lo tanto, Bruner sugiere que el manejo cognitivo de un mundo que genera estímulos mucho más de prisa de lo que somos capaces de identificar, se adquiere por medio de estrategias tendientes a reducir la complejidad y la confusión. Sin embargo, la reducción ha de ser selectiva, explica Bruner, debe adecuarse a las cosas que “interesan”.

Algunos de los procedimientos de reducción, dice el autor, no requieren, en apariencia, aprendizaje alguno, al igual que sucede con nuestros mecanismos de adaptación. Lo que no cambia deja de registrarse; lo que es de naturaleza estable no produce estímulos. El hombre, dice Bruner, construye modelos de su mundo, modelos que, lejos de ser meras copias que representan los objetos que le rodean y sus contextos, le permiten

trascenderlos.

El hombre aprende el mundo de una manera que le capacita para hacer predicciones sobre sucesos venideros mediante la comparación de una parte infinitesimal de la experiencia presente con un modelo preexistente y la recuperación de lo restante a partir del modelo (Bruner, 2004, p. 73).

El organismo humano, explica Bruner, en la teoría de la perfectibilidad de la inteligencia, no sólo se ocupa de la información que recibe, sino que va mucho más allá, lo que tiene importantes implicaciones de cara a la agilidad y fiabilidad de la inteligencia. Puede decirse que, por definición, la utilización de la inteligencia exige necesariamente el empleo de rutas abreviadas y el salto a las conclusiones partiendo de datos incompletos va unido al riesgo de cometer errores. Sin embargo, dice Bruner, la ventaja de nuestra especie radica no sólo en esa habilidad especial que tenemos para corregir los errores, sino también en que hemos aprendido a institucionalizar unas estrategias para mantener los errores dentro de límites tolerables.

Así pues, explica Bruner, los modelos o teorías genéricos que nos son útiles para hacer inferencias son genéricos y reflejan nuestra tendencia a categorizar la realidad. Pero, no sólo procedemos de la parte al todo, sino también, de lo particular a lo general. Esta tendencia genérica de la inteligencia humana, dice Bruner, debe ser inherente a nuestra especie, puesto que sin ella nos sería imposible dominar las reglas categoriales o de sustitución que integran la sintaxis del lenguaje.

La tendencia a la categorización que exhibe nuestro intelecto es fundamental, en su doble *función* de alcanzar la economía de pensamiento necesaria para construir una representación del mundo y de efectuar la corrección de los errores, puesto que crea una

estructura de pensamiento que se va organizando jerárquicamente en el curso del desarrollo y de la que surgen estructuras ramificadas que facilitan la búsqueda de alternativas (Bruner, 2004, p.74).

El hombre, enuncia Bruner, no estructura su conocimiento del mundo tan sólo mediante las reglas categoriales de inclusión, exclusión y solapamiento. Es evidente también que se interna en complejidades mayores. Sirva de ejemplo, el tratar de hallar causas y efectos. Sin embargo, subraya Bruner, “la naturaleza categorial del pensamiento es buena muestra de su sometimiento a reglas” (Bruner, 2004, p.74). En general, la mayor parte de nuestro trabajo intelectual consiste en manipular nuestras *representaciones o modelos de la realidad*, más que en actuar directamente sobre el mundo. El pensamiento es, por consiguiente, una acción vicaria que permite reducir drásticamente el elevado coste de los errores.

Para Bruner, es característico de la especie humana y de ninguna otra el poder llevar a cabo esta acción vicaria³⁶ (asimilación) con ayuda de gran número de prótesis intelectuales, que son, por así decir, herramientas que nos proporciona la cultura. El **lenguaje**, es la principal de ellas, aunque existen también convenciones basadas en imágenes y diagramas, teorías, mitos y otras formas de reconocimiento y ordenación. Incluso, explica Bruner, somos capaces de emplear mecanismos para ejecutar funciones que no nos han sido dadas por la evolución. Existen mecanismos que acercan los fenómenos a las posibilidades humanas de registro y computación. Así, podemos manipular fenómenos excesivamente lentos o rápidos, pequeños o grandes, numerosos o escasos. Bruner, cita a George Miler (1965) quién expresó la idea, refiriéndose a los ordenadores: “La

³⁶ El instrumento esencial de adaptación es el lenguaje, que no es inventado por el niño, sino que le es transmitido en formas ya hechas, obligadas y de naturaleza colectiva. (Véase Piaget, 1984. P. 65)

inteligencia mecánica, no llegará jamás a reemplazar a la humana, pero podrá llegar a extenderla y ampliarla a base de complementarla. Con el tiempo, aprenderemos a desarrollar por medios mecánicos aquellas funciones [de] que la evolución natural no nos ha dotado" (Bruner, 2004, p.75).

No hay modo de estimar el alcance de la inteligencia humana sin considerar los instrumentos que la **cultura** pone a nuestro alcance para enriquecer la mente, dado el poder que ésta tiene para ser acrecentada desde fuera. La inteligencia humana no es patrimonio de cada persona, sino que es un bien comunal, en tanto su despliegue y enriquecimiento dependen de la capacidad de cada cultura para ofrecer los instrumentos adecuados a tal efecto. Bruner, cita a Levi-Strauss, refiriéndose a la potencia de la inteligencia humana (capacidad humana que todos compartimos): "la inteligencia humana no varía en función de los medios y la tecnología que tiene a su alcance, el empleo de mecanismos de amplificación de los poderes de la mente, cada sociedad la orienta y desarrolla de acuerdo con sus necesidades" (Bruner, 2004, p.75). Sin embargo, dice Bruner, es imprescindible alcanzar la plena condición humana con independencia de la cultura a la que se pertenezca.

En conclusión, para Bruner, los seres humanos cuentan con tres sistemas diferentes, parcialmente traducibles entre sí, para representar la realidad. Uno de ellos es a través de la acción: algunas cosas las conocemos porque sabemos cómo hacerlas. La segunda forma de conocer es a través de las imágenes mentales y aquellos productos de la mente que las resumen en un icono que las representa. Por último, hay una representación mediante símbolos cuya manifestación paradigmática es el lenguaje, con sus reglas para formar frases que expresan no sólo lo que

existe en la experiencia, sino también, gracias a sus poderosas técnicas combinatorias, lo que puede o no existir.³⁷ Cada una de estas modalidades de representación lleva aparejadas sus propias habilidades, prótesis, virtudes y defectos. Podemos decir entonces que el desarrollo cognitivo, aquí manifestado se refiere al desarrollo de las estructuras del pensamiento y de acción que se adquiere constructivamente con la realidad externa. Con los procesos que tienen lugar en el mundo objetivo. Subrayemos entonces cómo se confunde el mundo objetivo y el social en la teoría de Bruner.

El desarrollo de la inteligencia, es decir, de los principales aspectos del desarrollo intelectual, según Bruner, los observamos en el niño en proceso de desarrollo. Lo primero y lo más general que puede apuntarse, dice el autor, es que el niño no progresa linealmente, sino a saltos, de los que a cada rápido avance le sigue una etapa de consolidación. Los saltos en el desarrollo, explica Bruner, parecen estar organizados en torno a la emergencia de ciertas capacidades, entre las que figuran las intelectuales.

Lo que el niño debe aprender entonces, según Bruner es a distinguir que los objetos tienen una identidad invariable más allá de la que reciben por la acción que se ejecuta con ellos. Es decir, aprender la descentración, como la denomina Piaget, la capacidad de representar las cosas no sólo desde un eje egocéntrico, sino desde otras perspectivas, tanto personal como geoméricamente. Así pues, con el tiempo, el niño (por lo menos en nuestra cultura, dice Bruner) pasa de una representación del mundo

³⁷ Las etapas que propone Bruner para representar la realidad, pertenecen a las etapas generales de actividad representativa de Piaget o, dicho de otro modo, las diversas formas (de pensamiento representativo) que propone Piaget en su obra *La formación del símbolo en el niño*: imitación, juego simbólico y representación cognoscitiva. Estas tres formas evolucionan en función del equilibrio progresivo de la asimilación y la acomodación. (Véase, Piaget, 1987, p. 371)

basada en la acción a otra basada casi enteramente en la apariencia de las cosas. Lo que el niño hace cuando va adquiriendo la noción de conservación es, explica Bruner, construir modelos cada vez más estables del mundo, modelos cada vez más amplios y capaces de reducir la complejidad superficial del mundo a los límites de su capacidad de manejar información. A su debido tiempo, y siempre con ayuda de la **cultura**, dice el autor, el niño elabora modelos o modalidades de presentación de naturaleza mucho más simbólica o lingüística.

Por lo tanto, lo que podemos observar después de haber hecho un breve análisis de sus teorías, es que tanto Bruner como Ausubel proponen el desarrollo de las estructuras del pensamiento y de acción que el sujeto adquiere constructivamente con la realidad externa (con la cultura). Proponen, en otras palabras un mundo intersubjetivo y, en este contexto la expresión mundo puede dar lugar a malentendidos. Es decir, el ámbito de la subjetividad guarda una relación de complementariedad con el mundo externo, el cual viene definido por el hecho de ser compartido con los demás. No obstante, la expresión mundo intersubjetivo se presenta como un concepto abstracto que en forma de una presuposición compartida por todos los implicados determina frente al mundo objetivo y al mundo social un ámbito de elementos no compartidos. Un ámbito no comunitario sino de una **cultura racionalizada**. Así lo manifiesta Habermas en su estudio sobre las categorías constitutivas de la comprensión moderna del mundo, cuando explica el carácter convencional de la **racionalidad científica**. Veamos a qué se refiere Habermas en esta exposición.

El carácter convencional de la racionalidad científica, indica Habermas,

confunde la validez³⁸ con la eficacia. Es decir, sus pretensiones de validez se apoyan en conceptos formales de mundo como la verdad proposicional, la rectitud normativa y la veracidad expresiva. Conceptos difusos de la validez. Las pretensiones de validez proposicional suponen un mundo idéntico para todos los observadores posibles y presuponen un mundo intersubjetivamente compartido por todos los miembros de un grupo, y ello en forma abstracta, es decir, desligada de todos los contenidos concretos. Aquí la verdad apunta a un patrón de racionalización cultural y social que procura a la racionalidad cognitivo-instrumental, un predominio unilateral no sólo en la relación con la naturaleza, sino también en la comprensión del mundo y en la práctica comunicativa cotidiana en su totalidad. En palabras de Habermas:

A la comprensión moderna del mundo le subyacen ciertamente estructuras universales de racionalidad, pero las sociedades occidentales modernas fomentan una comprensión distorsionada de la racionalidad, centrada en los aspectos cognitivo-instrumentales" (Habermas, 2006, p. 99).

Esta comprensión distorsionada de la realidad o visión del mundo y de la vida cognitivo-instrumental la intentaremos superar a través del desarrollo de la conciencia presentado en esta investigación. Desarrollo de la conciencia y del saber propuesto en la filosofía de Hegel. Momento esencial de la vida de lo absoluto, que estudiaremos en el capítulo IV.I. Desarrollo de la conciencia y del saber, p.194. Analizaremos a través del

³⁸ La psicología dirige su mirada al origen y curso de los problemas psicológicos, explica Johannes Hessen, como proceso psicológico, dice el epistemólogo, se ve en seguida que la psicología no puede resolver el problema de la esencia del conocimiento. Pues el conocimiento consiste en una aprehensión espiritual de un objeto, como lo revela propia investigación fenomenológica. La misión de la teoría del conocimiento, no queda cumplida con la sola descripción del fenómeno del conocimiento. Sobre la base de la descripción fenomenológica hay que intentar una explicación e interpretación filosófica, una teoría del conocimiento. Esta teoría entonces, es como su nombre lo indica, una teoría, una explicación interpretación del conocimiento humano. Hessen, Johannes, 1996, p. 34.

concepto de fin, una actitud nueva de la razón con la cual el individuo podrá por medio de la reflexión sobre la finalidad de la Naturaleza (particularmente en la filosofía de lo orgánico) alcanzar una nueva visión de la vida y de la racionalidad. Esta visión expresa un momento esencial en el desarrollo de la conciencia y del saber. Lo que observará el entendimiento en esta particular visión de la vida será el movimiento del conocer en su universalidad.

I.3. Aportaciones de la epistemología genética o pensamiento científico

En esta parte, analizaremos las principales aportaciones de la epistemología genética o pensamiento científico (*Introducción a la Epistemología Genética, 1994, p, 278*) y; sus efectos para el saber en el mundo moderno. Desde sus primeros trabajos, Piaget se interesó en el tema de la adquisición del conocimiento en sentido epistemológico (trabajos clásicos de este periodo son: *El lenguaje y el pensamiento en el niño*, publicado 1923, y *El juicio y el razonamiento en el niño*, en 1924. Las interrogantes acerca de qué es el conocimiento y cómo es posible que el hombre conozca la realidad fueron replanteadas por Piaget para ser estudiados desde un punto de vista científico.

El autor insiste en investigar la problemática epistemológica, desde una perspectiva genética y no como se había estudiado por otros filósofos: a su juicio había que centrarse en observar el proceso en el que ocurren las transformaciones y el devenir del conocimiento. Por lo tanto, propone que las preguntas básicas a que se traduce el problema o problemática del conocimiento son las siguientes: a) ¿cómo se construye el conocimiento científico? y, ¿cómo se traslada el sujeto de un estadio de conocimiento inferior a otro de orden superior. Con estas interrogantes debe quedar claro que el sujeto en la epistemología de Piaget (el que construye el

conocimiento científico) es, un sujeto epistémico.

El conocimiento, dice Piaget en su propuesta epistemológica, no es una simple copia del mundo, por el contrario, la información sobre los objetos, provista por los sentidos, está fuertemente condicionada por los marcos conceptuales, es decir los esquemas, que orientan todo el proceso de adquisición de los conocimientos. Estos marcos conceptuales, dice el autor, no son producto de la experiencia sensorial (como podrían afirmar lo empiristas), sino que son construidos por el sujeto cuando interactúa con los distintos objetos. La postura constructivista psicogenética, entonces acepta la interacción del sujeto y el objeto en el proceso de conocimiento. Ambos se encuentran entrelazados, el sujeto actúa sobre el objeto y lo transforma y, a la vez se estructura a sí mismo construyendo sus propios marcos y estructuras interpretativas.

Por consiguiente, la categoría fundamental para explicar la construcción del conocimiento, en los estudios de Piaget, es la acción (física y mental) que realiza el sujeto cognoscente frente al objeto de conocimiento. El sujeto no puede conocer al objeto si no aplica sobre él un conjunto o serie de funciones, que de hecho, lo definen y lo estructuran. Al mismo tiempo el objeto también actúa sobre el sujeto o responde a sus acciones, promoviendo cambios en las representaciones construidas por el sujeto acerca de él. Así es como podemos decir que existe una interacción recíproca entre el sujeto y el objeto de conocimiento. En palabras de Piaget, sería lo siguiente:

Todo conocimiento consiste en una relación indisociable entre el sujeto y el objeto, tal que se conoce al objeto sólo a través de su asimilación a la actividad del sujeto y que, inversamente, el sujeto se conoce a sí mismo sólo por medio de sus acomodaciones al objeto; en consecuencia, no debe

sorprendernos observar este círculo fundamental en el conjunto de los conocimientos que constituye el sistema total del pensamiento científico (Piaget, 1994, p. 237).

De este modo, la idea del **pensamiento científico** se orienta en dos direcciones complementarias: conocimiento del objeto, es decir, conocimiento de la realidad exterior, representada por la asimilación del sujeto de la matemática, la física y la biología y, conocimiento del sujeto, de su organización viviente y mental. En palabras de Piaget, “la psicología misma está dividida entre estas dos tendencias: reducción del sujeto al objeto mediante su orientación biológica y del objeto al sujeto mediante su esfuerzo de explicación operatoria de los conceptos matemáticos y físicos” (Piaget, 1994, p.237). Así es como para el pensamiento científico, la realidad exterior (el conocimiento del objeto), capta al sujeto y ambos son necesariamente complementarios. Analicemos pues lo que propone la epistemología genética en cuanto a cómo operan el sujeto y el objeto en el plano del conocimiento.

Para Piaget, el resultado más claro de las investigaciones genéticas, permite apreciar que, en el desarrollo del sujeto, el pensamiento racional constituye un punto de llegada y no de partida. Es decir, a la inteligencia reflexiva y conceptual la antecede la **inteligencia práctica** y sensomotriz, la que, a su vez, continúa a lo largo del desarrollo de la percepción y de la motricidad. Este hecho fundamental, dice Piaget, exige una revisión de los conceptos que se formularon comúnmente de forma ilegítima sobre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. Es decir, para él, el problema de la delimitación entre el sujeto y el objeto se debe plantear a partir de la acción y mucho antes de la aparición de la razón reflexiva

Por lo tanto, el progreso que constituye el análisis genético del

pensamiento, en la epistemología de Piaget, se origina en el hecho de que los grandes problemas de la razón y de su explicación, como de la estructura lógica de la inteligencia, son desplazados de nivel, en otras palabras, son alejados y puestos en contacto con sus fuentes al ser transpuestos del campo de la reflexión al de la acción. En esta propuesta epistemológica, dice el autor, existe un esquematismo de la acción (o de la inteligencia sensomotriz), que preanuncia el esquematismo lógico del pensamiento y que se asemeja desde el punto de vista funcional (sin que naturalmente sea similar desde el punto de vista estructural). Por lo tanto, todos los problemas epistemológicos de las relaciones entre el sujeto y el objeto se plantean en el plano de la acción, que al igual que el pensamiento, supone una coordinación interna, es decir, una lógica y una adaptación a sus objetivos; según Piaget, una conducta de experimentación.

Para Piaget, la acción (relación objeto-sujeto), al igual que el pensamiento, puede estar determinada desde el interior, mediante un funcionamiento interno que constituiría un *ipse actus* comparable al *ipse intellectus de Leibniz*, y también puede ser orientada desde afuera por la situación exterior. En palabras de Piaget, "las raíces del mecanismo de la razón se sitúan en los mecanismos del organismo viviente" (Piaget, 1994, p.239). Es decir, según el autor, la acción que constituye el comienzo de la vida mental (la acción bajo sus formas instintivas al igual que inteligentes) comporta ya una lógica, no por estar orientada hacia el manejo de algunos objetos, sino debido a que es susceptible de coordinaciones, de generalizaciones y de todo un esquematismo que supone el equivalente funcional de clasificaciones, de relación e incluso de cuantificaciones diversas.

Así pues, expresa Piaget, el análisis epistemológico científico de la acción, se opone a las interpretaciones empiristas, que subordinan el sujeto a los objetos, y a todas las interpretaciones que considerarían que el sujeto es fuente independiente o absoluta de conocimiento. La relación entre el sujeto y los objetos, que interviene en la acción, es en efecto irreductible al esquema empirista. Ello se debe, dice Piaget, al hecho (causa esencial) de que los objetos sobre los que la acción se ejerce son incorporados siempre a un esquema de acciones anteriores, acción que desempeña un papel funcional, una especie de concepto motor susceptible de generalizaciones variadas. Es decir, para el autor, por ser carácter reflejo, las acciones más primitivas suponen ya esquemas semejantes, aunque hereditarios y estos esquemas se diferencian luego por incorporación de nuevos elementos adquiridos en contacto con la experiencia -pero no sólo bajo su presión-, sino que determinan la construcción de esquemas sensomotores ampliados y cada vez más complejos.

En consecuencia de ello, desde el reflejo hasta la inteligencia sensomotriz, toda acción presenta necesariamente dos polos indisociables: la **asimilación** de la situación presente, es decir de los objetos sobre los que la conducta actúa, a los esquemas anteriores y más o menos organizados de la acción, y una **acomodación** de estos esquemas a los nuevos objetos que dan origen a la acción en curso.

Este factor funcional permanente de asimilación sensomotriz, dice Piaget, determina que los mecanismos de la acción sean incompatibles con la interpretación empirista, ya que el objeto nunca es percibido ni aprehendido en sí mismo sino en relación con la organización previa (hereditaria o parcialmente adquirida) de las acciones del sujeto. Es decir, la asimilación pura no existe e incluso los reflejos o los instintos exigen para

subsistir un mínimo de ejercicio, lo que prueba que los esquemas asimilatorios operan sólo por el intermedio de una acomodación a los objetos más o menos diferenciada.

Podemos observar entonces que el conocimiento que emana de la acción, en la propuesta del pensamiento científico, no se origina en una experiencia interior del sujeto que se aprehenda en forma directa, como sustancia, causa o fuente de conexiones a priori. Para Piaget, la primera razón que se opone a que interpretemos la acción por medio del juego de una experiencia interna, se debe a que las coordinaciones de las acciones orientan a éstas de la misma manera en que las formas del pensamiento condicionan sus contenidos. Es decir, Piaget hace énfasis en la idea de que no tenemos experiencia interior inmediata del funcionamiento de nuestro pensamiento; sólo cuando organizamos al universo logramos descubrir las leyes racionales a las que hemos obedecido, en otras palabras, cuando aplicamos este pensamiento a una serie indefinida de problemas planteados por los objetos exteriores y lo logramos por medio del análisis de los resultados obtenidos, o sea, a posteriori y reflexivamente. "Pues, de la misma forma, la acción está orientada hacia el exterior y, en un comienzo y sin ninguna duda, el sujeto que actúa no tiene conciencia alguna de las coordinaciones internas que guían su acción y le imponen su esquematismo" (Piaget, 1994, p. 240).

Para Piaget, el conocimiento que el sujeto logra sobre sí mismo se construye exactamente de la misma forma que se constituye el conocimiento de los objetos. Su conciencia del yo, es el producto de una elaboración que se puede comparar con toda precisión con la estructura del universo externo: de este modo, el tiempo interior o duración propia se organiza gracias a un esquematismo paralelo el que permite construir el

tiempo físico. A partir de estos supuestos, se manifiestan claramente dos conclusiones, relacionadas con la construcción del conocimiento: la primera, que a partir del plano de la acción, la relación del sujeto con los objetos es indisoluble. Toda acción supone un esquematismo y una coordinación con las otras acciones, a través de los cuales se manifiesta la actividad del sujeto. Es decir, el sujeto, no sufre en forma pasiva la incitación de los objetos externos, ni tampoco moldea de manera automática las formas de su acción en los caracteres de estos objetos. De este modo, el objeto nunca es conocido en sí mismo, sino que siempre es asimilado a esquemas que condicionan su conocimiento. En consecuencia, la asimilación y la acomodación nunca intervienen una sin la otra. Este es un hecho fundamental, para Piaget y, por lo tanto, "es imposible trazar, en el seno de la totalidad constituida por las acciones de un sujeto, una frontera permanente entre lo que depende de su actividad propia y lo que corresponde a los objetos exteriores" (Piaget, 1994, p. 242).

Sin embargo, explica Piaget, pese a que estas fronteras no existen, poco a poco surge una delimitación, gracias a la doble construcción del universo de los objetos y del universo interior del sujeto. Esta es la segunda conclusión, la cual se refiere a la construcción del universo objetivo y subjetivo: la diferenciación de estos dos universos se debe a dos tipos de construcciones solidarias. Por un lado, existe una elaboración de un universo objetivo. Los datos de la experiencia son asimilados en un comienzo al esquema de la actividad propia, pero cuanto más se multiplican y agilizan las coordinaciones entre las acciones, más se descentraliza esta asimilación al sistema de las relaciones originadas en estas coordinaciones. En otras palabras, existe una objetivación de lo real en la medida en que las cosas no son asimiladas a tal o cual acción particular, sino a la coordinación entera de las acciones. Esta

coordinación, en consecuencia, y a partir del plano de la acción, constituye un instrumento de descentración³⁹ comparable con lo que la deducción representa en el plano del pensamiento: esto se comprueba a partir de la construcción del objeto permanente y del espacio exterior que, a su vez, comprende el cuerpo propio del sujeto como objeto entre otros.

Es decir, para Piaget, el proceso de descentración, se continúa en el plano del pensamiento. En otras palabras, los objetos, después de haber sido asimilados al yo o a sus formas particulares de actuar, son asimilados luego a las operaciones como tales del pensamiento; es decir, a la deducción lógico-matemática que permite, a su vez, descentralizar al universo en relación con el yo. De este modo, el objeto es conocido siempre por medio del sujeto, cuando se trata de la acción o del pensamiento egocéntrico o de la coordinación de las acciones y de la deducción operatoria descentralizada a medida que se organizan los esquemas prácticos o intelectuales. Así pues, se produce la construcción de un universo interno, es decir, del conocimiento que el sujeto logra sobre sí mismo.

Ahora bien, simétricamente con lo que acabamos de señalar, el sujeto se descubre o más precisamente se construye a sí mismo mediante el

³⁹ A medida que el niño construye estructuras más potentes de conocimiento, a partir de los 7 u 8 años, con la aparición de las operaciones reversibles se produce una armonía entre acomodación y asimilación, dado que ambas pueden actuar tanto sobre las transformaciones como sobre los estados. ...Este equilibrio progresivo entre asimilación y acomodación ejemplifica un proceso fundamental en el desarrollo que se expresa en términos de centración y descentración. Con este párrafo me gustaría subrayar cómo en el marco de la teoría genética, el desarrollo de la inteligencia es conceptualizado como un proceso que sigue una dirección de dentro a fuera que implica una progresiva descentración del sujeto –originalmente egocéntrico– hacia una sucesiva “socialización” de su pensamiento. El progreso cognitivo implica un proceso sistemático de descentración que posibilita niveles superiores de equilibrio en los intercambios que realiza el sujeto con el medio.

conocimiento que posee sobre los objetos, de la misma forma en que elabora a los objetos por intermedio de la actividad práctica u operatoria. No existe una experiencia interior inmediata y tampoco existen experiencias externas directas. El yo se conoce o, para ser más precisos, se elabora, sólo mediante esquemas que construye en función de los objetos exteriores.

...el conocimiento es implicatorio y no causal y explica, de este modo, la construcción de los esquemas operatorios que sirven para organizar simultáneamente el mundo exterior de los objetos y el mundo interior de los valores así como los entes lógicos y matemáticos; sin embargo, en un primer momento el sujeto conoce estos esquemas operatorios sólo a través de sus aplicaciones al objeto y en tanto que proyectados en él (Piaget, 1994, p. 243).

A manera de conclusión, para Piaget, en todos los niveles del conocimiento y a partir del plano de la acción elemental, el objeto es conocido sólo a través del sujeto y el sujeto se conoce sólo por intermedio del objeto. El círculo de las ciencias, dice Piaget, depende en un primer momento del círculo del sujeto y del objeto: estos dos tipos de conocimientos se construyen correlativa y circularmente. El círculo inicial se extiende gradualmente hasta el de los conocimientos científicos. Y ello se debe a que ninguna experiencia inmediata nos proporciona el conocimiento ni de las cosas ni del yo (considerado como sujeto pensante diferente de los puntos de aplicación de su pensamiento).

Entonces, el pensamiento científico centra el problema del conocimiento en la evolución de las ciencias como tales “para la epistemología genética el **desarrollo del conocimiento** es lo que constituye el objeto de sus investigaciones” (Piaget, 1994, pp. 251-252), por esta razón se denomina conocimiento científico. Analicemos como se construye el conocimiento

científico.

En todas las formas de pensamiento científico, dice Piaget, el sujeto y el objeto están indisolublemente unidos, aunque los modos de interdependencia varían de forma notable según los tipos de disciplina en juego. En el campo de la lógica y de la matemática, la actividad operatoria del sujeto parece ser la única en juego, independiente de todo elemento experimental tomado del objeto. Ello se debe a que el espacio, al igual que el número y la lógica de las clases o de las relaciones, o también de las proposiciones recurre sólo a la coordinación de las acciones u operaciones efectuadas sobre objetos cualesquiera. Es decir, a los aspectos más generales de la acción.

En consecuencia de esto, y contrariamente a lo que suele afirmarse, los entes matemáticos no se originan en una abstracción a partir de los objetos, sino, por el contrario, en una abstracción efectuada en el seno de las acciones como tales. Las acciones de reunir, ordenar, desplazar, etc., dice Piaget, son más generales que las de pesar, empujar..., porque ellas entran en juego en la coordinación de todas las acciones particulares y participan en cada una de ellas como factor coordinador. Por otra parte, dice Piaget, la abstracción que engendra los entes lógicos y matemáticos se realiza en el interior de la acción como tal y no en el seno de las propiedades extraídas del objeto.

Existen, de este modo, dos tipos de **abstracción**, según el pensamiento científico: una es relativa a las operaciones del sujeto y la otra al objeto. Sólo la primera interviene en forma sistemática en matemática; la segunda puede agregársele en forma ocasional, sólo actúa entonces como un estímulo que favorece la renovación de la primera. Así pues, el sujeto toma

los elementos a partir de los cuales elaborará las construcciones generalizadoras ulteriores en el interior y en el transcurso de la acción que se aplica a los objetos y lo hace mediante un proceso de diferenciación gradual. Podemos observar, dice Piaget, que el sujeto elabora el esquematismo más profundo de la coordinación de sus acciones a través de la formulación de las leyes más generales del universo, gracias a la aplicación de sus operaciones a los objetos. "Esta construcción operatoria por abstracción a partir de la acción no consiste en absoluto en una experiencia interior, se trata de una construcción, es decir, de una coordinación necesaria para la experiencia y no de una simple lectura" (Piaget, 1994, p. 245).

El sujeto tantea y experimenta sin cesar, pero se trata de experiencias cuyo resultado concierne a la coordinación de sus propias acciones y no a las propiedades del objeto; se trata entonces de las experiencias que el sujeto realiza sobre sí mismo por intermedio de las cosas, sin que se pueda hablar ni de experiencias internas ni de experiencias físicas. De este modo, dice Piaget, se puede observar que la matemática y la lógica son el producto de la actividad del sujeto; cabe preguntarse, sin embargo, si el objeto no desempeña algún papel en ellas, lo que equivaldría a afirmar que la matemática constituye una incorporación del objeto al sujeto sin acción recíproca del objeto sobre el sujeto. Podemos concluir aquí, que el pensamiento científico propone que la abstracción es una de las facultades operatorias del sujeto, (del pensamiento del sujeto), que consiste en hacer una diferencia gradual de los objetos, una coordinación de sus propias acciones, de sus experiencias.

Así pues, para Piaget, la lógica y la matemática se construyen mediante elementos abstraídos de las coordinaciones de la acción. Por lo tanto,

debemos aceptar (si admitimos la propuesta del pensamiento científico) que esta abstracción o diferenciación actúa incluso en el seno de las coordinaciones hereditarias. Es decir, en su origen, los mecanismos coordinadores de la acción dependen de coordinaciones reflejas e instintivas. Como es natural, explica Piaget, ello no nos lleva a afirmar que la lógica o la matemática sean innatas o preformadas, por el contrario, el análisis genético demuestra que se construyen, e incluso que lo hacen en una forma mucho más gradual de lo que se solía pensar. Ello significa, que los materiales de esta construcción, o mejor de esta serie de construcciones consecutivas, remontan sucesivamente por abstracción o diferenciación regresiva hasta las coordinaciones más elementales y, en consecuencia, más orgánicas.

En todos los niveles del desarrollo mental, tanto en el animal como en el hombre, actúa una coordinación de las conductas y de los movimientos cuyo esquematismo señala la presencia de clasificaciones (discriminaciones de los objetos), de orden (sucesión de los medios y de los objetivos) y de cuantificación (intensidad de las acciones y extensión de su campo de aplicación). Es evidente entonces, que en toda coordinación de las conductas vivientes se puede observar una cierta lógica y una cierta matemática, incluso si esta lógica y esta matemática son intraducibles en nuestras "estructuras operatorias humanas" (Piaget, 1994, p.246).

Entonces, la lógica y la matemática no se originan en una acción de los objetos exteriores, sobre los que el sujeto experimenta individualmente, sino que éste se adapta al objeto por intermedio de su organización psicobiológica, en la medida en que las coordinaciones elementales que dan origen a las construcciones sensomotrices y luego operatorias reflejan

el funcionamiento del organismo. Es decir, al estar ligado a la realidad física por su naturaleza interna y no sólo por la vía de intercambio externo, la relación específicamente lógico-matemática del sujeto con lo real, emana en última instancia de las relaciones de la organización viviente con las estructuras físico-químicas. Veamos la abstracción en el conocimiento físico

En el conocimiento físico, señala Piaget, existe una interdependencia entre el sujeto y el objeto originada en un intercambio directo y externo. Este intercambio consiste en una acomodación de las acciones del sujeto a los datos de la experiencia y asimilación del objeto a los esquemas lógico-matemáticos del sujeto. El conocimiento físico procede entonces mediante la **abstracción** a partir del objeto. Pero esta abstracción se origina en acciones especializadas del sujeto, es decir, en acciones diferenciadas por acomodaciones a los caracteres del objeto. El objeto toma, necesariamente, una forma lógico matemática. Es decir, las acciones particulares dan lugar a un conocimiento sólo cuando están coordinadas entre sí y cuando esta coordinación, por su propia naturaleza, es lógico-matemática.

En consecuencia, la causalidad física es sólo una coordinación operatoria del sujeto, análoga a la que utiliza para agrupar sus propias operaciones, pero atribuida al objeto: por asimilación de las transformaciones objetivas a las transformaciones operatorias. A ello se debe que la objetividad extrínseca característica del conocimiento científico corresponda en forma tan exacta a la objetividad intrínseca de la matemática: ambas se originan en un intercambio íntimo y continuo entre el sujeto y el objeto. En el caso de la física, explica Piaget, esta interpretación se realiza por contacto directo y exterior; en el caso de las estructuras lógico-

matemáticas, ella se efectúa, por el contrario, en el interior del sujeto. Veamos la función del sujeto en el conocimiento biológico.

El conocimiento biológico comporta otro tipo de relación entre el sujeto y el objeto. Por un lado, aunque la actividad del sujeto se reduce a un mínimo, de todas formas, ella es real. La forma más elemental de conocimiento biológico, la clasificación sistemática de las especies, consiste en agrupamientos de clases o de relaciones. También, el análisis característico de la anatomía comparada consiste en agrupamientos multiplicativos de carácter igualmente operatorio, aunque cualitativo o lógico.

El mecanismo del conocimiento físico, dice Piaget, se extiende entonces a lo viviente, lo que refuerza la parte de actividad deductiva y hace indispensable la asimilación matemática de los datos. Aquí, el organismo viviente, objeto de la biología, es también, fuente de la vida mental y de la actividad del sujeto, en el sentido más amplio del término. Es decir, en el estado actual de los problemas, el conocimiento biológico, dice Piaget, comporta una doble relación entre el sujeto y el objeto. Es un doble progreso en la explicación físico-química de la vida (o sea en la reducción de lo biológico a las estructuras físicas) y en la explicación fisiológica de la vida mental (en la reducción de las coordinaciones lógico-matemáticas a las estructuras orgánicas). En otras palabras, la función lógico-matemática del sujeto, se reduce a una función biológica, como estructura orgánica.

Esto es, según Piaget, las leyes físico-químicas susceptibles de abarcar simultáneamente lo vital y lo inanimado serían sin duda, leyes microfísicas, pero más generales que las leyes que se conocen en la actualidad. Ellas supondrían, en consecuencia, una actividad del sujeto biológico, superior

aún a la que muestra nuestro conocimiento físico actual. Por otra parte, las formas de organización comunes a las estructuras orgánicas y a las coordinaciones conscientes, mostrarían, recíprocamente, que la actividad del sujeto viviente depende, en mayor grado, del medio físico-químico interno de lo que se considera en la actualidad. En otras palabras, la doble relación entre el sujeto y el objeto en el conocimiento biológico actual, sería mucho más estrecha, en el sentido de una especie de intercambio recíproco. El papel de la deducción, dice Piaget, se incrementa con las explicaciones físico-químicas u orgánicas, reforzaría la interdependencia del sujeto y del objeto en todos los casos en los que se pone el acento en uno de los términos a expensas del otro. En conclusión, la relación sujeto-objeto en el conocimiento biológico da origen a la vida mental y a la actividad del sujeto. La actividad del sujeto y la función lógico matemática del mismo, en esta ciencia, se interpretan como estructuras orgánicas con funciones también orgánicas.

En resumen, es importante notar algunas insuficiencias: en la interacción del sujeto y el objeto, el sujeto es una constante a lo largo del proceso; el proceso o evolución del conocimiento, se refiere al aumento de conocimientos y, el pensamiento se reduce a un mecanismo de transformaciones cognitivas. El sujeto y las estructuras que posee son reducidos a mecanismos reguladores como la abstracción, deducción, organización, etc. Es decir, el sujeto sólo tiene la posibilidad de una representación "cada vez más acabada" del objeto. Es decir, la epistemología genética plantea que los mecanismos reguladores (las estructuras cognitivas del sujeto) son componentes que activan complejos sistemas de regulaciones compensatorias con el fin de restablecer el equilibrio perdido, o bien para lograr una equilibración de orden superior.

Además, el pensamiento científico, presenta otro inconveniente, el proceso de adaptación. Es decir, la explicación del paso hacia niveles superiores de conocimiento. La adaptación se describe como paso fundamental para el desarrollo cognitivo y para el desarrollo del conocimiento científico y, además como característica que tiene validez para el funcionamiento biológico en general:

...la organización es inseparable de la adaptación: son dos procesos complementarios de un único mecanismo siendo el primero el aspecto interno del ciclo en el cual la adaptación constituye el aspecto externo. [...] El acuerdo del pensamiento con las cosas y el acuerdo del pensamiento consigo mismo, expresan esta doble función invariable de la adaptación y la organización. Estos dos aspectos del pensamiento son indisolubles: al adaptarse a las cosas el pensamiento se organiza a sí mismo y al organizarse a sí mismo estructura las cosas (Piaget, 1952, pp. 7,8).

El inconveniente es precisamente la adaptación, esta tendencia (que Piaget llama mayorante). La adaptación es el motor del desarrollo cognitivo y del conocimiento científico en la epistemología genética y, este desarrollo se entiende como una compleja marcha o evolución de niveles de equilibrio inferior hacia el logro de niveles de equilibrio de orden superior que permiten una **adaptación** óptima del sujeto con la realidad.

... la teoría del conocimiento es esencialmente una teoría de la adaptación del pensamiento a la realidad, aunque dicha adaptación muestre a fin de cuentas, igual que todas las adaptaciones, la existencia de una inextricable interacción entre el sujeto y los objetos (Piaget, 1981, p.36).

No podemos perder de vista que esta teoría sugiere que toda materia viva se adapta a su ambiente y posee propiedades organizativas que hacen posible esta adaptación. Es decir, indica que la adaptación es una

función intelectual, una extensión especial del funcionamiento biológico en general, una propiedad invariable que se encuentran en la actividad biológica. Por ello, la pregunta sobre el conocimiento en general se reduce a cómo aumentar los conocimientos. Piaget afirma lo siguiente en la Introducción a la epistemología genética:

...en vez de preguntarnos qué es el conocimiento en general o cómo es posible el conocimiento científico (considerado igualmente en bloque), lo que implica naturalmente la constitución de toda una filosofía, podemos limitarnos por método al siguiente problema "positivo": ¿cómo aumentan (o no) los conocimientos? ¿A través de qué procesos pasa una ciencia desde un conocimiento determinado, generalmente considerado insuficiente, a otro conocimiento determinado, generalmente considerado superior por la conciencia común de los adeptos de dicha disciplina? De este modo volvemos a encontrar todos los problemas epistemológicos, pero en la perspectiva histórico-crítica y no en la de una filosofía (Piaget, 1981, p. 39).

Veamos cómo opera el pensamiento en este proceso de desarrollo del conocimiento (objeto propio de las investigaciones de la epistemología genética), y con ello algunas insuficiencias en cuanto al problema del conocimiento. El proceso genético del conocimiento, en la epistemología propuesta por Piaget, no presenta un comienzo absoluto, es un proceso al mismo tiempo constructivo y reflexivo que prosigue en forma indefinida. Es decir, se presenta el problema de determinar si el desarrollo del conocimiento es contingente o si obedece a leyes de dirección: para Piaget, la dirección más simple consistiría en suponer que la razón del sujeto tiene estructuras a priori que orientan en forma permanente la evolución intelectual. Un principio intelectual como el de la identidad, o las leyes de la lógica formal en general, asumirían el papel director, y el desarrollo de los conocimientos consistiría sólo en una asimilación progresiva.

Es decir, el problema del desarrollo del conocimiento para Piaget se resuelve al comprender una función permanente del pensamiento (el equilibrio), el cual puede orientar las estructuras sucesivas de acuerdo con una dirección asignable. En otras palabras, la dirección o desarrollo del conocimiento sólo es posible en relación con el equilibrio: un funcionamiento inmanente a la razón y sin estructura fija. Precisemos la situación, la dirección (Piaget utiliza el concepto vección) no se trata del conocimiento en estado de equilibrio sino del mecanismo del desarrollo de los conocimientos⁴⁰, se trata de la construcción de nuevas estructuras por interacción del sujeto y del objeto, pero basada constantemente en su propio pasado y que integra retroactivamente los elementos anteriores sobre los que reflexiona después de haberlos tomado de su contexto primitivo.

El problema del conocimiento se plantea entonces bajo la siguiente forma o proceso. En palabras de Piaget "El proceso se puede designar como equilibrado en la medida en que los elementos anteriores serán deformados en menor grado por su integración recurrente" (Piaget, 1994, p. 264). Así entonces, la matemática constituye el modelo de un pensamiento equilibrado, ya que hasta el presente todo nuevo descubrimiento se ha logrado integrar en el nuevo sistema de relaciones, los conocimientos anteriormente son reconocidos. De este modo, el cálculo infinitesimal no ha anulado al álgebra de lo finito, sino que la ha situado en un conjunto más vasto; tampoco las geometrías no euclidianas

⁴⁰ En la Fenomenología Hegel deja claro, que no está de acuerdo en que el saber sea un instrumento o un medio porque si es instrumento modifica el objeto a conocer y no nos lo presenta en su pureza y si en un medio, tampoco nos transmite la verdad sin alterarlo de acuerdo con la propia naturaleza del medio interpuesto. Si el saber es un instrumento, dice Hegel, ello supone que el sujeto del saber y su objeto se hallan separados (Fenomenología, p, 52).

han determinado la falsedad de la geometría euclidiana, sino que, por el contrario, la han absorbido en una métrica más general.

Así pues, la epistemología genética, propone aceptar el hecho de que el desarrollo de los conocimientos se caracteriza por un equilibrio móvil cada vez más estable. En otras palabras, si las nuevas construcciones son siempre solidarias a una reflexión retroactiva, se logrará necesariamente un equilibrio creciente por integración de los anteriores conocimientos a los nuevos. Se trata de un equilibrio esencialmente móvil, que no excluye en nada la intervención continua de nuevos descubrimientos o de nuevas estructuras de pensamiento.

Ahora bien, si la evolución de los conocimientos supone, como dice Piaget, un equilibrio móvil, entonces se plantea nuevamente el problema de cuál es la dirección de esta evolución. Según Piaget, la respuesta está nuevamente en el equilibrio, depende de una cierta conservación del pasado, de la integración sin deformación de las estructuras anteriores en las nuevas. Además, apunta Piaget, la teoría del equilibrio no sólo posibilita caracterizar las condiciones de estabilidad del equilibrio intelectual sino que también se puede comprobar su estabilización creciente (admitiéndose una vez más que la estabilidad de un equilibrio no se contradice con su movilidad).

Estos es, según Piaget, conservar lo que ya ha sido construido o, en caso de modificación o incluso de reestructuración general, hallar la mejor forma de coordinación entre el máximo de lo adquirido y las ulteriores transformaciones. Es decir, cualquiera que sea la libertad de construcción intelectual, ésta no puede suprimir aquello en lo que se basó inicialmente (por ello, una construcción racional difiere de una construcción

cualquiera). La solidez de la construcción intelectual será correlativa a su capacidad de relacionar los nuevos elementos que aporta a los antiguos elementos que utilizó, ya que ningún conocimiento tiene un comienzo absoluto.

Un nuevo ejemplo, dice Piaget, ilustra la ley del equilibrio, el de la microfísica actual que dio lugar a una total reestructuración. Es decir, en una situación tan radicalmente imprevista como ésta, el equilibrio entre el presente y el pasado está de todas maneras asegurado. Por un lado, se conservan las leyes microfísicas gracias a un principio de correspondencia que restablece la conexión entre las escalas de observación y; por otra parte, se introducen nuevos modos de conciliación, como por ejemplo el principio de complementariedad. El presente y el pasado, permiten mantener en forma simultánea, al reestructurarlos, conceptos anteriores aparentemente inconciliables. El equilibrio consiste entonces en una integración máxima de lo ya constituido en la construcción nueva, con estructuración retroactiva de lo adquirido: el equilibrio está constituido por la conciliación compatible con el conjunto de los datos adquiridos. Piaget la describe de la siguiente manera:

La ley general de equilibrio, que imprime una dirección a la evolución de las estructuras del conocimiento es, en consecuencia, más profunda que los principios formales del pensamiento; o, para ser más precisos, orienta la estructuración formal hasta un punto tal que determina la no contradicción como tal, aunque considera en sus diversas formas operatorias posibles y no sólo bajo la forma particular que asumió en el seno de la lógica bivalente ($p.p=0$). Esta ley es la misma que rige el desarrollo de la inteligencia en general: se trata del pasaje de la irreversibilidad a la reversibilidad, ya que esta última, por otra parte, constituye el criterio de todo equilibrio, al igual que de toda coherencia intelectual o no contradicción (Piaget, 1994, p. 267).

En una situación de este tipo, la relación entre los conocimientos más antiguos y los conocimientos ampliados más recientes confluye por completo con la coherencia interna del sistema en su totalidad actual. La reversibilidad operatoria del sujeto, que propone Piaget, realiza esta coherencia actual y constituye entonces, la ley de equilibrio que determina las relaciones de dirección (vección) entre los estados parciales de conocimiento anterior y el sistema total presente.

El plano del desarrollo individual del pensamiento, se observa como proceso análogo de equilibración, es decir, un pasaje progresivo de irreversibilidad inicial a la reversibilidad final. El campo de la **percepción**, dice Piaget, es más limitado que el de la representación intuitiva y éste más limitado que el de las operaciones concretas y sobre todo formales. De este modo cada etapa del desarrollo de la reversibilidad mental corresponde a una ampliación del campo de las conductas. La integración de los conocimientos, dice Piaget, se efectúa de modo creciente, los nuevos esquemas que los engloban, al enriquecerlos, conservan a los esquemas anteriores más o menos constantes. Existe entonces, según Piaget, un equilibrio creciente, en el sentido de una integración cada vez más coherente, en función de la reversibilidad en el sujeto. Es decir, afirmar que el pensamiento científico es cada vez más reversible equivale a sostener que continúa el desarrollo de la inteligencia. La reversibilidad, para Piaget, es sólo la forma de equilibrio del pensamiento y puede realizarse mediante todas las estructuras operatorias. La reversibilidad entonces se traduce simplemente, en su forma más directa, en la doble exigencia de construcción y de reflexión, característica de todo pensamiento científico, es decir, de composición operatoria y de interpretación retroactiva.

En resumen, la epistemología genética o pensamiento científico manifiesta en sus presupuestos que la función permanente del pensamiento y también del desarrollo del conocimiento es el equilibrio. La ley general del equilibrio, expresa Piaget, es más profunda que los principios formales del pensamiento, en otras palabras, esta ley (la no contradicción) es la que rige el desarrollo de la inteligencia en general. Además, según las investigaciones de Piaget, desde sus comienzos, las características que definen y fundamentan la inteligencia son de naturaleza biológica⁴¹. En otras palabras, para Piaget la inteligencia se considera como extensión de determinadas características biológicas⁴² fundamentales, en el sentido de que aparecen allí donde la vida está presente. Piaget se refiere al desarrollo cognoscitivo como "embriología mental"⁴³ lo cual indica su orientación biológica.

El funcionamiento intelectual, según este autor, es una forma especial de actividad biológica y, como tal, comparte importantes atributos con las actividades de las que procede. Es decir, según Piaget, la inteligencia está ligada con estructuras biológicas heredadas que condicionan lo que podemos percibir directamente. Por ejemplo: a causa de las características de nuestro sistema nervioso y sensorial sólo determinadas longitudes de onda dan lugar a sensaciones de color, y somos incapaces de percibir el espacio en más de tres dimensiones. Nuestras percepciones

⁴¹En su obra *Introducción a la Epistemología Genética*, Piaget señala que "el conocimiento embriológico concierne en forma directa al problema del desarrollo de la inteligencia y, en consecuencia, de la epistemología genética... la interpretación del desarrollo embriológico, rige en parte la del desarrollo de la inteligencia en el individuo, y también, entonces, la de la génesis del conocimiento individual, considerado como relación entre la experiencia y las coordinaciones innatas" Piaget, 1994, pp.55-56.

⁴²Para Piaget "el organismo viviente, objeto de la biología, es también, por su parte, la fuente de la vida mental y de la actividad del sujeto, en el sentido más amplio del término" Piaget, 1994, p. 249.

⁴³ Flavell, 1993, p. 63.

constituyen sólo un fragmento espacial de la totalidad de percepciones concebibles. Es indudable entonces, para Piaget, que estas limitaciones biológicas influyen en la construcción de nuestros conceptos más fundamentales.

Para Piaget, nuestra dotación biológica no sólo está compuesta de estructuras innatas a las que puede considerarse como obstáculos para el progreso intelectual, sino que también heredamos otras que facilitan el funcionamiento intelectual. Según el autor, no heredamos las estructuras cognoscitivas como tales, lo que heredamos es un "modus operandi"⁴⁴ una manera específica de efectuar nuestros intercambios con el ambiente. Este modo de funcionamiento tiene dos características generales importantes: primera, las estructuras se desarrollan en el curso del funcionamiento intelectual, a través de ese funcionamiento, y sólo a través de él, se forman las estructuras cognoscitivas; segundo, el modo de funcionamiento, que según Piaget constituye nuestra herencia biológica la que permanece esencialmente constante durante nuestra vida.

En otras palabras, según nuestra herencia, dice Piaget, hay dos atributos principales del funcionamiento intelectual que definen y permanecen invariables durante todo el desarrollo intelectual: el primero es la **organización** y; el segundo es la **adaptación**, que abarca dos subpropiedades estrechamente relacionadas pero conceptualmente distintas, **la asimilación** y **la acomodación**. Estas características invariables que, según Piaget, definen lo esencial del funcionamiento intelectual, es decir, la esencia de la inteligencia, son las mismas, que tienen validez para el funcionamiento biológico en general. Toda la materia viva se adapta a su ambiente y posee propiedades organizativas que hacen posible la

⁴⁴ Flavell, 1993, p. 63.

adaptación. El funcionamiento intelectual es sólo un caso especial, una extensión especial, del funcionamiento biológico en general, y sus propiedades fundamentales e invariables son las mismas que se encuentran en la actividad biológica.

En conclusión, según Piaget, además de una herencia específica de estructuras anatómicas innatas que nos limitan, tenemos una herencia general de tipo funcional, sobre la cual se forman todas las adquisiciones cognoscitivas. En virtud de que somos organismos vivientes iniciamos la vida con determinadas propiedades irreductibles compartidas por todos los organismos, y estos fundamentos son un conjunto de características peculiarmente funcionales, por ejemplo: la organización cognoscitiva. Según Piaget, la cognición como la digestión es una cosa organizada. Todo acto inteligente supone algún tipo de estructura intelectual, alguna forma de organización, dentro de la cual se desarrolla. La aprehensión de la realidad siempre implica interrelaciones múltiples entre las acciones cognoscitivas y entre los conceptos y significados que estas acciones expresan.

La naturaleza de la organización, sus características específicas, como las de las organizaciones biológicas, explica Piaget, muestran marcadas diferencias en las distintas etapas del desarrollo. Por lo tanto, todas las organizaciones intelectuales pueden concebirse como totalidades, sistemas de relaciones entre elementos, para usar las palabras de Piaget. Es decir, un acto de inteligencia, se trate de un movimiento de la infancia o de un juicio complejo y abstracto de la madurez, siempre se relaciona con un sistema o totalidad de actos semejantes de la que forma parte.

Desafortunadamente algunos de los supuestos de la epistemología

genética o pensamiento científico, en especial la idea de centrar el problema del conocimiento en la evolución de las ciencias⁴⁵ ha afectado o transformado el saber. El saber en este sentido se ha mediado en cuanto a sus funciones (investigación y transmisión de conocimientos) y, en su legitimación (se ha reducido a un criterio operativo: optimizar las actuaciones del sistema y la eficiencia), consideración no pertinente para juzgar lo verdadero y lo justo. En otras palabras, "el pensamiento científico ha transformado al saber en la sociedad contemporánea en una concepción instrumental y operativa" (Gadamer, 2002, p. 16).

Este problema de la transformación del saber en algo instrumental y operativo, ha pasado a ser un inconveniente para el orden mundial. Es decir, el pensamiento científico subyacente en nuestra civilización se ha apoderado de todos los ámbitos de la praxis social. Este problema del orden mundial lo señala Gadamer en su obra *Verdad y Método II*, "... más que el progreso de las ciencias naturales, es la racionalización de su aplicación técnico-económica lo que ha originado la nueva fase de la revolución industrial en la que nos encontramos" (Gadamer, 2002, p. 12). No es el insospechado incremento en el dominio de la naturaleza, sino el desarrollo de métodos de control científicos para la vida de la sociedad lo que marca el rostro de nuestra época. El estudio científico del mercado, la guerra científica, la política exterior científica, el control científico de la natalidad, la conducción científica de los seres humanos, etc., otorgan a

⁴⁵ Para Piaget, "la dirección que caracteriza a la evolución de la razón está determinada por los invariantes característicos de aquella...la más simple consistiría en suponer que la razón del sujeto tiene estructuras a priori que orientan en forma permanente la evolución intelectual...un principio intelectual como el de la identidad, o las leyes de la lógica formal en general asumirían de este modo el papel director, y el desarrollo de los conocimientos consistiría sólo en una asimilación progresiva siempre igual a sí misma, desde lo real hasta estos marcos preestablecidos" Piaget, 1994. p. 261.

los expertos un nuevo puesto central en la economía y en la sociedad.⁴⁶

La dificultad, de hoy, expresa Gadamer, es superar una administración mundial científica. El ideal de una administración perfecta, expresa el filósofo, supone más bien un concepto de orden que carece de un contenido específico. La idea de administración mundial como la forma de orden del futuro, busca el buen funcionamiento como un valor en sí. En ella se encuentra la objetivación de la política y su verdadera perfección. Los conocedores de los diálogos de Platón, dice Gadamer, saben que en la edad de la ilustración sofista la idea de saber objetivo desempeñó una función universal parecida. Los griegos la denominaron *techne*, el conocimiento de lo fabricable, capaz de alcanzar su propia perfección. La elección de los medios correctos, la elección del material correcto, la sucesión normativa de las distintas fases del trabajo, todo eso puede alcanzar una perfección ideal. Sin embargo, puntualiza Gadamer, mientras que la *techne* es enseñable y aprendible y su eficiencia no depende de la clase de persona que se sea en lo moral o en lo político. Ocurre lo contrario con el saber y con la razón que iluminan y guían la situación práctica del ser humano.

A manera de conclusión, desde los años cincuenta las aportaciones de la ciencia moderna han desarrollado de manera sistemática propuestas de tipo teórico-práctico dirigidas a la investigación de los procesos de enseñanza-aprendizaje. Estas propuestas se hallan integradas en un *corpus* psicoeducativo o modernización científico-tecnológica hoy

⁴⁶ En la obra *Verdad y Método II*, Gadamer menciona lo siguiente "a mí me parece funesto que el pensamiento científico moderno gire siempre en su propio círculo, es decir, que únicamente tenga presentes los métodos y las posibilidades de dominio científico de las cosas...como si no se diera esa desproporción entre el ámbito tan asequible de los medios y de los recursos y las posibilidades, y las normas y fines de la vida" (Gadamer 2002, p. 157).

denominado saber tecnológico. Este saber lo integran diversos paradigmas psicoinstruccionales y psicoeducativos (paradigma conductista, cognitivo, psicogenético, sociocultural, etc.). La mayoría de estos paradigmas son parte de un modelo instruccional o de instrucción programada, una de las corrientes hegemónicas de la actualidad, la cual entre sus propuestas se esfuerza por confeccionar metodologías y técnicas para el análisis de la actividad y habilidades humanas. Este modelo centra el problema de los procesos de aprendizaje en una sola técnica: redacción de objetivos conductuales, diseños instruccionales y propuestas de evaluación.⁴⁷

El modelo instruccional, surge de distintos enfoques paradigmáticos y es apoyado en propuestas epistemológicas alternativas como la de Piaget (aunque cabe señalar que la epistemología piagetiana no posee esta orientación), en especial, a través del paradigma cognitivo, también llamado procesamiento de la información. Este modelo, formula una nueva forma de abordar los problemas de la mente humana (se interesa por el funcionamiento y por el estudio del procesamiento de la información en el ser humano).

Este paradigma comenzó a gestar el movimiento que algunos han llamado la revolución cognitiva, movimiento que constituyó un cambio de paradigma (del conductual al cognitivo), una firme intención de realizar esfuerzos denotados para indagar los procesos de creación, construcción de significados y producciones simbólicas empleadas por los hombres para conocer la realidad circundante. En otras palabras, el paradigma que

⁴⁷ Estas líneas de trabajo, sobre el estudio de los procesos de aprendizaje apoyados, por un lado en el concepto de modernización científico-tecnológica y, por otro, en la globalización del sistema económico, han reformado los sistemas educativos de varios países desde los años 60s. Este modelo es la representación más precisa del eficientismo y, a la vez, de la aplicación del pensamiento tecnocrático en la educación.

planteó la construcción de significados, como actividad fundamental del acto cognitivo, es abandonado para sustituirá por otra que se centra en el procesamiento o tratamiento de la información. Este paradigma proyecta a la mente humana como un procesador de información. Con esta finalidad la psicología educativa o saber tecnológico, integró a su *corpus* educativo la ciencia de los ordenadores, la informática. Suceso que permitió al paradigma cognitivo incorporar a su propuesta el lenguaje de la ciencia de los ordenadores.

Así pues, el modelo instruccional en los últimos años, ha establecido vínculos compatibles entre el pensamiento y los ordenadores. En general, el paradigma ha establecido que la mayor parte de nuestro trabajo intelectual consiste en manipular nuestras representaciones o modelos de realidad, más que en actuar directamente sobre el mundo. Es decir, el paradigma señala que nuestro trabajo intelectual consiste en manipular representaciones, a través de la asimilación que la cultura⁴⁸ pone a nuestro alcance para enriquecerlas. En otras palabras, a la capacidad de manejar información.⁴⁹ Una visión pluralista de la cognición (la educación basada

⁴⁸ En 1998, la Conferencia Mundial sobre la Educación, celebrada en la sede de la UNESCO, expresó que es necesario propiciar el aprendizaje permanente y la construcción de las competencias adecuadas para contribuir al desarrollo cultural, social y económico de la Sociedad de la Información. La UNESCO (1999) define competencia como: el conjunto de comportamientos socioafectivos y habilidades cognitivas, psicológicas, sensoriales y motoras que permiten llevar a cabo adecuadamente un desempeño, una función, una actividad o una tarea. Educación Basada en Competencias, Nociones y Antecedentes, Editorial Trillas, México, 2009.

⁴⁹ Por esta razón, en la actualidad se encuentra en boga el enfoque por competencias, una visión pluralista de la cognición. Una visión que reconoce muchas facetas distintas de la cognición, es decir, toma en cuenta que las personas tienen diferentes potenciales cognitivos o diferentes estilos cognitivos. Lo que se ha dado en llamar la "teoría de las inteligencias múltiples" fuentes de información naturales acerca de cómo la gente en todo el mundo desarrolla capacidades que son importantes para su modo de vida. Desde esta perspectiva la inteligencia es una facultad singular que se utiliza en cualquier situación en que haya de resolver un problema. La inteligencia implica la habilidad necesaria para resolver problemas o para elaborar productos que son de importancia en un contexto cultural o en una comunidad determinada. (H. Gardner, España, 2007).

en competencias).⁵⁰

Desde los años cincuenta y hasta la década de los ochenta, en el seno del paradigma cognitivo se desarrollaron muchas líneas de investigación y modelos teóricos sobre distintas facetas de la cognición, inspiradas principalmente en la metáfora de la computadora. Estas teorías postulan a la mente humana como un procesador y sugieren que la mente humana es de carácter funcional. También se interesan en el estudio de las representaciones mentales: estudio que consideran va más allá del nivel biológico, más cercano al sociológico o cultural.

La mente humana es descrita en función de símbolos, esquemas, imágenes, ideas y otras formas de representación mental practicadas por los sujetos. En este sentido, la mente y la computadora se consideran tipos de sistemas de procesamiento de una misma clase, que realizan un procesamiento de símbolos en forma propositiva. Así es como el modelo instruccional enuncia a través del paradigma cognitivo distintas facetas de la cognición. Hay que dejar claro que estos teóricos refieren sus planteamientos a la analogía entre la mente y la computadora, a las propiedades mecánicas y de organización de los conceptos.

El planteamiento epistemológico que manifiestan estos teóricos considera que el sujeto elabora las representaciones y entidades internas (ideas,

⁵⁰ La palabra competencia que para los griegos significaba la búsqueda del *areté* (la virtud suprema) anhelo de todo ciudadano griego adquirir la posición de héroe y, por lo tanto, ver su nombre distinguido en la historia, se convierte en la modernidad en un *areté* ligado a los procesos de industrialización, un *areté* que busca por un lado “la autoconstrucción de competencias se convierte en la necesidad de construir teorías científicas y tecnológicas, que busquen ordenar un mundo en el cual las relaciones económicas se fundamenten en la creación de un mercado para sus productos” y por otro la “formación de las nuevas generaciones en la construcción y reconstrucción de las competencias requeridas para lograr tal efecto” (*Educación Basada en Competencias, Nociones y Antecedentes*, 2009, p. 22)

conceptos, planes, etc.) en interacción con el entorno. Es decir, el sujeto es un agente cuyas acciones dependen en gran parte de las representaciones o procesos internos que él ha elaborado como producto de las relaciones previas con su entorno físico y social. Estas representaciones mentales determinan las formas de actividad que realiza el sujeto. Los teóricos cognitivos sostienen que el sujeto organiza tales representaciones dentro de su sistema cognitivo.

El paradigma instruccional proyecta el desarrollo de las estructuras del pensamiento y de acción del sujeto, progreso que se adquiere constructivamente con la realidad externa con la cultura. En otras palabras, promueve como modelo de conocimiento la epistemología genética o pensamiento científico⁵¹ (aunque es importante señalar aquí que muchos son los casos en los que se retoma la propuesta epistemológica de Piaget y se le da otra orientación). La epistemología piagetiana se orienta en dos direcciones complementarias⁵²: conocimiento del objeto y de la realidad exterior, representada por la asimilación del sujeto de la matemática, la física y la biología y; el conocimiento del sujeto, de su organización viviente y mental.

⁵¹ En la epistemología piagetiana la relación entre el sujeto y el objeto se plantea en el plano de la acción que al igual que el pensamiento supone una coordinación interna, es decir, una lógica y una adaptación a sus objetivos, una conducta, dice Piaget, de experimentación. La acción (relación objeto-sujeto), al igual que el pensamiento está determinada desde el interior, mediante un funcionamiento interno y, también puede ser orientada desde fuera por la situación exterior. Según Piaget, se sitúa en los mecanismos del organismo viviente, es decir, las acciones suponen esquemas hereditarios y estos esquemas se diferencian luego por incorporación de nuevos elementos adquiridos en contacto con la experiencia (se refiere al equilibrio como función permanente del pensamiento).

⁵² La epistemología genética o pensamiento científico se orienta en dos direcciones "las orientaciones entre las que oscila constantemente el pensamiento científico, tal como lo hemos comprobado a lo largo de esta obra: la dirección realista, caracterizada por la asimilación de lo superior a lo inferior... y la dirección idealista, caracterizada por el postulado de la irreductibilidad de lo superior y por la primacía de la deducción y de la implicación consciente" Piaget, 1994, p. 279.

El conocimiento que emana de la acción, en la epistemología genética o pensamiento científico, no se origina en una experiencia interior del sujeto, el conocimiento que el sujeto logra sobre sí mismo se construye de la misma forma que se construye el conocimiento de los objetos, se origina en la relación del sujeto con los objetos. Es decir, el objeto nunca es conocido en sí mismo, sino que siempre es asimilado a esquemas que condicionan su conocimiento. En otras palabras, el conocimiento se construye gracias a la doble construcción de los objetos y del interior del sujeto. Se refiere a la construcción del universo objetivo y subjetivo, al proceso de descentración.⁵³

La teoría del aprendizaje significativo o de asimilación de Ausubel, es un ejemplo de la influencia de la epistemología piagetiana,⁵⁴ sugiere que la principal función de la estructura cognoscitiva del sujeto es la de organizar, es decir, el factor principal para el aprendizaje, es lo que el sujeto ya sabe y el segundo, es la organización de lo nuevo. Sin embargo, cabe señalar que esta teoría se aleja de la propuesta epistemológica piagetiana porque según este tipo de aprendizaje, gracias al lenguaje y a la simbolización, llegan a ser posibles las formas más complejas de funcionamiento cognoscitivo.

⁵³ Los objetos después de haber sido asimilados al yo, después son asimilados a las operaciones del pensamiento, es decir, a la deducción lógico-matemática que permite, a su vez, descentralizar al universo en relación con el yo. De este modo, el objeto es conocido siempre por medio del sujeto. Así se produce la construcción de un universo interno, del conocimiento que el sujeto logra sobre sí mismo. El sujeto descubre o más precisamente se construye a sí mismo mediante el conocimiento que posee sobre los objetos, de la misma forma en que elabora los objetos, por intermedio de la actividad práctica u operatoria. Es decir, el yo se conoce o, para ser más precisos, se elabora, sólo mediante esquemas que construye en función de los objetos exteriores.

⁵⁴ El proceso de equilibración de Piaget, plantea que aunque asimilación y acomodación son funciones invariantes, en el sentido de estar presentes a lo largo de todo el proceso evolutivo, la relación entre ellas es cambiante de modo que la evolución intelectual es la evolución de esta relación asimilación/acomodación.

En esta teoría el lenguaje, es el factor principal directriz en la persuasión, control y organización de la conducta, interviene en el proceso de abstracción y del pensamiento. Es decir, la teoría manifiesta que el lenguaje⁵⁵ es superior al funcionamiento cognoscitivo porque interviene de dos maneras en el proceso de abstracción. Primero, el lenguaje genera conceptos nuevos a partir de abstracciones que los constituyen y, segundo, en la función que desempeña (concepto o proposición). El lenguaje es un medio para formar conceptos. Ellos distinguen dos aspectos dentro de la cognición en las que interviene el lenguaje: uno operativo, que actúa sobre y transforma un estado de realidad, y otro figurativo, que se refiere a la configuración estática.

En resumen, el modelo instruccional propuesto por la psicología educativa o saber tecnológico para transformar los procesos de enseñanza-aprendizaje acentúa la capacidad humana para la abstracción. Es decir, enfatiza la capacidad humana para el simbolismo (la representación), en otras palabras, es un nivel elevado de abstracción. Lo cual supone un sujeto con capacidad cognitiva o alto grado de **abstracción**⁵⁶.

Sin embargo, este sujeto con nivel elevado de abstracción es

⁵⁵ El lenguaje es de considerable importancia para el desarrollo de la conciencia en la filosofía hegeliana. El lenguaje es verdaderamente el ser ahí del espíritu. El que las cosas puedan ser nombradas, el que su existencia exterior pueda expresarse en una descripción es ya el signo de que son el sí conceptos, de que el logos humano es a la vez el logos de la Naturaleza y el logos del espíritu, no obstante, la descripción es un modo de saber muy superficial y topa muy rápidamente con sus propios límites. (Hegel, 1987, p, 51).

⁵⁶ La epistemología genética de Piaget, propone que la abstracción es una de las facultades operatorias del sujeto (del pensamiento del sujeto), que consiste en hacer una diferencia gradual de los objetos, una coordinación de sus propias acciones, de sus experiencias. "Esta construcción operatoria por abstracción a partir de la acción no consiste en absoluto en una experiencia interior, se trata de una construcción, es decir, de una coordinación necesaria para la experiencia y no de una simple lectura" (Piaget, 1994, p.245).

contemplativo, no supera la descripción del mundo. En otras palabras, este sujeto, desarrolla la capacidad de la subjetividad una forma de presuposición compartida que consiste en la mezcla de dos ámbitos objetuales la naturaleza física y el entorno sociocultural.

Es decir, el sujeto confunde dos mundos el natural y el cultural, un fenómeno que se puede reconocer como la combinación de dos ámbitos objetuales, la naturaleza física y el entorno sociocultural. Esta explicación pertenece al carácter convencional de la racionalidad científica. En otras palabras, pertenece a una racionalización instrumental automatizada⁵⁷ de la comprensión moderna del mundo a la cual le subyace una comprensión distorsionada de la realidad, centrada en los aspectos cognitivo instrumentales. Esto es lo que manifiesta Habermas respecto a la comprensión de la vida moderna. Los sujetos de la modernidad no establecemos con suficiente precisión determinadas distinciones que son fundamentales para nuestra comprensión de mundo.

El mundo de la racionalidad instrumental o mundo de la subjetividad es diferente al mundo de lo subjetivo: el primero guarda relación de complementariedad con el mundo externo, el cual viene definido por el hecho de ser compartido con los demás, pero el segundo, el mundo subjetivo representa la totalidad de las vivencias a las que sólo un individuo tiene acceso privilegiado.

A la comprensión moderna del mundo le subyacen estructuras universales de racionalidad (racionalidad científica). Con estas estructuras las

⁵⁷ Weber interpreta bajo el signo de una racionalización instrumental automatizada: la racionalidad de la dominación de la naturaleza se amalgama con la irracionalidad de la dominación de unas clases sobre otras, las fuerzas productivas desencadenadas operan la estabilización de unas relaciones de producción alienadas (Habermas Tomo 1, 2006, p. 199).

sociedades occidentales modernas fomentan una comprensión distorsionada de la realidad centrada en los aspectos cognitivo-instrumentales. Es decir, el carácter convencional de la racionalidad científica, confunde la validez con la eficacia. En otras palabras, sus pretensiones de validez se apoyan en conceptos formales de mundo como la verdad proposicional, la rectitud normativa y la veracidad expresiva, conceptos difusos de la validez.

Las pretensiones de validez proposicional suponen un mundo idéntico para todos los observadores posibles y presuponen un mundo intersubjetivo compartido por todos los miembros de un grupo, y ello en forma abstracta, es decir, desligado de todos los contenidos concretos. Aquí la verdad apunta a un patrón de racionalidad cultural y social que procura a la racionalidad cognitivo-instrumental, un predominio unilateral no sólo en la relación con la naturaleza, sino también en la comprensión del mundo y en la práctica comunicativa cotidiana en su totalidad.

La visión del mundo y de la vida cognitivo-instrumental es la visión que proponemos superar por medio del desarrollo de la conciencia presentado en esta investigación. El desarrollo de la conciencia y del saber propuesto en la filosofía de Hegel, es un momento esencial de la vida del absoluto. Una actitud nueva de la razón, una actitud con la cual el individuo podrá por medio de la reflexión sobre la finalidad de la Naturaleza (particularmente en la filosofía de lo orgánico) alcanzar una nueva visión de la vida y de la racionalidad universal. Esta visión expresa un momento esencial en el desarrollo de la conciencia y del saber. Esto es lo que nos permitirá tener una visión de la vida universal. En otras palabras, lo que observará el entendimiento en esta particular visión de la vida será el movimiento del conocer en su universalidad.

CAPITULO II

Experiencia de la Conciencia o Visión de lo Universal

En este capítulo estudiamos la formación de la conciencia hacia la universalidad, es el movimiento por medio del cual ella se eleva de la singularidad hasta la universalidad, en otras palabras, la autoconciencia singular pasa a ser autoconciencia universal. La conciencia en sentido restringido del término considera el objeto como otro distinto de ella, del ser en sí; la experiencia de la conciencia aquí considerada la conduce a la autoconciencia. Es decir, el saber de un objeto será el saber de sí misma y el saber de sí misma será saber del ser en sí. Esta identidad del pensamiento y del ser, en la filosofía de Hegel, se llama razón, es la síntesis dialéctica de la conciencia y de la autoconciencia, pero esta síntesis sólo es posible si la autoconciencia deviene autoconciencia universal.

II. 1. La conciencia sensible, el saber de lo inmediato

En esta parte estudiaremos el saber de la conciencia común. Podremos observar cómo es un saber donde se mezclan las determinaciones del pensamiento sin tomar conciencia de las contradicciones que se manifiestan. Este saber de la conciencia común, explica Hegel, no se construye: se describe y presenta el desarrollo espontáneo de una experiencia. La experiencia que aquí hace la conciencia no es solamente la experiencia teórica, sino toda la experiencia, en otras palabras, se trata de considerar la vida de la conciencia, lo mismo cuando se conoce a sí misma como vida, o cuando se propone un objetivo.

Esta forma de experiencia de la conciencia permite purificarla de prejuicios y en particular de la visión de que las cosas están fuera de nosotros independientes del conocimiento. Además nos conduce a un saber necesario para el desarrollo de la conciencia, el saber de la

negatividad, el cual no es una forma que se opone al contenido, es inmanente al contenido y permite comprender su necesario desarrollo.

El punto de partida de Hegel para explicar la certeza sensible es la situación más ingenua de la conciencia. El momento de la conciencia aparece como el momento de la separación, de la distinción entre sujeto y objeto, de la certeza y de la verdad. La conciencia sabe inmediatamente del objeto, referencia inmediata de la unidad.

Hegel establece una primera distinción sujeto-objeto en la que el conocimiento se manifiesta de modo inmediato y verdadero, con una riqueza infinita, la que no tiene límites, más allá, en el espacio y en el tiempo, riqueza que no deja a un lado nada del objeto, "sino que lo tiene ante sí en toda su plenitud" (Fenomenología, p. 63). Sin embargo, este conocimiento, explica Hegel, que se manifiesta como el más verdadero, es la verdad más abstracta y más pobre porque lo único que enuncia es lo que sabe, y esta verdad sólo contiene el ser general de la cosa. En este estado, menciona Hegel, la conciencia no se ha desarrollado como conciencia, no ha puesto en marcha el pensamiento de diversos modos, ni tampoco ha desarrollado un pensar múltiple. Es decir, la certeza sensible no se ha desarrollado en tanto que conciencia que se representa diversamente las cosas o las compara entre sí, ya que eso obligaría a que interviniese una reflexión y, por consiguiente, habría que sustituir el saber inmediato por un saber mediato.

Esto lo podemos ver en el siguiente ejemplo dado por Hegel: si digo que es de noche o que esta mesa es negra empleo palabras que designan cualidades y que suponen comparaciones que introducen una mediación en el saber. La noche o lo negro no corresponden únicamente a lo que yo

experimento de forma inmediata, sino que designan también otras noches y otros objetos negros. Se trata, por tanto, de una operación de abstracción (que para Hegel es de negación), es decir, por medio de la negación que no es esto ni aquello, la noche o la mesa es negra no es un saber determinado es un saber mediado, y a este saber Hegel lo llama universal.

Frente al saber universal, la certeza sensible se muestra como la verdad más abstracta y más pobre. Lo único que es capaz de decir es el "ser de la cosa". Esta certeza es inefable, y lo que es inefable no es alcanzado. Aquello que experimento sin poder expresarlo de alguna manera no tiene verdad. En otras palabras, si lo que experimento, no lo puedo expresar por medio del "lenguaje que es lo mas verdadero" (Fenomenología, p. 65), porque expresa el saber universal de la certeza sensible, con toda seguridad es una suposición no una verdad.

Si nos quedáramos con el contenido concreto de la certeza sensible, la conciencia no podría progresar, ni tampoco sería conciencia o saber, porque la distinción entre lo esencial y lo inessential es obra de la misma conciencia. Es ella misma la que distingue lo que es en sí y lo que es para ella. Si reflexionamos sobre esta distinción nos encontramos con que la diferencia entre sujeto y objeto implica ya una mediación, tengo la certeza, pero por medio de algo (la cosa) y ésta se halla también en la certeza por medio de algo, el yo.

Así pues, la conciencia se experimenta junto al objeto al que considera como esencial, y se experimenta junto a su certeza subjetiva, a la que dará carácter de esencial, mientras que el objeto pasa a ser inessential. Arrojada de esas dos posiciones, la conciencia volverá a la relación

inmediata de que había partido considerando como esencial el todo de esa relación. El progreso desde el objeto al sujeto, y desde el sujeto hasta el todo de la certeza sensible, es una progresión concreta; la mediación externa, acabará penetrando por completo la certeza sensible, que desde entonces, no será ya el saber inmediato, sino el saber de la percepción.

Veamos la experiencia de la conciencia del lado del objeto. La primera experiencia de la conciencia será aquella en que el ser es puesto como esencia, lo inmediato es él mismo; en cambio, el saber es lo inesencial y lo mediado; es un saber que puede ser o también no ser. Pero el objeto, dice Hegel, es lo verdadero y la esencia y es indiferente al hecho de ser sabido o no, continúa siendo aun en el caso de que no sea sabido. En cambio, si el objeto no es, no hay saber. El privilegio del ser sobre el saber, expresa Hegel en la Fenomenología, se basa en la permanencia. Pero en qué consiste esta permanencia.

Aquí, no vamos a preguntarnos lo que este objeto es de verdad, sino que vamos a considerar solamente cómo lo tiene en sí la certeza sensible. Es decir, la conciencia no puede decir más que "esto es", poniendo así el carácter absoluto de este ente independientemente de toda mediación. Este ser es el ser necesario y esta necesidad no es más que la reflexión inmediata del ser en sí mismo. "Es porque es" (Fenomenología, p. 63). El saber de lo sensible prueba por sí mismo su propia inconsistencia con respecto a este ser que es su verdad y su esencia, porque la certeza sensible experimenta que su esencia no está ni en el objeto ni en el sujeto y que la verdad no es de uno ni del otro, pues lo que suponen ambos es algo inesencial. Al considerar la experiencia de tal inconsistencia vemos cómo la certeza sensible descubre por sí misma que ese ser, que es su verdad esencial, no es tal sino gracias a la negación. En vez de ser el ser

inmediato, es la abstracción, lo universal, como la negación de todo "esto" particular, y es así la primera manifestación negativa, lo universal, en la conciencia.

La cuestión esencial es la siguiente: ¿qué es lo que hay en la certeza sensible?. "Si tomamos el esto en el doble aspecto de su ser como ahora y como aquí, entonces la dialéctica que hay en él cobrará una forma tan inteligible como el esto mismo" (Fenomenología, p. 64). En efecto, la certeza sensible no puede elevarse por encima de estas nociones (el esto, el aquí y el ahora). Si preguntamos ¿qué es ahora?, y se nos responde "el ahora es la noche", eso no significa en absoluto una comprensión del término genérico noche, sino que se trata simplemente de una calificación de este ahora que no puede ser dicho, sino únicamente supuesto en su singularidad.

El ahora debe conservar su ser si no quiere perder su carácter de verdad y de inmediatez; sin duda es, pero qué es cuando por ejemplo vuelvo a ver esta verdad al mediodía. El ahora es diferente de sí mismo. Entonces, qué es lo que conserva cuando la conciencia prueba la inconsistencia del ahora, qué es lo que queda del ser cuando el saber cambia. Lo que queda es la perpetua alteración del ahora, es la apariencia, lo que no es. El ahora no se muestra, por tanto, como un ente, cambia sin cesar o mejor dicho es siempre otro. Sin embargo, se dice todavía ahora. Pues el ahora que se conserva y cuya permanencia es la verdad de esta conciencia no es un término inmediato, sino algo mediado. Ello se debe a que la noche y el día pasan por el ahora sin alterarlo en nada, es su negación (para Hegel, la abstracción es negación). No es ni la noche ni el día lo que se afecta por su ser otro, puede ser de noche o de día y no se afectan, tal es precisamente la primera definición de lo universal. "A esta entidad simple,

que es por medio de la negación, que no es esto ni aquello y para la cual es también indiferente ser esto o aquello, la denominamos un universal" (Fenomenología, p. 64). Y así lo universal es, en realidad, lo verdadero de la certeza sensible.

La dialéctica que acabamos de desarrollar para el ahora se reproduce con el aquí. "Aquí hay un árbol", pero si me vuelvo, hay una casa. Tales diferencias son rechazadas por no ser más que opiniones; no tienen todavía la consistencia que va a darles la mediación. El aquí no es un árbol ni una casa, puede ser lo uno o lo otro. No se ve afectado por su ser otro. Es el aquí universal indiferente a lo que pasa en él; igualmente, el esto es indiferente a todo lo que puede ser, es el esto universal igual que el ahora es universal y el aquí es el aquí universal. El resultado de esta experiencia es la verdad de la certeza sensible: es el ser, el espacio universal, el tiempo universal, pero este ser, este espacio y este tiempo no son datos inmediatos. Son el ser; lo que permanece, no es aquello que nosotros suponemos como ser, " sino como el ser determinado como la abstracción o lo puramente universal; y nuestra suposición, para la que lo verdadero de la certeza sensible no es lo universal, es lo único que queda frente a ese ahora y ese aquí vacíos o indiferentes" (Fenomenología, p. 65).

Nuestro punto de partida era el aquí y el ahora inefables pero positivos; lo que hemos descubierto es la negación que existe en ellos. Sólo son por la negación de su ser otro. La singularidad pasa a ser universalidad, pero esta universalidad no es positiva, se muestra como la pura abstracción y como el elemento simple que es por medio de lo otro. Lo que subsiste, indiferente a lo que no sea él, es un "esto universal", base de todos los estos, y un ahora universal que es el tiempo en el cual el ahora se repite

indefinidamente manteniendo su igualdad consigo mismo a pesar de su alteración, un espacio en el que se sitúan todos los puntos particulares. Lo que esta experiencia demuestra es la primera noción de lo universal opuesta a lo singular y mediatizada por él.

La cualidad que sin duda había en lo inefable del esto sensible ha sido negada y lo que queda ante nosotros ya no es la noche o el día y lo universal, sino el aquí abstracto como singularidad y universalidad y el ahora como singularidad y universalidad. La dialéctica que corresponde a este estadio es la de la cantidad pura en el campo del espacio y del tiempo. Todos los ahora, como los aquí, son idénticos a esta identidad que constituye su comunidad, es la continuidad del espacio y del tiempo; pero todos ellos son diferentes, y esta diferencia es lo que constituye la continuidad del número. Todos los "unos" son a la vez distintos e idénticos. Tal es, en el terreno de la cantidad, la oposición de la singularidad, el uno distinto de los otros y el uno absolutamente idéntico a todos los demás.

Ahora veamos la experiencia de la conciencia del lado del sujeto: en un principio la certeza sensible había puesto su verdad en el objeto. El objeto era la esencia; en cambio, el saber era lo inesencial, ahora la certeza sensible debe invertir su primera hipótesis. Es decir, el objeto se ha mostrado a la conciencia como lo inmediato; su ser se le ha aparecido como algo puesto por la negación, pero hay otra cosa, el saber precisamente qué no es. Así que no queda más remedio que volver sobre este saber que es ahora lo único inmediato. "La fuerza de su verdad se encuentra ahora en el yo, en la inmediatez de mi ver, de mi oír etc." (Fenomenología, p. 65). El "ahora es de noche" no designa ya el ser en sí inmediato de la noche, sino su ser para mí. La verdad es lo que yo experimento inmediatamente en tanto que yo lo experimento. Hegel dice al respecto que "la verdad está

en el objeto en tanto que objeto mío o en mi suposición; y es porque yo sé de él" (Fenomenología, p. 66). Ahora es noche o día porque yo lo veo así y no porque en sí sea de esa manera. La verdad es mi verdad, que entonces es inmediata.

Sin embargo, esta posición experimenta la misma dialéctica que vimos en el lado del objeto. La verdad está en el yo que sabe, pero cuál yo. Yo, éste que ve el árbol y afirma que el árbol está aquí, o el otro yo que ve la casa y afirma que aquí no hay un árbol sino una casa. Las dos afirmaciones tienen la misma autenticidad, la misma inmediatez. Pero una de esas verdades desaparece en la otra y a la inversa; y lo que queda no es ya este yo único e inefable, sino el yo universal que desde el lado del sujeto se conduce hacia el objeto y lo que queda es el ahora y el aquí universales. En efecto, lo que en esta experiencia no desaparece es el yo en cuanto universal, cuyo ver no es ni la visión del árbol ni la visión de la casa, sino el simple ver mediado por la negación. La dialéctica de la certeza sensible es la "simple historia de su movimiento o de su experiencia y, a su vez, la certeza sensible misma no es sino esta historia" (Fenomenología, p. 69). La conciencia misma llega a este resultado, el movimiento de su propia experiencia es lo que ella es de verdadero.

En apariencia la dialéctica del yo no nos lleva más lejos que la dialéctica del objeto; sin embargo, hay un progreso. Entre el yo individual y el yo universal hay un vínculo más profundo que en el caso del objeto espacio-temporal. Lo universal no se halla meramente yuxtapuesto a lo singular, su penetración es más íntima. Y es precisamente esta penetración lo que constituye la verdad concreta hacia la cual tendemos. Los dos yo quedan trascendidos, uno en la identidad del otro, y se encuentran así en la relación de identidad, de atracción, pero ambos se hallan también en esa

relación como distintos el uno del otro. Ahora el yo se ve a sí mismo y se limita en el otro y esta limitación del yo por sí mismo implica un progreso realmente esencial; hay aquí una relación dinámica, una mediación ya viva entre lo universal y lo singular, una mediación distinta a la que se presenta en el objeto. Lo singular y lo universal en el plano del yo es la identidad del yo y del yo universal.

La tercera experiencia es pues, la unidad concreta de la certeza sensible. Esta nos obliga a salir de lo singular y lo universal o de ese ir y venir de lo uno a lo otro. Es decir, hay que tomar en consideración la relación inmediata entre el saber y su objeto, sin pretender distinguir en ellos cuál es el término inesencial y cuál es el término esencial. La esencia es únicamente la unidad de esa relación; "Ahora es de día y yo sé que es de día" (Fenomenología, p. 66).

Así pues, en el seno de una certeza sensible, y sin que el objeto o el saber tengan un privilegio esencial, hay una un mediación; lo que se pone deja de ser enseguida lo que se ha puesto y, sin embargo, continúa siendo en su misma desaparición. Esto es lo que Hegel expresa por medio de la primera dialéctica que constituye el presente mismo (más rico y más concreto que el ahora), esto es: 1) Indico como verdad el ahora y lo niego, ya no es, 2) En consecuencia, digo que la verdad es que no es, que ha sido, 3) Pero niego otra vez esta segunda verdad (negación de la negación), lo cual vuelve a llevarme en apariencia a la primera verdad. Sin embargo, no es eso lo que ocurre, pues el término al que he llegado es el primero por el que ha pasado esta negación, que ha negado su negación y que, por consiguiente, sólo es por medio de la negación de su ser otro. "Pero este primer término reflejado en sí no es exactamente lo mismo que primeramente era, es decir, algo inmediato, sino que es algo reflejado en sí

o algo simple, que permanece en el ser otro de lo que es: un ahora que es absolutamente muchos horas" (Fenomenología, p. 68), el día que comprende muchas horas, y las horas, que a su vez comprenden muchos minutos.

Lo que subsiste es una cierta unidad en lo múltiple. De aquí en adelante no se trata ya de un ahora o de un aquí, únicos e inefables, sino de un ahora o de un aquí que llevan la mediación en sí mismos, que son realidades que portan en sí a la vez la unidad de la universalidad y la multiplicidad de los términos singulares. Para nosotros una casa será un conjunto de propiedades coexistentes y una unidad de esas propiedades; como un lugar determinado del espacio es un arriba y un abajo, una derecha y una izquierda. Lo que alcanzamos son muchos aquí: "El aquí supuesto sería un punto; pero éste no es, sino que, al indicárselo como lo que es, la indicación no se muestra como un saber inmediato, sino como un movimiento que partiendo del aquí supuesto conduce a través de muchos aquí al aquí universal que es una simple multiplicidad de aquís lo mismo que el día es una multiplicidad de horas" (Fenomenología, pp. 68-69).

Lo que se prueba es una compenetración de lo universal y de lo singular,⁵⁸ una unidad de la diversidad; y esto es precisamente lo que la percepción va a revelarnos en la "cosa dotada de múltiples cualidades". Pero en el citado movimiento indicativo, la conciencia de la certeza sensible sale de

⁵⁸ La epistemología genética de Piaget, parte de la convicción de que el conocimiento es una construcción continua y que la "inteligencia" es la capacidad de adaptación del organismo del sujeto al medio. En sus numerosos trabajos describe y fundamenta los mecanismos que se ponen en juego en el proceso de adaptación del organismo. La construcción teórica de Piaget, propone superar las explicaciones sobre el origen del conocimiento, en los datos que aporta el objeto o el sujeto, es decir, que se ponga el acento en las condiciones aportadas por el sujeto cognoscente o en el objeto a conocer. J. Piaget, 1995, p.57.

sí misma y tanto el objeto como el saber se han convertido para ella en algo distinto: realmente percibe y su objeto es una cosa con múltiples propiedades. En efecto, en la conciencia sensible la negación o la mediación son externas al ser o al saber. La riqueza del saber sensible es algo propio de la percepción, no de la certeza inmediata, en la cual era solamente algo que pasaba al lado, pues únicamente es la percepción la que tiene la negación, la diferencia o la variada multiplicidad en su esencia. Pasemos a analizar el universal como principio general de la percepción.

II.2. La conciencia universal, principio de la percepción

El principio del objeto, dice Hegel, es el universal, es en su simplicidad un principio mediado; el objeto debe expresar esto en él como su naturaleza y en ese sentido el objeto se muestra como una cosa con múltiples propiedades. "La riqueza del saber sensible pertenece a la percepción, no a la certeza inmediata, en la que, según ya se vio, era solamente algo concomitante, pues solamente la percepción tiene en su esencia la negación, la diferencia o la multiplicidad diversificada en su esencia" (Fenomenología, p. 71).

El universal no es más que la coseidad (*Dingheit*) un medio que es un simple conjunto de múltiples términos como lo extenso. Hegel cita un ejemplo en la sal, que es blanca, es también cúbica, también sávida y también con un determinado peso. La cualidad sensible establecida en el ser, la blancura o el carácter sávido de la sal, es un universal determinado, que no pierde su inmediatez. Aún sigue estando ahí lo sensible; que no ha sido suprimido por la percepción, sino únicamente superado, y está precisamente en la forma de una determinabilidad.

Sin embargo, la coseidad, el universal que se expresa en estas determinabilidades varias que son sus propiedades, resulta ser una determinación del pensamiento que nunca es posible sentir o, si se quiere, resulta ser la sustancia, el "también" que reúne todas esas determinidades en el medio en que coexisten. "El también es, por tanto, el mismo puro universal o el médium, la coseidad que las reúne" (Fenomenología, p. 72).

Pero no se percibe solamente la coseidad, el medio simple de las propiedades; se pretende percibir también una cosa determinada en sí y para sí. Es entonces, cuando aparece otro carácter, otra determinación del pensamiento, de la percepción. Esta determinación es la pura singularidad, el uno exclusivo, que ni la sustancia en general ni el atributo manifiestan realmente, sino con el modo de "negación de la negación". Señalamos aquí uno de los caracteres de la cosa percibida; es una cosa única y además cada propiedad está determinada absolutamente, en tanto que excluye otra propiedad: en el ejemplo de la sal, lo blanco excluye lo negro, lo salado excluye lo dulce. Así pues las cosas no son sólo universales, sino también singulares, y estos dos caracteres constituyen la cosa que la conciencia percipiente tiene por objeto. Estas dos determinaciones del pensamiento, la universalidad abstracta y la singularidad abstracta, están ya dados en la propiedad sensible, pero en un universal que se presenta inmediatamente a la conciencia:

"En la cualidad, la negación es, como determinabilidad, inmediatamente una con la inmediatez del ser, la que por esta unidad con la negación, es universalidad; pero, como uno, se libera de esta unidad con lo contrario y es en y para sí misma" (Fenomenología, p. 73).

Ahora bien, lo mismo que hemos dicho de la cosa percibida podría decirse de la cosa perceptora; en este nivel la res extensa es para la res cogitans. Sucede que el alma es percibida como un conjunto de facultades (memoria, imaginación, etc.), de la misma manera que la sal se compone de blancura, sapidez, etc. Cuando la conciencia perceptora quiere explicar esta coexistencia de cualidades diversas en un lugar "puede ocurrirle que aprehenda el objeto de un modo inexacto e incurra en ilusión" (Fenomenología, p. 74). Es decir, la conciencia del que percibe tiene la posibilidad de la ilusión porque relaciona entre sí los distintos momentos de la aprehensión. Sin embargo, la importancia de esto radica en que desde el punto de vista de la conciencia perceptora, la esencia es atribuida al objeto y lo inesencial a la conciencia.

La conciencia entonces, empieza atribuyéndose la reflexión, y denomina esencia al objeto en su identidad consigo mismo. Para ella, la verdad (la verdad como adecuación del objeto con sus facultades) es independiente de la reflexión que tiene lugar. "Lo uno determinado como lo simple, el objeto, es la esencia, a lo que es indiferente el hecho de que sea percibido o no; ahora bien, el percibir como el movimiento es lo inconstante, que puede ser o también no ser y lo no esencial" (Fenomenología, p. 71). Por ello es que la conciencia perceptora sabe que puede equivocarse en su aprehensión de lo verdadero. Entonces, el criterio de la verdad para la conciencia que percibe será la búsqueda de la igualdad del objeto consigo mismo y la exclusión de toda alteridad referente a éste. Si hay una contradicción, sólo puede estar en la conciencia, mientras que en el objeto, lo verdadero, es lo no contradictorio.

Así procede el pensar común, dice Hegel: "como la diversidad existe al mismo tiempo para el perceptor, su comportamiento es relacionar distintos momentos de la aprehensión; sin embargo, 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" (Fenomenología, p. 74). En otras palabras, la cosa es la verdad, el lado del objeto; la ilusión es la reflexión, el lado del sujeto.

Pero la conciencia descubrirá que esta posición ingenua no puede mantenerse. De hecho, el descubrimiento de las contradicciones en la determinación de la cosa nos conduce a una posición crítica; y entonces intentamos distinguir entre lo que procede de la cosa misma, (de lo verdadero); y lo que viene de nuestra reflexión (y altera lo verdadero). Lo verdadero aparece como algo fuera de sí y al mismo tiempo en sí, como algo que tiene su ser-otro en sí mismo. El movimiento aquí señalado por Hegel, del objeto y de la conciencia percipiente relacionados entre sí se convierte en movimiento íntegro del objeto.

En consecuencia, el examen de la percepción trata de superar la coseidad y desde la conciencia común asciende hasta una metafísica del sujeto. Lo verdadero es el devenir del sujeto, devenir de sí mismo. Partiendo de lo universal o la reflexión exterior llegamos a un universal que encierra en sí su propia mediación. Este universal es precisamente lo que Hegel llama "universal incondicionado" que es en sí concepto. Pero aún le falta saberse a sí mismo, ser autoconciente, para pasar a ser concepto para sí. Ahora veamos las experiencias por las que pasa la conciencia percipiente.

La cosa será siempre lo verdadero y lo igual a sí mismo, pero el conocimiento que yo tengo de ella quedará alterado por mi propia reflexión. Mi percepción ya no será considerada como una aprehensión pura y simple, sino como una aprehensión mezclada con una reflexión que altera la cosa y la hace para mí, distinta de lo que es en sí. De esta manera la cosa seguirá siendo lo verdadero y la ilusión estará solamente en la conciencia. Pero la conciencia se engaña a sí misma si se figura que la verdad cae así, sin más, fuera de ella. Puesto que es ella misma la que distingue la parte de su reflexión y la parte de la objetividad, se convierte sin saberlo en la medida misma de lo verdadero. Aquí el punto de partida, según el cual el objeto percibido era la esencia y la conciencia perceptora lo inesencial, queda superado.

La conciencia tiene una doble experiencia: aparece a sí misma como el médium indiferente, el universal pasivo donde están las propiedades sin confundirse y aparece como lo uno. En el primer caso, la cosa en sí es el uno y la pura diversidad sólo es para la conciencia. En el segundo caso, el primero nos envía a él, nosotros tenemos la unidad de la cosa. Entonces, la cosa está determinada en ella misma y esta completa determinación no es posible sin una diversidad intrínseca. La cosa no puede tener una sola propiedad pues entonces no sería diferente. La "cosa en sí" es blanca, cúbica, sávida etc., pero su unidad es únicamente para la conciencia. "La unificación de estas propiedades corresponde a la conciencia, la que, por consiguiente, no debe dejar que caigan como un uno en la cosa" (Fenomenología, p. 77). Es decir, la conciencia debe evitar que coincidan los términos verdad de la cosa y reflexión sobre ella.

Hemos mencionado, que la cosa es para sí y para otro (dos seres distintos) y que es para sí algo distinto de lo que es para otro. Esto es, la cosa

deviene pensable como una multiplicidad de cosas que excluyen de ellas la contradicción refiriéndola a su mutua relación. Es decir, consideramos la cosa diferente de todas las otras. La cosa es para sí, como unidad consigo misma en su determinación propia, y esto constituye su esencia. Pero la contradicción aparece, pues esta cosa, igual a sí misma y una para sí, no es más que en su diferencia absoluta de todas las otras, y esta diferencia implica una relación con las otras cosas y esto representa el cese de su ser para sí: "La cosa se pone como ser para sí o como negación absoluta de todo ser otro y, por tanto, como negación absoluta, relacionada solamente consigo; ahora bien, la negación relacionada consigo es la superación de sí misma, o el tener su esencia en otro (Fenomenología, p. 79).

A través de esta dialéctica vamos de la cosa a la relación, del cosismo de la percepción a la relatividad del entendimiento. Esto es, "el objeto es lo contrario de sí mismo: para sí en tanto que es para otro y para otro en tanto que es para sí (Fenomenología, p. 79).

La conciencia percipiente es pues superada al ser una contradicción, la cosa se disuelve como cosa igual a sí misma y se convierte en fenómeno. Esta mezcla de lo sensible y del pensamiento, que constituye la propiedad sensible, se descompone en sus extremos, el ser para otro y el ser para sí; y estos extremos quedan identificados en un universal incondicionado (por lo sensible), que es el nuevo objeto de la conciencia, que pasa a ser entendimiento.

II.3. La autoconciencia, conciencia que deviene en entendimiento

Continuemos con la explicación sobre el tránsito de la conciencia a la autoconciencia, en la filosofía de Hegel. En un principio, la conciencia era conciencia universal, médium del ser, mientras que su objeto, inaccesible

en su riqueza concreta era lo sensible. En cambio, la autoconciencia será primero conciencia singular, negación de toda alteridad en su pura referencia a sí misma, pero tendrá que elevarse desde su singularidad negativa hasta la universalidad y regresar al momento de la conciencia como autoconciencia universal. Entonces se producirá la unidad en la universalidad de la conciencia y de la autoconciencia singular como razón.

Esto es como sigue: el entendimiento tiene como objeto lo universal incondicionado que no es una cosa. Para nosotros, este universal es el concepto que reúne los momentos contradictorios que la conciencia percipiente ponía alternativamente en el sujeto y en el objeto: el momento de la coseidad y el momento de la cosa única excluyendo de sí misma toda multiplicidad. Dichos momentos se presentaban en forma del ser para otro y del ser para sí.

Pero el resultado de la dialéctica anterior, aunque era negativo para la conciencia inmersa en la experiencia, se nos aparece a nosotros como algo positivo. Este resultado tiene en sí la significación positiva de que en él se pone de modo inmediato la esencia de la unidad del ser para sí y del ser para otro, la oposición absoluta.

Ante todo, está claro que esos momentos, no pueden ya manifestarse aparte el uno del otro, sino que son esencialmente lados que se suprimen en ellos mismos y sólo se pone el tránsito del uno al otro. El tránsito es el movimiento de la conciencia perceptora que atribuía a la cosa la unidad exclusiva para reservarse a sí misma la diversidad de los aspectos coexistentes; y que, además, atribuía dicha diversidad a su objeto y se reservaba exclusivamente la unidad. Pero este movimiento no era para

ella un objeto, mientras que ahora sí es su objeto. Así pues, conoce el tránsito de la conciencia a la autoconciencia.

Lo esencial es señalar que la conciencia transformada en entendimiento es precisamente ese tránsito (esa conexión) que antes pasaba a su lado sin que lo supiera y que era exterior a sus movimientos. El tránsito aparece primero como si tuviera una forma objetiva, y será para ella la fuerza. La fuerza sólo tiene sentido en tanto que se manifiesta. Así, la fuerza expresa, la necesidad del tránsito de un momento a otro, pero para el entendimiento todavía es objeto: la unidad de los fenómenos.

Así la fuerza es la unidad de sí misma y de su exteriorización. Al poner la fuerza lo que ponemos es precisamente la unidad misma, es decir, el concepto. Precisamente ese movimiento es lo que se llama fuerza. Cuando mantenemos los dos momentos en su unidad inmediata es que el entendimiento (al que pertenece el concepto de fuerza) es propiamente el concepto que sostiene los distintos momentos, puesto que en la misma fuerza no deben ser distintos; la diferencia está solamente en el pensamiento.

El hecho de que la fuerza se manifieste a la conciencia como realidad, y no ya como concepto, significa que sus momentos cobran cierta independencia, pero como dicha independencia es contraria a la esencia de la fuerza, eso quiere decir que se suprimen como independientes y vuelven a la unidad del concepto o de lo universal incondicionado que es el objeto permanente del entendimiento a lo largo de toda esta dialéctica.

El concepto así alcanzado no es ya, el concepto inmediato del que

habíamos partido; es “determinado como lo negativo de la fuerza sensible objetiva; es la fuerza tal y como es en su verdadera esencia, solamente en cuanto objeto del entendimiento; aquel primero sería la fuerza repelida hacia sí misma o la fuerza como sustancia; este segundo, en cambio, lo interior de las cosas como interior, que es lo mismo que el concepto como concepto” (Fenomenología, p. 88). La experiencia que aquí vive la consciencia es particularmente para ella algo sorprendente: en el momento de su realidad la fuerza descubre que “esta realidad es al mismo tiempo la pérdida de la realidad”. En el mundo sensible la fuerza se opone primero a otro sin el cual no parece que ella pueda existir, después eso otro aparece como otra fuerza y lo que entonces se opone es la dualidad de las fuerzas.

El juego de las fuerzas es, por tanto, una relación recíproca tal que lo que subsiste en el intercambio perpetuo de las determinaciones es únicamente el pensamiento de ese juego, el concepto de la realidad fenoménica o el interior de las cosas. La fuerza se ha convertido en lo que era ya para nosotros: el pensamiento del mundo fenoménico que como juego de las fuerzas, no es sino un intercambio incesante de determinaciones, una inestabilidad perpetua que tiene su unidad y su consistencia en el solo pensamiento.

La realización de la fuerza la explica Hegel en tres dialécticas: 1) La fuerza y lo otro; 2) Las dos fuerzas independientes y 3) La acción recíproca de las fuerzas, el juego de las fuerzas propiamente dicho. Lo esencial es entender el sentido de toda esta argumentación, que nos lleva a la dialéctica de lo real, la dialéctica misma de la inteligencia. “El espíritu de la Naturaleza es un espíritu oculto; no aparece con la forma de espíritu y sólo lo es para el espíritu que conoce” (Hyppolite, 1991, p. 114).

Cuando las dos fuerzas se ponen en su independencia, su juego revela su interdependencia, "No son en cuanto extremos que hayan retenido algo fijo para sí, limitándose a transmitirse una cualidad externa el uno respecto al otro en el término medio y en su contacto, sino que lo que son lo son solamente en este término medio y contacto" (Fenomenología, p. 87). Cada cual desaparece en la otra y es justamente el movimiento que las hace desaparecer lo que constituye la única realidad de las fuerzas que tiene una objetividad sensible. Entonces ya no queda más que la manifestación o el fenómeno que no tiene consistencia o estabilidad en sí mismo, sino que remite a una verdad interna que en principio parece más allá de él. En tanto, "La manifestación es el nacer y perecer, que por sí mismo no nace ni perece, sino que es en sí y constituye la realidad y el movimiento de la vida de la verdad" (Fenomenología, p. 32).

El entendimiento ha descubierto el elemento de la verdad, lo interior o el fondo de las cosas, que se opone a la manifestación fenoménica. Lo suprasensible es el fenómeno, como fenómeno, es decir, el fenómeno considerado en su movimiento de manifestación y de desaparición. En otras palabras, las cosas son como son, no hay que ir más allá de ellas, sino simplemente tomarlas en su fenomenicidad, en vez de ponerlas como cosas en sí. No puede haber ningún conocimiento acerca de dicho interior tal como es inmediatamente, en virtud de la naturaleza de la cosa y porque lo interior es puesto más allá de la conciencia.

Hegel subraya aquí que la naturaleza de lo interior proviene del fenómeno y el fenómeno es su esencia "Si se pensara que lo suprasensible es, por tanto, el mundo sensible o el mundo tal y como es para la certeza y la percepción sensibles inmediatas, lo entenderíamos al revés, pues el fenómeno más bien no es el mundo del saber y la percepción sensible

como lo son, sino puestos como superados o en verdad como interiores” (Fenomenología, p. 91). De esta manera no volvemos al mundo sensible anterior (a la percepción a la fuerza objetiva), sino que vemos en ese mundo lo que es en verdad, el movimiento mediante el cual no cesa de negarse a sí mismo. En palabras de Hegel “la negación es momento esencial de lo universal y ella o la mediación son, por tanto, en lo universal, diferencia universal” (Fenomenología, p.92). Lo que subsiste en la inestabilidad fenoménica, en el incesante cambio de sus momentos, es la diferencia, pero la diferencia recibida en el pensamiento convertida en universal. En otras palabras: la ley del fenómeno.

En consecuencia, lo universal no es ya la nada más allá del fenómeno, sino que hay en ello la diferencia o la mediación. Y esta diferencia en el seno de lo universal es la diferencia que ha pasado a ser igual a sí misma, simple reflejo del fenómeno. Esta diferencia está expresada en la ley como “imagen constante del fenómeno siempre inestable” (Fenomenología, p. 92). Por consiguiente, el mundo suprasensible es el reino de las leyes y sin duda dichas leyes están más allá del mundo percibido (puesto que este mundo presenta la ley solamente a través del cambio continuo), pero las leyes se hallan presentes en el mundo suprasensible como una copia, aquí se presenta un problema, ¿para alcanzar la unidad de estos dos mundos habrá que renunciar a la diferencia en tanto que verdadera diferencia cualitativa, o bien renunciar a la unidad para no perder esa diferencia? Este punto constituye el meollo del problema de la identidad y de la realidad fenoménica. Sin embargo la solución de Hegel no consiste en oponer siempre los dos términos, sino en buscar la superación de su oposición, en una relación dialéctica que para él es “el concepto absoluto” o la infinitud.

El concepto de la ley en Hegel (la unidad de las diferencias) no va sólo contra la pluralidad empírica de las leyes, sino contra la ley misma. En efecto, expresa la necesidad del vínculo de los términos que se presentan como distintos en el enunciado de la ley (el espacio y el tiempo) o lo que atrae y lo que es atraído, de tal manera que en el pensamiento de ese vínculo, de esa unidad, el entendimiento retorna al interior entendido como unidad simple (indivisible). “Dicha unidad es la necesidad interior de la ley” (Fenomenología, p. 94). El problema que aquí plantea Hegel es el de la necesidad de la relación.

En este sentido, la identidad del entendimiento es analítica, es una tautología, mientras que la diversidad sensible continúa siendo una diversidad. “En este movimiento tautológico, el entendimiento permanece, como se ve, en la unidad quieta de su objeto y el movimiento recae solamente en el entendimiento, y no en el objeto” (Fenomenología, p. 96). Entonces qué se necesita para que ese ligamen se haga interno. Para Hegel, es necesario que cada determinación sea pensada como infinita, es decir, como otra distinta de sí; y en ese caso, el espacio se convierte en tiempo y el tiempo en espacio. La relación no se impone desde fuera a las determinaciones sustancializadas, sino que es la vida misma de dichas determinaciones.

Entonces, se comprende lo que implica la relación o la vida dialéctica en Hegel, la relación no es unidad abstracta ni diversidad también abstracta, sino que es la síntesis concreta. Introduciendo la vida en esta relación inmediata que es la ley es como el fenómeno será puesto en su integridad como fenómeno, es decir, la manifestación completa de la esencia del fenómeno.

Ahora bien, tenemos el "concepto absoluto" o *la infinitud*. Pero ahora vamos a detenernos en la experiencia que Hegel llama "mundo invertido". Justamente porque el mundo suprasensible (elevación inmediata de lo sensible a lo inteligible) se invierte en sí mismo y es por lo que el movimiento se introduce en él, no es ya solamente una réplica inmediata del fenómeno, es manifestación de la esencia. En el mundo invertido, ya no se dan antagonismos entre lo interno y lo externo, el fenómeno y lo suprasensible son dos tipos de realidades. En otras palabras no hay dos mundos, sino que en el mundo inteligible es el "fenómeno como fenómeno", la "manifestación" que en su devenir auténtico, es solamente manifestación de sí por sí mismo.

La experiencia de la inversión del mundo podríamos decir es llegar a un mundo que es lo inverso del primero. La diferencia entre esencia y apariencia ha pasado a ser una diferencia absoluta, de manera que decimos que las cosas son en sí lo contrario de lo que parecen ser para otro. Tal caso sería a la hora de afirmar de acuerdo con el sentido común que no hay que fiarse de las apariencias sino negarlas para descubrir su verdadera esencia. Lo profundo y lo superficial se oponen como lo interior y lo exterior. "Visto superficialmente, este mundo invertido es lo contrario del primero, de tal manera que lo tiene fuera de él y lo repele de sí como una realidad invertida; de modo que uno es el fenómeno y el otro, en cambio, el en sí, el uno el mundo como es para otro, el otro, por el contrario, como es para sí" (Fenomenología, p.99). Lo que parece dulce es en sí amargo.

La diferencia entre el fenómeno y la esencia, entre sentido aparente y sentido oculto, se ha hecho tan profunda que se destruye en sí misma. "En efecto, el primer mundo suprasensible no era sino la elevación inmediata

del mundo percibido al elemento universal: tenía su contraimagen necesaria en este mundo, que aún retenía para sí el principio del cambio y de la mutación; el primer reino de las leyes carecía de esto, pero lo adquiere ahora como mundo invertido” (Fenomenología, p.98).

Ahora cada determinación se autodestruye y pasa a ser su otra; es pensada como infinitud, es decir, se destruye como un tránsito al límite de sí misma. Sólo que la lógica de la infinitud únicamente tiene sentido a condición de no realizar de nuevo los dos mundos opuestos como dos elementos sustanciales: “Aquí ya no se dan esos antagonismos entre lo interno y lo externo, el fenómeno y lo suprasensible, como dos tipos de realidades. Las diferencias repelidas ya no se reparten de nuevo entre dos sustancias de éstas que sean portadoras de ellas y les confieran una subsistencia separada, de tal modo que el entendimiento brotado de lo interior, se reintegra a su puesto anterior” (Fenomenología, p. 99). El propio fenómeno es negatividad, diferencia de sí consigo mismo.

Así pues, no hay que buscar el mundo invertido en otro mundo, sino que se halla presente en este mundo, que a la vez es él mismo y su otro, mundo que es captado en su integridad fenoménica como “concepto absoluto o infinitud”. Lo que hay que pensar ahora es el puro cambio o la oposición en sí misma, es decir, la contradicción. Así el mundo suprasensible que es el mundo invertido ha subsumido el otro mundo y lo ha incluido en sí mismo, es para sí el mundo invertido, lo inverso de sí mismo: es él mismo y su opuesto en una unidad. Por ello únicamente escindiéndose pasa a ser infinito de forma concreta. Al ser la unidad algo negativo, algo opuesto, se pone justamente como lo que tiene en sí misma la oposición. En consecuencia, las diferencias entre la escisión y el devenir igual a sí mismo no son más que el movimiento de suprimirse.

Lo alcanzado de este modo en la filosofía de Hegel es el “concepto absoluto”, dicho con una expresión metafórica “la esencia simple de la vida, el alma del mundo, la sangre universal, omnipresente que no se ve empañada ni interrumpida por ninguna diferencia, sino que más bien es ella misma todas las diferencias así como su ser superado y que, por tanto, palpita en sí sin moverse, tiembla en sí sin ser inquieta (Fenomenología, p.101).

Ahora bien, si el concepto, como vida universal, se nos hace presente, la conciencia ha alcanzado un nuevo estadio en su ascensión, ha captado la manifestación como su negatividad propia en vez de distinguirla tanto de sí misma como de su objeto inteligible. Y esta dialéctica de la identidad de sí misma en la diferencia absoluta se muestra de forma inmediata como autoconciencia. Efectivamente, la conciencia ha pasado a ser autoconciencia; la verdad más allá de la certeza es puesta en esta misma certeza de sí.

En conclusión, el saber de la percepción en Hegel, que corresponde al saber de la conciencia común, propone la superación de lo sensible para alcanzar el saber universal. A través de esta experiencia, Hegel describe una visión del mundo, la visión universal, entendida como la necesidad de superar el mundo fenoménico a través del entendimiento.

CAPITULO III

Formación Cultural

En este capítulo veremos que para Hegel el mundo espiritual es el mundo de la cultura (*Bildung*) y de la alienación (*Entfremdung*); que en este mundo espiritual es donde se desarrolla la autoconciencia gracias a la cultura. Aquí también el individuo se forma en la esencialidad por medio de la alienación de su ser natural. En otras palabras, estudiaremos por qué para Hegel la cultura del sí mismo sólo es concebible a partir de la alienación⁵⁹ o del extrañamiento y por qué; en el trabajo es donde la conciencia se forma a sí misma, renuncia a su sí mismo natural, esclavo del deseo y del ser ahí vital y de este modo gana su verdadero sí mismo. Por lo tanto, se trata del dominio que sobre la sustancia (social) espiritual adquiere el sí mismo.

En el desarrollo aquí considerado veremos que para Hegel cultivarse no es desarrollarse armoniosamente como en un crecimiento orgánico, sino oponerse a sí mismo, encontrarse a través de un desgarramiento y de una superación. El momento de desgarramiento y de la mediación es característico del concepto hegeliano de cultura y nos permite precisar la originalidad de la pedagogía hegeliana si se compara con la pedagogía racionalista y humanista (la de los defensores de la Ilustración o de un humanismo clásico).⁶⁰ En la pedagogía de la Ilustración el individuo se eleva a la razón gracias a un continuo progreso, siguiendo una marcha lineal; en la pedagogía humanista hay un desarrollo espontáneo y armonioso de todas las fuerzas de la Naturaleza. Pero en la propuesta de

⁵⁹ En la versión castellana de la *Fenomenología del Espíritu*, W. Roces ha traducido "Entfremdung" por extrañamiento y "Entäußerung" por "enajenación". Cf. Op. Cit., nota del traductor, p. 3.

⁶⁰ Sobre el concepto de Cultura en Hegel, cf. El estudio de W. Moog, *Der Bildungsbegriff Hegels*, en "Verhandlungen des dritten Hegelkongresses vom 19 bis 23", abril de 1933, en Roma (J.C.B. Mohr, 1934)

Hegel, que vamos a analizar aquí, en el concepto de cultura, hay un momento en que el sí mismo se opone, se niega el mismo para conquistar su universalidad. Tal es la alienación o extrañamiento.⁶¹ Así pues, el reto formativo que conseguiremos al estudiar la pedagogía hegeliana es la educación para la universalidad.

Hegel concibió a la cultura, desde sus primeros escritos de juventud, como la vida que se desarrolla oponiéndose a sí misma; parte de la unidad ingenua y se encuentra a sí misma tras un momento de separación y de oposición. El primer momento es siempre el de la inmediatez de la naturaleza, momento que es necesario negar; sólo gracias a esta oposición, a la alienación que representa la cultura, el sí mismo conquista la universalidad. Así pues, la cultura resulta de la alienación del ser natural.

En consecuencia de esto, es necesario hacer una observación respecto al término cultura en Hegel. La palabra utilizada por él es *Bildung* y las traducciones en lenguas románicas la convierten en "cultura". Ramón Valls Plana, menciona una frase de Hyppolite, en este sentido, "se trata -escribe- tanto de cultura intelectual como de cultura política",⁶² y para una mejor comprensión del concepto se debe poner en relación con el término hegeliano *Entäusserung*, alienación o exteriorización. El individuo deviene culto o formado porque con eso gana él mismo validez universal y realidad. Por lo tanto, de la misma manera que lo hace Valls Plana, la palabra "formación" será utilizada en lugar de "cultura" para traducir correctamente la *Bildung* hegeliana.

⁶¹ Así es como se caracteriza la vida en general en los *Escritos de Juventud*: sólo es desarrollo siendo oposición. Cada "etapa de su desarrollo es una separación necesaria para conquistar para sí toda la riqueza de la vida". Cultivarse es extrañarse de sí mismo, perderse para volverse a encontrar. La cultura –en el sentido pedagógico- también supone, por tanto, la oposición.

⁶² R. Valls Plana, 1994, p. 251.

Así pues, este capítulo está dedicado a la formación o a la experiencia que vive la autoconciencia, en su devenir hacia la cultura. Pero como el concepto formación en Hegel tiene un significado muy amplio, es decir, se refiere tanto a la formación individual como a la formación social. Se debe distinguir el movimiento de la educación como tal, pues es un proceso que se refiere tan sólo a los individuos particulares y, el movimiento del espíritu universal, el cual se refiere al proceso del devenir en la historia y del devenir universal. Por lo tanto, este proceso se divide en dos partes: la primera, titulada la experiencia de la autoconsciencia como verdad de la vida, dedicada a la formación del sí mismo a nivel individual, en donde el tema central será la toma de conciencia de la vida y; la segunda, la experiencia de la autoconsciencia como razón, destinada a la formación del sí mismo, pero a nivel social, en la cual la formación de la autoconsciencia para vivir en sociedad será el alma de esta investigación.

III. 1. Formación de la autoconsciencia en el deseo

En la filosofía de Hegel la autoconsciencia no es "la tautología sin movimiento del yo=yo sino que se presenta como comprometida en una interrelación con el mundo. Este mundo es para ella lo que desaparece, lo que no tiene subsistencia; pero esa desaparición resulta necesaria para que ella se ponga. Por lo tanto, la autoconsciencia es deseo en el sentido más general del término. Sin embargo, este deseo no es del mismo tipo que el que se da hacia el objeto de la conciencia sensible. El deseo para la autoconsciencia, fruto que vamos a recoger, es ella misma en su ser otro, es decir, para ella el ser otro es como un ser o como un momento diferenciado entre sujeto y objeto. En otras palabras, la contraposición sujeto y objeto, solo tiene por su esencia, la verdad, o sea la unidad de la conciencia consigo misma:

La conciencia tiene ahora, como autoconciencia, un doble objeto: uno, el objeto de la certeza sensible y de la percepción, pero que se halla señalado para ella con el carácter de lo negativo, y el segundo, precisamente ella misma, que es la verdadera esencia y que de momento sólo está presente en la contraposición del primero (Fenomenología, p.108).

Así pues, para la autoconciencia, la verdad del deseo no es el objeto sensible, como podría creerse inicialmente sino la unidad del yo consigo mismo. La autoconciencia es deseo, pero lo que desea, sin saberlo, es ella misma, su propio deseo; y justamente por eso sólo podrá alcanzarse a sí misma encontrando otro deseo, otra autoconciencia. Es decir, el deseo conduce a los objetos del mundo y luego a un objeto más cercano a él mismo, a la vida, y finalmente conduce a otra autoconciencia. Tal es el deseo que estudiamos aquí, el deseo que se busca a sí mismo en lo otro, el deseo del reconocimiento del hombre por el hombre.

Veamos entonces cómo el deseo del que nos habla Hegel nos conduce a la vida; y cómo a través de esta reflexión se forma la autoconciencia y se eleva por encima de la vida misma. El término alemán que emplea Hegel (*Begierde*) por deseo no es apetito. Ello se debe a que el deseo, efectivamente, tiene más extensión de lo que parece a primera vista, aunque inicialmente se confunde con el apetito sensible en tanto que conduce a diversos objetos concretos del mundo, el deseo lleva en sí un sentido infinitamente más amplio. La autoconciencia se busca profundamente a sí misma en este deseo y se busca en otro. Por eso el deseo es en su esencia algo distinto de lo que parece ser inmediatamente.

Así pues, lo que la autoconciencia halla como su otro no es ya el mero objeto sensible, sino un objeto que es reflexión en sí mismo, gracias a

semejante reflexión en sí mismo el objeto ha pasado a ser vida. Hegel dice que lo que la autoconciencia distingue de ella considerándolo como ente, tiene también, no sólo el modo de la certeza sensible y de la percepción, sino incluso el de la reflexión de sí mismo. Por tanto, "El objeto de la apetencia inmediata es algo vivo" (Fenomenología, p. 108-109). Es una autoconciencia para una autoconciencia.

En otros términos, el *médium* en que la autoconciencia se prueba y se busca, lo que constituye su primera verdad y aparece como su otro, es la vida. Al nivel de la autoconciencia no hay verdad posible a no ser a partir de una verdad que se prueba y se manifiesta en el seno de la vida, pero la vida en general es realmente lo otro de la autoconciencia.

Entonces, ¿cuál es la significación concreta de esa oposición? Aquello que como autoconciencia encuentro frente a mí (*Gegenstand*) es la vida y la vida es a la vez lo que es irremediablemente otro y lo mismo. Pero esa vida que es yo mismo, y primeramente la vida biológica, es algo que se escapa absolutamente: supuesta como otro, la vida es el elemento de sustancialidad con el cual yo no puedo confundirme completamente en tanto que soy sujeto. Así pues, en palabras de Hegel, "aquí está presente ya para nosotros el concepto de espíritu" (Fenomenología, p.113). La autoconciencia como **reflexión**⁶³ significa la ruptura con la vida, tragedia que será experimentada en su totalidad por la conciencia desgarrada.

La autoconciencia, se opone a la vida universal, pretende ser independiente de ella y quiere ponerse absolutamente para sí. En tanto,

⁶³ El aspecto especulativo encerrado bajo el término de reflexión fue uno de los temas que más preocupó a Hegel, por lo tanto, hace una crítica en su obra *Fe y saber* a las llamadas filosofías de la reflexión, es decir, a la filosofía moderna anclada en la subjetividad, en el entendimiento y en la escisión. Hegel, 2000-2001, p. 27.

tendrá que hacer la experiencia de la resistencia de su objeto. Así pues, tan independiente es la consciencia como su objeto. "La autoconciencia que es simplemente para sí misma y que marca de un modo inmediato su objeto con el carácter de lo negativo o es ante todo apetencia, será más bien la que pase por la experiencia de la independencia de dicho objeto" (Fenomenología, p.109).

Veamos entonces la alteridad que se presenta con la reflexión sobre el deseo. En realidad, dice Hegel, la esencia del deseo es algo distinto de la autoconciencia y por medio de esa experiencia, esta verdad se hace presente a la autoconciencia. Por lo tanto la pregunta es la siguiente: ¿Cómo se presenta esa experiencia en cuyo transcurso descubro la independencia del objeto con respecto a mí mismo? Se puede decir que nace tanto de la reproducción incesante del deseo como del objeto. En otras palabras, si el deseo es negado, el objeto es satisfecho; pero si el deseo es satisfecho, se presenta otro objeto para ser negado. No importa la particularidad de los objetos y los deseos; la monotonía de su reproducción tiene una necesidad, revela a la conciencia que el objeto es necesario para que la autoconciencia pueda negarlo. "la figura diferenciada solamente viva supera indudablemente la propia independencia en el proceso de la vida misma, pero al desaparecer su diferencia también ella deja de ser lo que es" (Fenomenología, p.112). Así pues, hay una alteridad esencial del deseo en general. Esta alteridad sólo aparece como provisional para tal deseo particular, pero su carácter esencial resulta de la sucesión de deseos.

Por consiguiente, en el curso de esta experiencia se descubre que el deseo no se agota nunca y que su intención refleja una alteridad esencial. La autoconciencia es absolutamente para sí y, por tanto, debe satisfacerse,

pero sólo puede hacerlo si el propio objeto se le presenta como una autoconsciencia. La alteridad cuya necesidad hemos descubierto muestra que el yo se encuentra a sí y se encuentra en el proceso de la vida misma. Esta es la más profunda visión del deseo, en la filosofía de Hegel. La vida no es más que el elemento de la sustancialidad, lo otro del yo; una autoconsciencia que se manifiesta a la vez extraña y la misma, el deseo reconoce otro deseo y se conduce hasta él; la autoconsciencia se alcanza a ella misma en ese desdoblamiento de sí misma. Ahí encontramos el concepto de espíritu y por ello dice Hegel, en este punto, que el espíritu está presente ya para nosotros.

...lo que más tarde vendrá para la conciencia, es la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el yo es el nosotros y el nosotros el yo (Fenomenología, p.113).

Sin embargo, el tránsito de la autoconsciencia que desea a la pluralidad de las autoconciencias sugiere algunas observaciones: en primer lugar podemos decir que tiene sus condiciones. La condición de la autoconsciencia es la existencia de otra autoconsciencia; que la vida se manifieste como otro deseo. El deseo debe conducir al deseo y hallarse como tal en el ser, debe encontrarse y ser encontrado, reflexionarse como un otro y aparecer en la reelección como un otro. Solo de esta manera se pueden entender los tres momentos que Hegel distingue en el concepto de la autoconsciencia: "1) El puro yo no diferenciado es un primer objeto inmediato, 2) Pero esta inmediatez es ella misma mediación absoluta, sólo es como superación del objeto independiente, o es la apetencia. La satisfacción de la apetencia es, ciertamente, la reflexión de la autoconsciencia en sí misma o la certeza que ha devenido verdad, 3) Pero

la verdad de esa certeza es más bien la reflexión duplicada, la duplicación de la autoconciencia" (Fenomenología, p.112).

Es justamente esta unidad de un conocer doble que se encuentra a sí mismo lo que va a realizarse en el movimiento del reconocimiento de las autoconciencias. Es importante consignar aquí otra observación: la dualidad de las autoconciencias y su unidad en el elemento de la vida podrían presentarse como la dialéctica del amor en la fenomenología. Sin embargo, el encuentro de las autoconciencias se manifiesta como la lucha entre ellas por hacerse reconocer. El deseo no es tanto deseo de amor como de reconocimiento (una conciencia que desea por otra conciencia que desea). Así pues, el movimiento hacia el reconocimiento se manifiesta en la oposición de las autoconciencias. En consecuencia, de ello será necesario que cada una de las conciencias se muestre como debe ser, es decir, como elevada por encima de la vida que la condiciona y de la que todavía es prisionera.

El concepto de reconocimiento en Hegel se puede explicar entonces de la siguiente manera: lo que la conciencia, como entendimiento, contemplaba fuera de ella con el nombre de juego de fuerzas y que no es más que la experiencia de la acción mutua de las causas, ha pasado ahora al seno de la conciencia. Cada fuerza, cada autoconciencia sabe ahora que lo exterior es interior a ella y que también lo interior es exterior. Ya no es un entendimiento extraño, quien piensa esta verdad, es la propia conciencia que por ella misma se desdobla y se opone a sí misma. "Lo que en el juego de fuerzas era para nosotros es ahora para los extremos mismos. El término medio es la conciencia de sí, que se descompone en los extremos; y cada extremo es este intercambio de su determinabilidad y el tránsito absoluto al extremo opuesto" (Fenomenología, p.114). En otros

términos, yo soy para mí en tanto que para otro y precisamente porque el otro es para mí.

Esta dialéctica expresa lo que Hegel denomina "El concepto del mutuo reconocimiento de las autoconciencias". Dicho concepto se expone primeramente, para nosotros o en sí, o expresa la infinitud realizándose al nivel de la autoconciencia; pero luego es para la propia autoconciencia que hace la experiencia del reconocimiento. Cada autoconciencia es para sí y, en tanto que tal, niega toda alteridad; es deseo, pero deseo absoluto. Y sin embargo, es también para otro, en este caso para otra autoconciencia; se presenta por lo tanto como inmersa en el ser de la vida y no es para la otra autoconciencia lo que es para sí misma. Para ella misma es absoluta certeza de sí, para la otra es un objeto viviente, una cosa independiente en el médium del ser, un ser dado y, por consiguiente es vista como "Un fuera".

Es esta desigualdad lo que debe desaparecer, y desaparecer tanto de un lado como del otro, pues cada una de las autoconciencias es una cosa viviente para la otra y una absoluta autocerteza para sí misma. Una y otra sólo pueden encontrar su verdad haciéndose reconocer recíprocamente como son para sí, manifestándose exteriormente como son interiormente. Pero en esta manifestación de sí misma debe descubrir una manifestación igual en la otra. "Cada una de ellas ve a la otra hacer lo mismo que ella hace; cada una hace lo que exige de la otra y, por tanto, solo hace lo que hace en cuanto la otra hace lo mismo; el hacer unilateral sería ocioso, ya que lo que ha de suceder sólo puede lograrse por la acción de ambas" (Fenomenología, p.114).

De aquí que la autoconciencia sólo llegue a existir, en el sentido en que existir no es únicamente ser ahí a la manera de las cosas, mediante una "operación" que la pone en el ser como ella es para sí misma. Esta operación es esencialmente una operación en y por otra autoconciencia. Sólo soy una autoconciencia si me hago reconocer por otra autoconciencia y si reconozco a la otra de la misma manera. Este reconocimiento mutuo en el sentido de que los individuos se reconocen recíprocamente crea el elemento de la vida espiritual, el médium en el que el sujeto es en sí mismo objeto, encontrándose perfectamente en el otro sin que ello obligue a desaparecer una alteridad que es esencial a la autoconciencia.

El concepto de la autoconciencia, la formación de ella en la lucha por el reconocimiento, es el "concepto de la infinitud realizándose en y por la conciencia" es decir, que expresa el movimiento por medio del cual cada término se convierte en infinito y, por tanto, pasa a ser otro permaneciendo él mismo. Se trata concretamente de la existencia del hombre "que nunca es lo que es", que siempre se supera a sí mismo, que siempre está más allá de sí mismo, que tiene un porvenir y se niega a aceptar cualquier permanencia que no sea la permanencia de su deseo consciente de sí mismo como deseo. El deseo humano sólo se encuentra cuando contempla otro deseo o, mejor dicho, cuando se abre a otro deseo y se convierte en deseo de ser reconocido y, por tanto, de reconocerse a sí mismo. Únicamente en esa relación de las autoconciencias se actualiza la vocación del hombre, la de hallarse a sí mismo en el ser, hacerse ser. Pero no hay que olvidar que este ser, para Hegel, no es el ser de la Naturaleza, sino el ser del deseo, la inquietud del sí mismo, y que, por consiguiente, lo que debemos encontrar en el ser o actualizar en él es el modo de ser propio de la autoconciencia. Así pues, la autoconciencia es lo que se

niega, sin embargo esa esencial negación debe aparecer en el ser, manifestándose de alguna manera. Tal será el sentido de la lucha por el mutuo reconocimiento.

Toda la dialéctica sobre la lucha de las autoconciencias opuestas, supone la concepción de dos términos, lo otro y el sí mismo. Lo otro es la vida universal, tal como la autoconciencia la descubre en tanto que diferente de ella misma; es el elemento de la diferencia entre ella y la vida universal. Ahora el sí mismo se encuentra en lo otro; emerge como una figura viviente particular, como el hombre para el hombre. Este desdoblamiento de la autoconciencia es esencial al concepto de espíritu; pero no hay que borrar la duplicidad con el pretexto de captar la unidad. El elemento de la duplicidad, de la alteridad, es precisamente el ser ahí de la vida lo otro de forma absoluta; y esto otro, hemos visto es esencial al deseo. Sin duda, lo otro es un sí mismo, de suerte que me veo en lo otro, lo cual tiene una doble significación: primero me pierdo a mí mismo puesto que me hallo como un otro -soy para otro y otro es para mí-, después pierdo lo otro pues no lo veo como esencia, sino que me veo en lo otro. Aquí hay un doble sentido continuado, según la expresión de Hegel. Lo otro aparece como lo mismo, como un sí mismo, y el sí mismo aparece igualmente como lo que es otro. Por la misma razón la negación de lo otro que corresponde al movimiento del deseo se convierte en negación de sí mismo.

Puede decirse que hay tres términos en juego: dos autoconciencias y el elemento de la alteridad, es decir, el ser de la vida es ser para otro y ser para sí. Estos tres términos los podemos distinguir a propósito del amo y el esclavo, pues sólo hay amo y esclavo porque hay una vida animal, una existencia que sigue el modo de ser propiamente vital. ¿Qué sentido tendría el deseo, el trabajo, el placer si no existiera ese tercer término?

Pero, en el fondo, si se mira desde más cerca, no hay más que dos términos, pues la dualidad del yo, el hecho de hablar de dos autoconciencias, de un amo y de un esclavo, es resultado de ese momento de la Naturaleza, de la alteridad de la vida, y justamente porque está dado ese momento de la vida la autoconciencia se opone a sí misma en ella misma. En esta experiencia dice Hegel la autoconciencia aprende que la vida es tan esencial para ella como la pura autoconciencia.

Veamos entonces cómo se da el combate por el reconocimiento. La lucha por la vida y la muerte. "La vida es la posición natural de la conciencia, la independencia sin la negatividad absoluta" (Fenomenología, p.116), es decir, que la autoconciencia, que emerge como una figura particular en el seno de la vida universal, sólo es en principio una cosa viviente; pero nosotros sabemos que la esencia de la autoconciencia es el ser para sí en su pureza, la negación de la alteridad. La autoconciencia en su positividad es una cosa viva, pero está dirigida precisamente contra esa positividad y como tal debe manifestarse.

Hemos visto ya que esta manifestación exige una pluralidad de autoconciencias. En principio, la pluralidad está en el elemento vital de la diferencia. Cada autoconciencia sólo ve en la otra una figura particular de la vida y, por consiguiente, no se conoce realmente en la otra; igualmente, para la otra es una cosa viva extraña. De esta forma "cada una de ellas está bien cierta de sí misma, pero no de la otra" (Fenomenología, p.115). Por ello, su certeza sigue siendo subjetiva, es decir, que no alcanza su verdad. Para que esta certeza se haga verdad es necesario que también la otra se presente como pura certeza de sí. Esos dos yo concretos que se enfrentan deben reconocerse uno a otro no

solamente como cosas vivas; y este reconocimiento no debe ser inicialmente un reconocimiento formal sin más: “El individuo que no ha arriesgado la vida, puede sin duda ser reconocido como persona, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente” (Fenomenología, p.116).

Toda vida espiritual, dice Hegel, descansa sobre esa experiencia actualmente superada por la historia humana pero que sigue siendo su base profunda. Los hombres no tienen, como los animales, el deseo único de perseverar en su ser, de ser ahí a la manera de las cosas, sino que tienen el deseo imperioso de hacerse reconocer como autoconciencia, elevados por encima de la vida puramente animal, y esa pasión por hacerse reconocer exige a su vez el reconocimiento de la otra autoconciencia. La conciencia de la vida se eleva por encima de la vida y el idealismo no es solamente una certeza, sino que también se prueba o, mejor dicho, se comprueba en el riesgo de la vida animal.

Para Hegel, los hombres en tanto que hombres, son diferentes: unos más fuertes y otros más débiles, unos más ingeniosos y otros menos, pero esas diferencias son inesenciales, son solamente diferencias vitales. La esencia espiritual del hombre se manifiesta ya en esta lucha contra todos, pues esa lucha no es solamente una lucha por la vida, sino una lucha por ser reconocido, una lucha por probar a los otros y probarse a sí mismo que se es una autoconciencia autónoma, cosa que sólo se puede probar a uno mismo si se lo prueba a los otros y se obtiene de ellos dicha prueba.

El conflicto por el reconocimiento en el mundo humano empieza aquí, dice Hegel, “Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconciencia no es el ser, no es de modo

inmediato como la conciencia de sí surge, ni es su hundirse en la expansión de la vida, sino que en ella no se da nada que no sea para ella un momento que tiende a desaparecer que la autoconciencia sólo es puro ser para sí" (Fenomenología, p.116). La vida humana aparece de tipo diferente y con ello se ponen las condiciones necesarias para una historia. El hombre se eleva por encima de la vida, y su condición positiva para emerger es su capacidad de poner en juego su vida liberándose así de la única esclavitud posible, la de la vida.

Esta lucha por el reconocimiento no es un momento particular de la historia, se trata de una categoría de la vida histórica de una condición de la experiencia humana, la cual Hegel descubre por medio del estudio de las condiciones de desarrollo de la autoconciencia. Así pues, la autoconciencia hace la experiencia de la lucha por el reconocimiento, pero la verdad de esta experiencia origina otra experiencia, la de las relaciones de desigualdad, la experiencia de la dominación del amo sobre el esclavo.

Es decir, si la vida es la posición natural de la conciencia, la muerte también es su negación natural. Por ello, dice Hegel; "la comprobación por medio de la muerte supera precisamente la verdad que de ella debiera surgir, y supera con ello, al mismo tiempo, la certeza de sí misma en general" (Fenomenología, p.116). Si la autoconciencia aparece como pura negatividad y, por tanto, se manifiesta como negación de la vida, la positividad vital le es también esencial: al ofrecer su vida, el yo se pone como elevado por encima de la vida, pero al mismo tiempo desaparece de la escena porque la muerte aparece solamente como hecho natural y no como negación espiritual. Se necesita, por lo tanto, otra experiencia en la cual la negación sea negación espiritual, es decir, una experiencia que

conserva al tiempo que niega. Esta experiencia, para Hegel, se presentará en el trabajo del esclavo y en el largo camino de su liberación.

Al arriesgar la vida, la conciencia experimenta que la vida es para ella tan esencial como la pura autoconciencia. Por ello los dos momentos, en un principio inmediatamente unidos, se separan; una de las autoconciencias se eleva por encima de la vida animal; en tanto que capaz de afrontar la muerte, al no tener miedo a perder la vida, dicha conciencia pone como su esencia el ser para sí abstracto. Parece escapar de la esclavitud de la vida; es la conciencia noble, la del amo, que es reconocido efectivamente. La otra autoconciencia prefiere la vida al reconocimiento y, por tanto, asume la esclavitud; preservada por el amo, esta conciencia es conservada como se conserva una cosa, reconoce al amo y no es reconocida por él. Los dos momentos, el del sí mismo y el de lo otro, aparecen aquí disociados. El sí mismo es el amo, que niega la vida en su positividad, el otro es el esclavo, que sigue siendo una conciencia pero sólo la conciencia de la vida como positividad, una conciencia en el elemento del ser o en la forma de la coseidad.

Con ello encontramos una nueva categoría de la vida histórica, la del amo y el esclavo, que desempeña un papel tan importante como la precedente y constituye la esencia de múltiples formas históricas. Pero, en cambio, sólo constituye una experiencia particular en el desarrollo de la autoconciencia. Así como la oposición de los hombres conduce a la dominación y a la esclavitud, así también la dominación y la esclavitud conducen a la liberación del esclavo por medio de una inversión dialéctica. En la historia, el verdadero señorío pertenece al esclavo trabajador y no al señor que no ha hecho más que poner en juego su vida descartando la mediación del ser ahí vital. El amo expresa la tautología del

yo=yo, la autoconciencia abstracta inmediata. El esclavo expresa la mediación esencial entre autoconciencia y vida que el amo no percibe. Es justamente efectuando de forma consciente esa mediación como se libera el esclavo.

En esta nueva experiencia, el elemento vital, el médium de la vida, se ha convertido en una autoconciencia original, en una figura particular, la del esclavo, y enfrente se pone la autoconciencia inmediata, la del amo. Mientras que en la experiencia anterior el elemento de la vida no era más que la forma de emerger de las autoconciencias diferenciadas, ahora está integrado en un tipo de autoconciencia. Los dos momentos de la autoconciencia, el sí mismo y la vida, se enfrentan ahora como dos figuras originales de la conciencia. De la misma manera que el amo y el esclavo se oponen como dos figuras de la conciencia, así también se opondrán la conciencia noble y la conciencia vil, la conciencia pecadora y la conciencia juzgante, hasta que, finalmente, los dos momentos esenciales de toda dialéctica se distinguen y se unifican como conciencia universal y conciencia singular.

Antes de comenzar la reflexión sobre la formación de la autoconciencia en la servidumbre, es importante mencionar aquí que el concepto *Bildung* (formación) en Hegel posee un significado muy amplio, sin embargo, Hegel procura deslindar los distintos momentos de la autoformación del espíritu. Es decir, frente al desarrollo general del espíritu se debe distinguir el movimiento de la educación como tal, pues es un proceso que se refiere tan sólo a los individuos particulares y; el movimiento del espíritu universal, el cual se refiere al proceso del devenir en la historia y al devenir universal.

Podemos decir, que nos encontramos ante una filosofía del proceso del espíritu en la historia y del devenir universales, en la que la realidad es resultado de todo el proceso de devenir del espíritu histórico hacia sí mismo. Por lo tanto, una de las características del pensamiento hegeliano consiste en su constante apertura y preocupación ante los acontecimientos históricos en particular, ante la actualidad, ante el tiempo presente.

En consecuencia de lo anterior, Hegel se referirá constantemente, tanto a los hechos más relevantes de la historia de la humanidad, en todos sus aspectos; como a los individuos en particular. Así pues, es importante dejar claro que en la filosofía de Hegel, cada momento histórico supone ciertas condiciones de posibilidad determinados para los individuos de esa época. Esta sustancia espiritual constituye la atmósfera en la que se **educan los individuos**. Estos crecen en el seno de un pueblo determinado y van asimilando a modo de un "contagio espiritual" las concepciones y las valoraciones imperantes de ese pueblo. "Tenemos de esta forma que la sociedad como tal, es ya educadora y que todos los individuos que pertenecen a ella se van configurando, en parte inconscientemente, desde un principio a las condiciones y a las posibilidades de esa sociedad"⁶⁴ (Escritos Pedagógicos, 2000, p. 56).

⁶⁴ La sociología de la educación reconoce la importancia de esta educación informal, que Hegel ha tenido el mérito de resaltar; "La cultura de los individuos se lleva a cabo no sólo por medio de cauces institucionales sino también, simultáneamente y de un modo continuo en la vida, por simple penetración osmótica a partir de la atmósfera cultural que de un modo constante, inevitable y asimilador respiran los individuos (atmósfera no solo envolvente sino, además, presionante). Esto da lugar a un modo de educación de las personas, que ejercida de una manera confusa e indiscriminada desde los contenidos y las pretensiones de la cultura ambiental, configura profundamente a los individuos, constituyendo un gran recurso de culturalización" Cfr. J. M. Quintana, 1980, p. 84.

El mundo real está compuesto de una serie de leyes y de instituciones que tienen por meta lo universal y, en este orden, los individuos sólo valen en la medida en que se adecuan a esta universalidad. Por esto Hegel insiste en que la misión de la escuela, en cuanto se ocupa de la formación de los individuos, es lograr que éstos se hagan capaces de pertenecer a la vida pública. Un ejemplo de esto es la "Lección Inaugural" en la Universidad de Heidelberg, en donde Hegel señala "que el espíritu del mundo ha estado tan absorbido por la indigencia de la época, por sus intereses y por sus luchas, que el espíritu no encontró la posibilidad de retornar hacia dentro y de concentrarse en sí mismo. Por ello expresa su esperanza de que junto a los intereses políticos y los otros quehaceres mundanos, se abra también un espacio para la ciencia y para los intereses del espíritu" (Escritos Pedagógicos, 2000, p. 58)

III. 2. Formación de la autoconciencia en la servidumbre

De la lucha por el reconocimiento resulta una figura histórica: la relación entre amo y esclavo. Cada autoconciencia se sabe y se quiere para sí y enfrenta a la otra como ser independiente, pero a la vez, ambas ponen en juego su ser inmediato, la vida. El amo sólo es amo porque es reconocido por el esclavo es, "conciencia que es para sí, que es mediación consigo a través de otra conciencia" (Fenomenología, p.117).

El esclavo no es propiamente esclavo del amo, sino de la vida, porque ha retrocedido ante la muerte, ha preferido la esclavitud a luchar por la libertad hasta la muerte, es decir, ha preferido la vida y ha aceptado la esclavitud, "Tal es su cadena de la que no puede abstraerse en la lucha, y por ella se demuestra como dependiente, como algo que tiene su independencia en la coseidad" (Fenomenología, pp.117-118). El ser del esclavo es la vida y, por tanto, no es autónomo sino que su independencia

está en el exterior de él mismo, en la vida y no en la autoconciencia. El amo, en cambio, ha manifestado su elevación por encima de este ser, se relaciona con la cosa por medio del esclavo, puede gozar las cosas, negarlas completamente y de esta manera afirmarse a sí mismo. La independencia del ser de la vida y la resistencia del mundo ante el deseo, existen para él sólo mediadas por la acción del esclavo⁶⁵.

El amo se "comporta como hombre⁶⁶" frente al esclavo, dice Kojève en la *Dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*⁶⁷, por esta razón tiene derecho al mando, la actitud del amo frente a las cosas está mediada por el trabajo del esclavo, es decir, el amo vive en un mundo técnico, histórico, humanizado por el trabajo, y no en un mundo natural como el esclavo. Por lo tanto, el amo ya no depende de ese mundo natural, sino del mundo liberador del trabajo.

Por el contrario, el esclavo sólo conoce la resistencia del ser ante el deseo, y justamente por ello no puede llegar a la negación completa de este mundo; su deseo conoce la resistencia de lo real, no hace más que elaborar las cosas, trabajarlas. Los trabajos serviles son para el esclavo y de esta manera dispone el mundo para que el amo pueda negarlo, es decir, gozar de él. El amo consume la esencia del mundo, el esclavo la elabora. Para el amo lo que vale es la negación de lo otro que le da la certeza inmediata de sí, para el esclavo lo que vale será la producción, es decir, la

⁶⁵ La actitud del amo es un obstáculo existencial. El amo no consigue el reconocimiento que quiere obtener, puesto que es reconocido por una conciencia no libre. A. Kojève, 1996, p. 60.

⁶⁶ Ser hombre es no ser retenido por ninguna existencia determinada. El hombre tiene la posibilidad de negar la Naturaleza y su propia naturaleza, cualquiera que sea. Puede negar su naturaleza animal empírica, puede querer su muerte, arriesgar su vida. Tal es su ser negativo (negador: Negativität): realizar la posibilidad de negar y trascender, al negarla, su realidad dada, ser más y distinto que ser solamente viviente. Hay que realizar la Negatividad y ella se alcanza en y por la acción, o en tanto que acción. Kojève, 1996, pp.56-57

⁶⁷ A. Kojève, 1996, p. 59.

transformación del mundo. Pero la certeza de sí que el amo tiene en su dominación, en su goce, está mediada en realidad por el ser de la vida o por el quehacer del esclavo.

Así pues, la verdad de la conciencia del amo es la conciencia del esclavo, porque ¿cómo puede ser la verdad de la autoconciencia siendo extraña a sí misma, si tiene su ser fuera de sí misma?. A pesar de ello es la conciencia servil la que en su desarrollo, en su mediación consiente, realiza la verdadera independencia. La realiza en tres momentos: el del temor, el del servicio y el del trabajo.

En la conciencia servil, el esclavo, aparece como si propiamente tuviera su ser fuera de su conciencia: está prisionero de la vida, inmerso en la existencia animal; su sustancia no es el ser para sí, sino el ser de la vida que siempre es para una autoconciencia el ser otro. Ello no obstante, el desarrollo de la conciencia en la servidumbre va a mostrarnos que en realidad la conciencia esclava realiza la síntesis del ser en sí y del ser para sí: lleva a término la mediación que está implicada en el concepto de la autoconciencia⁶⁸. En primer lugar el esclavo contempla al amo fuera de él, pero también observa su esencia como autoconciencia independiente ya que él mismo se reconoce como esclavo, por lo tanto se humilla. El amo es para él la autoconciencia que no es él mismo y la liberación le es presentada como una figura fuera de él. La dialéctica del amo constituye para el esclavo el reconocimiento de su dependencia a una autoconciencia independiente (libre).

⁶⁸ Es el esclavo quien devendrá hombre histórico, hombre verdadero... le basta liberarse a sí mismo haciéndose reconocer por el amo para encontrarse en la situación del reconocimiento verdadero, es decir, mutuo. Kojève Alexandre, 1996, pp.59-60.

Así pues, en el lenguaje hegeliano, el amo aparece al esclavo como la verdad, pero se trata de una verdad que es exterior a él. Sin embargo, esta verdad está también en él mismo, pues el esclavo ha conocido el miedo, tuvo miedo de la muerte. "Esta conciencia se ha sentido angustiada, no por este o aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto" (Fenomenología, p.119).

El amo no teme la muerte y se eleva inmediatamente por encima de todas las vicisitudes de la existencia. Sin embargo, el esclavo tiembla, ha percibido en esta angustia primordial su esencia como un todo. El todo de la vida se ha presentado ante él y todas las particularidades del ser ahí han sido disueltas en esta esencia. Por eso la conciencia del esclavo se desarrolla como puro ser para sí: "Pero este movimiento puro y universal, la fluidificación absoluta de toda subsistencia, es justamente la esencia simple de la autoconsciencia, la absoluta negatividad, el puro ser para sí, que es así en esta conciencia" (Fenomenología, p.119). Por lo tanto, la conciencia humana sólo puede formarse por medio de la angustia⁶⁹ que lleva al todo de su ser. Aquí desaparecen las vinculaciones particulares, la dispersión de la vida.

En este temor el hombre toma conciencia de la totalidad de su ser, una conciencia que nunca está dada como tal en la vida orgánica. La conciencia del esclavo no es solamente esa disolución en si misma de toda subsistencia, sino que es también progresiva eliminación de toda

⁶⁹ La angustia es pues, una condición necesaria de la liberación; pero insuficiente. No es sino una posibilidad de la libertad...Lo que importa en la servidumbre es el trabajo, fundado sobre la angustia al servicio del amo... El esclavo no es aun consciente del valor liberador del trabajo... El trabajo del esclavo no es destrucción del objeto (como la Begierde), el trabajo lo forma, lo modifica. Transforma la Natur en Welt (el universo natural en un mundo histórico). Por eso de hecho se libera de la Naturaleza. Kojève Alexandre, 1996, p. 61.

adherencia a un determinado ser ahí, porque en el servicio (en el servicio particular al amo) la conciencia se disciplina y se libera del ser ahí natural.

Sin embargo, el temor y el servicio no serían suficientes para elevar la autoconciencia del esclavo a la verdadera independencia; es el trabajo el que transforma la servidumbre en señorío. El amo consigue satisfacer completamente su deseo, goza de las cosas. En cambio, el esclavo sólo puede transformar el mundo y hacerlo adecuado al deseo humano. Y precisamente en esta operación, el esclavo se hace capaz de dar a su ser para sí la subsistencia y la permanencia del ser en sí; formando las cosas, el esclavo no sólo se forma a sí mismo sino que también imprime al ser esta forma que es la de ser autoconciente y, con ello, se encuentra a sí mismo en su obra. El trabajo del esclavo conduce a la contemplación del ser independiente como contemplación de él mismo. En el ser para sí, en el trabajo, se exterioriza él mismo y pasa a la permanencia; la conciencia trabajadora llega así a la conciencia como es ella misma en y para sí. (Fenomenología, p.120).

Por consiguiente, el trabajo del esclavo constituye la auténtica realización del ser para sí en el ser en sí. La coseidad ante la que temblaba el esclavo es eliminada y lo que aparece en el elemento de la coseidad es el puro ser para sí de la conciencia. El ser en sí, el ser de la vida, no está ya separado del ser para sí de la conciencia, sino que por medio del trabajo la autoconciencia se eleva hasta ella misma. Así se convierte para ella en la verdad. Y es justamente el pensamiento estoico el que va a manifestarla. En cualquier caso, para que semejante liberación tenga lugar deben estar presentes todos los elementos que hemos distinguido: el temor primordial, el servicio y el trabajo.

Sin el temor primordial (la presencia de la negatividad), el trabajo no imprime a las cosas la verdadera forma de conciencia, el yo sigue inmerso en el ser determinado y su sentido propio no es todavía más que un sentido vano, obstinación y no libertad. Ese temor es la presencia de la negatividad. "Si todo los contenidos de su conciencia natural no se estremecen, esta conciencia pertenece en sí al ser determinado; el sentido propio es obstinación, una libertad que sigue manteniéndose en la servidumbre. Y del mismo modo que la pura forma no puede devenir esencia, tampoco esta forma, considerada como expansión más allá de lo singular, puede ser formación universal, concepto absoluto, sino una habilidad capaz de ejercerse sólo sobre algo pero no sobre la potencia universal y la esencia objetiva total" (Fenomenología, p.121).

Esta potencia universal (la esencia objetiva, el ser de la vida) es dominada ahora por la conciencia que no se contenta con negarla, sino que coincide en ella consigo misma. De esta manera la autoconciencia ha pasado a ser autoconciencia en el ser universal; se ha convertido en pensamiento. Pero este pensamiento (pensamiento estoico), es todavía un pensamiento abstracto. La libertad del estoico no será más que una libertad abstracta, no será la libertad efectiva y viva. Todavía son necesarios muchos otros pasos⁷⁰ para que la autoconciencia se realice completamente.

III.3. Formación para la autoconciencia libre

Lo que Hegel llama pensamiento estoico nos permite hablar de la libertad de la autoconciencia. Es decir, para definir la libertad que es el yo encontrándose de nuevo en el ser, encontrándose en él como conciencia: esta libertad que surge en la historia del mundo y que halló su

⁷⁰ La conciencia servil es descrita en tres etapas: 1) actitud estoica; 2) actitud escéptica o nihilista; 3) actitud (cristiana) de la conciencia infeliz. A. Kojève, 1996, p. 61.

figura tipificante en el estoicismo. Esta figura, el estoico no es solamente una representación particular, es el nombre de una filosofía universal y además es un momento en la experiencia de la autoconciencia para Hegel. Esto es, para ser una autoconciencia libre hay que ser estoico en uno u otro momento de la vida. Pero no en el sentido de saberse libre, ni tampoco en el de solo pensarlo sin realizarlo, esta libertad se refiere a la unidad de la alteridad. Esto es lo que vamos a experimentar aquí. La autoconciencia en el estoicismo, ya no es una autoconciencia viviente, sino una autoconciencia pensante.

La etapa aquí alcanzada en el desarrollo de la autoconciencia es la del pensamiento. La autoconciencia es autoconciencia pensante en la medida en que es capaz de hacerse objeto de sí misma sin perderse ni desaparecer. Por ello, pensar es realizar la unidad del ser en sí y del ser para sí, del ser y de la conciencia, "pues pensar se llama a no comportarse como un yo abstracto, sino como yo que tiene al mismo tiempo el significado de ser en sí, o el comportarse ante la esencia objetiva de modo que ésta tenga el significado de ser para sí de la conciencia para la cual es" (Fenomenología, p.122).

Los dos momentos son esenciales; por una parte, el yo debe darse una subsistencia, hacerse verdaderamente objeto de sí mismo; por otra parte, debe mostrar que el ser de la vida no vale para él como un otro absolutamente, sino que es él mismo. Precisamente, pensar no es representarse o imaginar, lo cual supone siempre que el yo está en un elemento extraño y exige solamente que el yo "pueda acompañar todas mis representaciones", pensar es concebir, dice Hegel en la Fenomenología del Espíritu, la concepción como acto del pensamiento el concepto es inmediatamente, para mí, concepto mío. "En el pensamiento,

yo soy libre, porque no soy en otro, sino que permanezco sencillamente en mí mismo, y el objeto que para mí la esencia es, en unidad indivisa, mi ser para mí; y mi movimiento en conceptos es un movimiento en mí mismo" (Fenomenología, p.122).

En la concepción sólo voy en apariencia más allá de mí mismo. Tan pronto como se hace la distinción, queda disuelta. Es el yo quien se encuentra a él mismo en el ser y quien, por consiguiente, queda junto a sí mismo en esta alteridad. Pero este pensamiento significa al mismo tiempo la libertad de la autoconciencia; la autoconciencia pensante es la autoconciencia libre. Y la libertad se define a través de esta noción de pensamiento. Pensamiento y voluntad se identifican en la medida en que no se confunde la voluntad con la obstinación, una libertad que permanece todavía, en el seno de la servidumbre.

Ser libre no es ser amo o esclavo, hallarse en tal o cual situación en el seno de la vida, sino comportarse como ser pensante independientemente de las circunstancias. En su forma superior el pensamiento es voluntad puesto que es posición de sí por sí mismo y la voluntad es pensamiento porque es saber de sí en su objeto. Justamente esta identidad del pensamiento y de la voluntad es lo que representa la libertad estoica, esta figura "es conciencia pensante en general... [cuyo] objeto es unidad inmediata del ser en sí y del ser para sí" (Fenomenología, p.122). Pero el concepto no es aquí todavía la penetración del pensamiento en la variedad y la plenitud del ser.

Tras haber visto cómo se presenta para nosotros esta fase del desarrollo de la autoconciencia nos queda seguir la experiencia tal como la ve la conciencia para poner de manifiesto sus insuficiencias. La experiencia

estoica, dice Hegel, “como forma universal del espíritu del mundo, sólo podía surgir en una época de temor y servidumbre universales, pero también de cultura universal, en que la formación se había elevado hasta el plano del pensamiento” (Fenomenología, p.123).

Podemos decir que la libertad del estoico no es la posición del amo o la del esclavo; la meta es la igualdad del pensamiento consigo mismo. “La libertad de la autoconciencia es indiferente con respecto al ser allí natural”, (Fenomenología, p.123), pero justamente por eso también sigue siendo una libertad abstracta y no una libertad viva, una libertad como pensamiento y no una libertad efectiva. El estoico, que quiere vivir en conformidad con la Naturaleza⁷¹, lo único común en todas sus tendencias es esta disposición a vivir en conformidad con la Naturaleza⁷². No importa lo que haga y la situación concreta en que se halle ubicado; lo que cuenta es la forma como se comporte o, mejor dicho, la relación que establezca entre esa situación y él mismo; lo esencial es conservar su libertad “tanto en el trono como bajo las cadenas, en el seno de toda dependencia en cuanto a su ser ahí singular”. El hombre realmente libre se eleva por encima de todas las contingencias y de todas las determinaciones de la vida. Es una manera de estar a la altura de

⁷¹ Desde la perspectiva teórica del científico los procesos en la civilización se presentan como fenómenos que sólo pueden ser explicados según el modelo de las ciencias naturales. Habermas Tomo 1, 2006, p.200.

⁷² La perspectiva de la epistemología genética propone que la inteligencia sólo puede considerarse como extensión de determinadas características biológicas fundamentales, en el sentido de que aparecen allí donde la vida está presente. Piaget se refiere al desarrollo cognoscitivo como “embriología mental”, indica su orientación biológica. J. Flavell, *La psicología evolutiva de Jean Piaget*, 1993, p. 63. Para Piaget hay dos atributos principales del funcionamiento intelectual que definen y permanecen invariables durante todo el desarrollo intelectual: el primero es la organización y el segundo es la adaptación que abarca dos sub-propiedades estrechamente relacionadas pero conceptualmente distintas, la asimilación y la acomodación. Según él, estas características invariables definen lo esencial del funcionamiento intelectual, es decir. Estas características son la esencia de la inteligencia. En otras palabras, toda materia viva se adapta a su ambiente y posee propiedades organizativas que hacen posible su adaptación.

cualquier situación, sea la que fuere, y de preservarse en su libertad pero sólo abstractamente o en el pensamiento.

En otras palabras, las cosas se manifiestan como opuestas al pensamiento y esta oposición se actualiza en las determinaciones subsistentes que la forma y el contenido separan. Esto es, el contenido del concepto da la impresión de estar preso en el pensamiento, pero esta influencia sigue siendo superficial; en realidad, la forma en su universalidad se opone al contenido en su determinación particular, y esta **reflexión**, que es el resultado del estoicismo, constituye la limitación de esta libertad pensada y en el pensamiento. Es decir, el estoicismo se limita a afirmar la consistencia del pensamiento con todos los diferentes contenidos de la experiencia. La autoconciencia libre se eleva así por encima de la diversidad de la vida y conserva para sí la impassibilidad sin vida que tanto se ha admirado en el sabio estoico; pero las determinaciones siguen siendo lo que son, el pensamiento se extiende allí y se afirma él mismo; las determinaciones son, y su ser particular, arbitrariamente elevado a la altura de la universalidad del pensamiento, se conserva en su particularidad.

En dicho estadio el pensamiento puro no tiene en él su propio contenido. El estoicismo, dice Hegel, "cae en la perplejidad cuando se le pregunta, para emplear la terminología de la época, por el criterio de la verdad en general, es decir, propiamente hablando, por un contenido del pensamiento mismo. Preguntando sobre qué era bueno y verdadero, no daba otra respuesta, una vez más, que el pensamiento mismo sin contenido: lo verdadero y lo bueno debía consistir, según él, en lo racional. Pero esta igualdad del pensamiento consigo mismo no es, a su vez, más que la forma pura en la que nada se determina; de este modo, los términos universales de lo verdadero y lo bueno, la sabiduría y la virtud, en

los que necesariamente tiene que detenerse el estoicismo son también, sin duda, en general, términos edificantes, pero no pueden por menos de engendrar pronto el hastío, ya que en realidad no pueden conducir a una expansión del contenido" (Fenomenología, p.124)

El estoicismo, para Hegel, representa la primera noción de la voluntad como pensamiento. En cambio, la obstinación es la permanencia del yo en una determinación concreta, una forma particular de la servidumbre. El obstinado no se halla elevado por encima de una situación vital de la que sigue siendo prisionero; no encuentra el puro yo, sino el yo vinculado todavía a una Naturaleza que él no ha hecho. Su meta es un objetivo ajeno presentado por la Naturaleza; su deseo y su trabajo siguen estando limitados a una esfera particular. "La múltiple expansión, singularización y complejidad de la vida diferenciada en sí misma es el objeto sobre el que actúan la apetencia y el trabajo" (Fenomenología, p.122.123). El estoico sabe tener una voluntad universal; no quiere tal cosa determinada sino que se quiere a sí mismo en todo contenido. En cambio, el escéptico, como autoconsciencia más desarrollada realiza la verdadera negación de esas determinaciones, aspirando a un valor absoluto en su carácter de determinación. Esto lo observaremos mas adelante con el desarrollo del pensamiento escéptico.

III.3.1. Formación de la autoconsciencia pensante

En esta parte estudiaremos la figura del escéptico, necesaria para el desarrollo de la autoconsciencia. La concepción del escéptico en Hegel se perfila para mostrar, como experiencia dialéctica de la conciencia humana, la elevación del yo por encima de todas las vicisitudes de la existencia. El escéptico en la filosofía de Hegel es la figura de la autoconsciencia que llega a la certeza absoluta de ella misma. No es

solamente abstracta en sí misma, sino que es posición de sí misma a través de la negatividad efectiva de toda alteridad. Es la profundización de la subjetividad⁷³.

Para Hegel, entre la autoconciencia estoica y la conciencia escéptica existe la misma relación que entre amo y esclavo. El amo es el concepto esencial de la autoconciencia independiente, el esclavo es su realización efectiva. De la misma manera, el estoico eleva la autoconciencia a la altura del pensamiento, a la forma universal que es forma de todo contenido determinado. Esta posición del yo en el pensamiento, esta posición de libertad es una posición abstracta que finalmente sólo conduce a una separación. De un lado hay la forma del pensamiento, del otro hay las determinaciones de la vida y la experiencia. Su coincidencia es superficial: la forma sigue siendo lo que es, la posición del pensamiento y las determinaciones concretas o en su concreción. Las determinaciones son absolutas sin ser penetradas por el yo autoconciente. En la dialéctica del amo y el esclavo, el amo afirma su independencia pero se muestra incapaz de actualizar esta independencia en el seno mismo de la vida; corresponde al servicio y al trabajo del esclavo penetrar la sustancia de la vida para marcarla con el rasgo del yo.

El escepticismo, igualmente que el trabajo del esclavo, penetra en todas las determinaciones de la experiencia y de la vida, muestra la nada de

⁷³ El problema de la subjetividad desde la perspectiva de Habermas, es una forma de presuposición compartida que consiste en la mezcla de dos ámbitos objetuales la naturaleza física y el entorno sociocultural. El sujeto confunde dos ámbitos objetuales, Naturaleza y Cultura. Esta explicación, dice Habermas en sus disertaciones, pertenece a la comprensión moderna del mundo. Los sujetos de la modernidad no establecen con suficiente precisión determinadas distinciones que son fundamentales para nuestra comprensión de mundo. A la comprensión moderna del mundo le subyacen estructuras universales de racionalidad. Con estas estructuras las sociedades occidentales modernas fomentan una comprensión distorsionada de la realidad centrada en los aspectos cognitivo-instrumentales. Habermas Tomo 1, 2006, p.199.

ellos, las disuelve en la autoconciencia. Y es que en el escepticismo la forma no es ya solamente la absoluta positividad del pensamiento sino que es la negatividad omnipotente. La verdadera significación de la forma es la infinitud de la negación. Y justamente como tal debe manifestarse. "El escepticismo es la realización de aquello de que el estoicismo era solamente concepto, -y la experiencia real de lo que es la libertad del pensamiento; ésta es en sí lo negativo y tiene necesariamente que presentarse así" (Fenomenología, p.124). La forma es la infinitud, el concepto absoluto y, como tal, es la negación de toda determinación particular, el alma de lo finito (que nunca deja ser lo que es).

He aquí lo que descubre el escepticismo, *Omnis determinatio est negatio*. La autoconciencia se refleja en el pensamiento simple de sí misma "con la reflexión de la autoconciencia en el simple pensamiento de sí misma el ser allí independiente o la determinabilidad permanente se sabe con respecto a ella, de hecho, de la infinitud; ahora bien, en el escepticismo devienen para la conciencia la total inesencialidad y la falta de independencia de este otro" (Fenomenología, p.124).

El escepticismo que concibe Hegel es un momento necesario del desarrollo de la autoconciencia; no tiene nada que ver con el escepticismo moderno, menciona Hyppolite en su obra *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. En su artículo de Jena, explica Hyppolite, Hegel insistió sobre la diferencia entre escepticismo antiguo, vinculado a la tradición de Pirrón, y el escepticismo moderno, el cual representa la negación de toda metafísica y pretende mostrar la imposibilidad de superar la experiencia y se limita a dar autenticidad a las "certezas indiscutibles" del sentido común. Como no podemos conocer las cosas en sí, dicen los escépticos modernos,

debemos limitarnos a oponernos a las tentativas que pretenden superar la experiencia del sentido común, ya sea para alcanzar las verdades en sí, ya sea para fundar la experiencia, bajo la propuesta de una filosofía crítica. En cambio, el escepticismo antiguo es precisamente una reacción contra las certezas indudables del sentido común. Los más importantes metafísicos griegos, Platón por ejemplo, pueden ser considerados como escépticos porque mostraban la nulidad de las determinaciones sensibles.

El escepticismo antiguo inaugurado por Pirrón, representa la disolución de todo lo que pretende ponerse con una cierta independencia o una cierta estabilidad respecto a la autoconsciencia. Todas las diferencias de la vida, dice Pirrón, las determinaciones de la experiencia en el conocimiento, las situaciones concretas y particulares en el mundo ético, sólo son en realidad diferencias de la autoconsciencia; no tienen ser en sí mismas, sino que son relativamente a otras. La ilusión del hombre es considerarlas estables y concederles un cierto valor positivo.

Sin embargo, la concepción de Hegel, se perfila para mostrar la nulidad de esas determinaciones a las que el hombre se aferra en vano. Es precisamente la función del escepticismo, como experiencia dialéctica de la conciencia humana, la anulación de esas determinaciones. Hegel pone de manifiesto a través de la comedia antigua esta forma de arte que corresponde al escepticismo. En la comedia, las sólidas determinaciones admitidas por el pensamiento son presa de una dialéctica que muestra la falta de contenido de estas determinaciones. Todo lo que pretende oponerse con alguna validez respecto a la certeza de sí mismo se muestra en su vanidad. Lo finito es finito, es decir, no es nada y la conciencia que se afirma superior a todo destino, a toda particularidad, disfruta de sí misma. En otros términos, la conciencia de la

comedia antigua es la elevación del yo por encima de todas las vicisitudes de la existencia.

Esta comparación entre el escepticismo y la comedia antigua, por curiosa que pueda parecer a primera vista, es necesaria para aclarar lo que Hegel entiende aquí por escepticismo y que vincula a los escépticos griegos con el Eclesiastés: "Vanidad de vanidades, todo es vanidad". El escepticismo, tal como aquí lo considera Hegel, es parecido al escepticismo del que habla Pascal y que conduce a la conciencia humana al doble sentimiento: de su nulidad y de su grandeza. "El pensamiento deviene el pensar completo que destruye el ser del mundo múltiplemente determinado, y la negatividad de la autoconciencia libre se convierte, ante esta múltiple configuración de la vida, en negatividad" (Fenomenología, p.124-125).

Para Hegel, así es como la autoconciencia llega a la certeza absoluta de ella misma. No es solamente abstracta en sí misma como en el estoicismo, sino que es posición de sí misma a través de la negatividad efectiva de toda alteridad; es la certeza de sí misma obtenida a partir de la anulación de todas las determinaciones de la existencia, la profundización de la subjetividad. Por eso, esta conciencia que se eleva por encima de todas las vicisitudes del ser ahí descubrirá su propia desgracia, mezclada como está en lo que niega sin cesar. La conciencia escéptica se convertirá en conciencia desgarrada: dividida en el interior de sí misma, se convertirá en conciencia desventurada. Este desarrollo se podrá observar desde el estoicismo, concepto todavía abstracto de la autoconciencia libre, hasta la conciencia desgarrada a través de y por intermedio de la conciencia escéptica.

Ahora bien, ¿cómo la conciencia escéptica se convierte en una conciencia dividida en el interior de ella misma, duplicada en una sola conciencia?. La conciencia escéptica es la experiencia misma de la dialéctica; mientras que la dialéctica de las fases precedentes del desarrollo fenomenológico (conciencia sensible y conciencia percipiente) se producía sin saberlo la conciencia, ahora es obra suya. De ahora en adelante es la propia conciencia quien hace desaparecer esto otro que aspira a la objetividad.

La conciencia escéptica, “como escepticismo, dicho movimiento dialéctico es un momento de la autoconciencia, a quien no acaece que desaparezca ante ella, sin que sepa cómo, lo que para ella es lo verdadero y lo real, sino que es esta autoconciencia quien, en la certeza de su libertad, hace desaparecer este otro que se presenta a sí mismo como lo real” (Fenomenología, p.125). No subsiste más que la absoluta certeza de la autoconciencia. Todo valor, toda posición son valores y posiciones del yo, pero este mismo yo no es tal yo particular, contingente, cuya vanidad es tan manifiesta; es la profundidad de la subjetividad que se manifiesta solamente en esta operación negativa con respecto a todo contenido particular.

La autoconciencia se cerciora de sí misma en la anulación de todas las formas del ser. “Lo que desaparece es lo determinado o la diferencia que, del modo que sea y de dondequiera que venga, se establece como una diferencia firme e inmutable” (Fenomenología, p.126). La infinitud de la autoconciencia se ha revelado ahora en su operación anuladora. No obstante, el escepticismo no se ha elevado todavía a la autoconciencia de él mismo, no es más que el placer de negar, el momento dialéctico puramente negativo. Falta ver cómo esta conciencia escéptica puede

poner su propia certeza de sí. Resulta evidente que sólo puede ponerla a través de la negación de lo que es otro; así pues, ella misma está vinculada a la alteridad y por ello su dualidad debe manifestarse. Ella misma no es todavía una verdadera consciencia, pues entonces sería la consciencia desgarrada. El escepticismo opone a la desigualdad de las diferencias la igualdad del yo; pero, a su vez, esta igualdad es una diferencia frente a la cual hay la desigualdad.

La absoluta certeza de sí se opone a lo que no es ella misma y así ella misma se encuentra como opuesta, es decir, como consciencia particular. Por esto dice Hegel "Precisamente por ello, esta consciencia, en realidad, en vez de ser consciencia igual a sí misma, sólo es una confusión simplemente fortuita, el vértigo de un desorden que se produce constantemente, una y otra vez, y dicha consciencia es esto para sí misma, pues ella misma mantiene y produce esta confusión en movimiento" (Fenomenología, p.126).

Por una parte, se eleva por encima de todas las vicisitudes del ser ahí, niega las situaciones concretas en el seno de las cuales se hunde y las toma por lo que son: puras contingencias, diferencias inesenciales. Pero, por otra parte, como ella se confiesa a sí misma, queda apresada en esas situaciones, sigue viendo y oyendo, obedeciendo las órdenes del amo aunque conoce su inanidad. Así ocurre con el hombre que proclama que todo es vanidad y que la vida no es más que la sombra producida por la luz. En este mismo pensamiento se eleva por encima de toda vanidad y pone en su sublime grandeza la auténtica certeza de sí mismo, pero al mismo tiempo, este sí mismo se muestra como una contingencia. Rebajándose, se eleva, pero tan pronto como se eleva, tan pronto como pretende alcanzar esta certeza inmutable, se rebaja de nuevo. Su

inmutable certeza está en contacto con la vida que pasa y la eternidad de su pensamiento es un pensamiento temporal de lo eterno.

Así la autoconciencia en su subjetividad es una conciencia doble. Tanto pone el mundo entre paréntesis y se eleva por encima de todas las formas del ser que ella construye, como ella misma queda apresada en ese mundo del que no es más que un fragmento contingente. Es decir, estos dos términos no pueden estar separados, y la autoconciencia conoce su dualidad y la imposibilidad de detenerse en uno de esos momentos. Entonces la autoconciencia es el dolor de la conciencia de la vida que está más allá de la vida y en la vida a la vez.

Pero el escepticismo no es todavía esta conciencia, pues no reúne en sí mismo los dos polos de esta contradicción. "Si se le indica la igualdad, ella indica la desigualdad; y cuando se le pone delante esta desigualdad, que acaba de proclamarse, ella pasa a la indicación de la igualdad; su charla es, en realidad, una disputa entre muchos testarudos, uno de los cuales dice A cuando el otro dice B y B si aquél dice A y que, contradiciéndose cada uno de ellos consigo mismo, se dan la satisfacción de permanecer en contradicción el uno con el otro" (Fenomenología, p.127). Ello no obstante, la verdad de la conciencia escéptica es la conciencia desgarrada en tanto que conciencia explícita de la contradicción interna de la conciencia. De ahora en adelante ya no se trata de un yo que se enfrenta a otro yo en el seno de la vida universal, un amo que se opone a un esclavo externamente, sino que, con el estoicismo y el escepticismo, estas dos figuras han pasado a ser el desdoblamiento en sí misma de la autoconciencia.

III. 3. 2. Superación de la subjetividad

Con el escepticismo, que acabamos de revisar, la conciencia descubre que todo su poder negativo en relación con el mundo es grande, pero esta grandeza se convierte en servidumbre porque sin mundo se pierde a sí misma. Entonces, en el transcurso de su desarrollo, explica Hegel, la conciencia se convertirá en conciencia religiosa: una conciencia que pondrá el yo esencial más allá de ella misma. Por lo mismo esta conciencia religiosa será una conciencia desgarrada. En esta parte estudiamos esta figura de la conciencia desgarrada, es decir, la subjetividad que aspira al descanso en la unidad, en otras palabras, la conciencia de sí como de la vida y de lo que supera la vida. Esta conciencia que por fuerza oscilar entre esos dos momentos, como inquietud subjetiva que no encuentra en ella su verdad.

Este paso de conciencia escéptica a conciencia desgarrada, es muy importante para el desarrollo de la autoconciencia, aunque toca el tema religioso, que no resulta fácil de tratar, ante el escepticismo del hombre moderno. Sin embargo, es el momento de no eludirlo por la relevancia que tiene para la formación de la personalidad del individuo dentro de la sociedad. Reflexionemos primero sobre la importancia de abordar el problema en la actualidad.

El proceso de convertirse en persona, no es un proceso sencillo, exige simultáneamente personalización, socialización y moralización; principios filosóficos que explican la creciente preocupación por dilucidar la naturaleza y génesis de la conciencia moral. Teóricos de la educación como W.J. Revers, 1951, aceptaron que el problema de la conciencia moral no se puede seguir eludiendo por más tiempo, "la conciencia y la educación de la conciencia, se ha convertido en un problema

antropológico de especial urgencia".⁷⁴ Según Revers, hay que tomar en cuenta que el problema de la conciencia moral, no es un simple proceso de maduración, porque no es el resultado de transformaciones iniciadas en la etapa embrional, por más que presuponga fundamentación biológica. La conciencia moral no es innata o constitucional; se adquiere en virtud del aprendizaje. El hombre cuando nace, no es moral; es amoral. A lo largo de la vida se moraliza. Aprende a responsabilizarse de sus actos. Y, además de este aprendizaje, la conciencia moral requiere de una explicación más amplia sobre su relación con el otro, de donde deriva su carácter social.

En consecuencia de esto, el proceso que da como resultado la persona moral, requiere necesariamente dos tipos de aprendizaje: de carácter social (entre iguales) y religioso (con su ser trascendente). Abordaremos la explicación de estos dos tipos de aprendizaje en esta investigación pero los temas serán tratados desde la filosofía hegeliana. Primero analizaremos el tema religioso, el cual nos permite dar paso al siguiente momento del desarrollo de la autoconciencia en Hegel. Ahora en una nueva figura, la "conciencia desgarrada"; analizaremos los problemas que enfrenta la autoconciencia al tratar de buscar la unidad de lo singular y lo universal en la religión⁷⁵. Y el segundo tema, el que se relaciona con lo social, lo revisaremos en el siguiente capítulo.

⁷⁴ P. Feroso, 1985, p. 180.

⁷⁵ Hegel plantea en su obra *fe y saber*, la incapacidad de la Ilustración para alcanzar un concepto de razón pleno... la razón que proclamaba la Ilustración creía haber desechado la religión, el ámbito de la superstición... pero el concepto clave en su forma de reflexión no era plenamente razón... toda vez que allí donde queda un resto de irracionalidad necesariamente se desemboca de nuevo en la fe, en la creencia... la Ilustración es una filosofía basada en la fe, en el sentido de fe y de la creencia, es decir, en la fe cristiana y en la creencia en las cosas sin ulterior justificación racional de las mismas... Para Hegel pensar la razón desde la reflexión, y como totalidad, pero sin caer en vacío, exige pensar la razón como contenido en sí misma, en la capacidad de negarse, de negar, de determinar. La razón que propone Hegel es capaz de recuperar la unidad y, el modo como la recupera sin huir al vacío de una razón del Yo=Yo, exige

Según vimos anteriormente, el escéptico relaciona todas las diferencias de la vida con la infinitud del yo, descubre, por tanto, la nulidad, pero al mismo tiempo él mismo se conoce como una conciencia contingente, es en sí la conciencia de la contradicción. La conciencia desgarrada en Hegel descubre esta contradicción, se ve a sí misma como una conciencia duplicada: por un lado se eleva por encima de la contingencia de la vida y capta la certeza de sí misma inmutable⁷⁶ y auténtica, por otro lado, se rebaja hasta el ser determinado y se ve a sí misma como una conciencia inmersa en el ser ahí; una conciencia mutable y sin esencia, "es para sí misma la conciencia de su propia contradicción" (Fenomenología, p. 127).

Aquí se identifican dos experiencias contrapuestas: la conciencia que descubre que la vida tal como se ofrece a ella no es la verdadera vida y no es más que una contingencia, y la conciencia de la contradicción, es decir, del yo escindido en él mismo. Por lo tanto, la conciencia desgarrada vive la contradicción, alma de la dialéctica en la filosofía de Hegel. En otras palabras, ser autoconciencia quiere decir poderse liberar de todas las situaciones determinadas que se presentan, alcanzar el yo como esencia con respecto al cual el transcurso de la vida no es más que manifestación. Pero el yo puro, el yo libre que pretende actualizar el sabio estoico, halla en realidad su verdad en la dialéctica del escéptico, en la inquietud y en la inestabilidad de una conciencia que jamás conoce el reposo y que continuamente supera las situaciones o las experiencias que se le ofrecen. A partir de aquí, el yo queda roto. Esta nueva figura es tal

pasar por la negatividad. Hegel presenta una razón que en su movimiento mismo despliega toda la riqueza de determinaciones que constituyen la realidad. Hegel, 2000-2001, pp. 26-27-28.

⁷⁶ Lo inmutable de la conciencia desgarrada expresa el desarrollo de la subjetividad que renuncia a sí misma, y en esta negación de sí misma reinstaura una objetividad que ya no es el en sí puro y simple, sino que ha pasado a ser el en sí para sí. La unidad se presenta a sí misma como una esencia más allá de la vida, es la universalidad.

que representa para sí la conciencia duplicada que ella tiene de sí misma: “de una parte, reconoce su libertad como elevación por encima de toda confusión y el carácter contingente del ser allí y, de otra parte, confiesa ser, a su vez, un retorno a lo no esencial y a un dar vueltas en torno a ello” (Fenomenología, p. 127)

Este desgarramiento es tal que una de las conciencias no puede ponerse sin la otra, como lo revela la oscilación inquieta de la conciencia escéptica. La reflexión nos separa de la vida, pero al mismo tiempo opone la esencia a lo inesencial, considera la vida como algo que no tiene esencia y opone a ella la esencia, lo infinito; a la inversa, este infinito separado que trasciende el ser ahí, sólo es en la singularidad de la autoconsciencia. Así pues, el infinito se halla vinculado a la contingencia de la vida, y justamente por ello la misma conciencia de lo inmutable resulta afectada por la conciencia de la vida.

Ahora bien, ¿Cómo superar la separación que, en el interior de la conciencia representan el amo y el esclavo?

De este modo, la duplicación que antes aparecía repartida entre dos singulares, el señor y el siervo, se resume ahora en uno solo, se hace de este modo presente la duplicación de la autoconsciencia en sí misma, que es esencial en el concepto del espíritu, pero aún no su unidad, y la conciencia desgarrada es la conciencia de sí como de la esencia duplicada y solamente contradictoria (Fenomenología, p. 127-128).

La figura de la conciencia desgarrada que presenta Hegel, es la subjetividad que aspira al descanso en la unidad, es la conciencia de sí como de la vida y de lo que supera a la vida, pero por fuerza ha de oscilar entre esos dos momentos, como la inquietud subjetiva que no encuentra en ella misma su verdad. La autoconsciencia (reflexión de la vida) nos

aparece como la elevación a la libertad; pero esta elevación es la inquietud, la imposibilidad de salir de una dualidad esencial al concepto del espíritu. Ello no obstante, el sentido de la dialéctica de la conciencia desgarrada es la propia superación de su desventura. De este modo, la autoconciencia rebasará su subjetividad, consentirá en alienarla y en ponerla como ser; pero entonces el ser mismo habrá pasado a ser autoconciencia y la autoconciencia será ser. De aquí la nueva unidad de la autoconciencia y de la conciencia de lo inmediato y lo mediado.

Para empezar, Hegel nos indica el sentido de todo este proceso. La conciencia desgarrada no es el espíritu viviente que ha alcanzado a la existencia. Lo que caracteriza al espíritu (el absoluto en el sistema hegeliano) es, en términos abstractos, la unidad de la unidad y de la no unidad, la alteridad. La autoconciencia no podría ponerse absolutamente en la unidad: el solipsismo metafísico que parece imponerse a toda conciencia que se eleve a la auténtica certeza de sí misma, no es una posición sostenible. En otras palabras, en el dominio de la vida una autoconciencia encuentra necesariamente a otra y dicho encuentro es el hecho más perturbador de la existencia: hay otro punto de vista sobre el universo distinto del mío y ese otro punto de vista tiene tanto valor como el mío. Más aún, yo sólo soy en tanto que otro me reconoce y yo mismo reconozco al otro.

De esta manera la autoconciencia se escinde de raíz; se opone a sí misma y es para sí otra autoconciencia. La unidad no puede absorber una de las conciencias en la otra, ya que se oponen recíprocamente, de manera que la conciencia desgarrada es el continuo tránsito de una autoconciencia a la otra. Esta conciencia desgarrada debe "tener siempre en una conciencia también la otra, por donde se ve expulsada de

un modo inmediato de cada una, cuando cree haber llegado al triunfo y a la quietud de la unidad" (Fenomenología, p. 128).

En tanto que tránsito, como acto de una autoconciencia que mira hacia otra, la autoconciencia en su dualidad es, al mismo tiempo, unidad. Esta mediación es el mismo espíritu existente que se realizará como historia del espíritu⁷⁷. Pero, como espíritu, la oposición no marcha sin la unidad, de la misma manera que la unidad tampoco marcha sin la oposición, mientras que, como conciencia desgarrada, lo dominante es todavía la oposición. "La unidad de ambas es también para ella la esencia; pero, para sí no es todavía esta esencia misma, no es todavía unidad de ambas" (Fenomenología, p. 128).

En resumen, veamos el término desarrollo en Hegel y su relación con las palabras experiencia y formación. El término desarrollo se refiere a la evolución concreta de la conciencia que progresivamente aprende a dudar de lo que anteriormente consideraba verdadero. "El camino que sigue la conciencia es la historia detallada de su formación" (Hyppolite, 1991, p.54).

⁷⁷ Hegel no renuncia a la filosofía ni a la ciencia, sino que desde esa escisión que es el estado de necesidad que caracteriza a la filosofía misma, se propone alcanzar de nuevo el principio de unidad, el uno y el todo, y es ahí donde ve ya que la reflexión debe ser superada mediante el propio ejercicio filosófico. Hegel, 2000-2001, p. 26.

Es aquí, en esta alternativa donde hay que situar la razón de Hegel: para superar la reflexión y la escisión (Hegel lo llama comportamiento razonador del entendimiento), hay que ser capaz de recuperar la unidad a través del pensamiento conceptual "en el pensamiento conceptual es el propio sí mismo del objeto, representado como su devenir, y en este sentido no es un sujeto quieto que soporte inmóvil los accidentes, sino el concepto que se mueve y que recobra en sí mismo sus determinaciones. En este movimiento desaparece aquel mismo sujeto en reposo; pasa a formar parte de las diferencias y del contenido y constituye más bien la determinabilidad, es decir, el contenido diferenciado como el movimiento del mismo en vez de permanecer frente a él" Hegel, 1987, p. 40.

A través de este desarrollo, la conciencia se purifica de sus prejuicios y de uno en particular: de la existencia de cosas fuera de nosotros, independientes del conocimiento. La conciencia no sólo pierde en el curso de su desarrollo aquello que tiene por verdad, sino también su propia visión de la vida. Esta experiencia no solo conduce al saber en el sentido restringido del término, sino a la concepción de la existencia. Hegel insiste sobre el carácter del error y muestra que el error superado es un momento de verdad. La negatividad en la filosofía de Hegel no es una forma que se opone a todo contenido, es inmanente al contenido y permite comprender su necesario desarrollo.

La conciencia no es una cosa, un ser ahí determinado, sino que siempre está más allá de sí misma, se supera así misma o se trasciende. La trascendencia entonces es lo que constituye la naturaleza de la conciencia. En consecuencia de ello, la conciencia es certeza subjetiva y como tal se opone a una verdad objetiva. Es la conciencia quien pone un momento del saber y un momento de la verdad, y quién distingue uno del otro. "Este momento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero, es propiamente lo que se llama experiencia" (Fenomenología, p. 58).

III.3.3. Elevación de la autoconciencia a la razón

El desarrollo de la conciencia desgarrada en la filosofía de Hegel, expresa el desarrollo de la subjetividad que renuncia a sí misma, y en esta negación de sí misma reinstaura una objetividad que ya no es el sí mismo puro y simple. Sino que ha pasado a su unidad. Es decir, la unidad se le presenta a sí misma como una esencia más allá de su vida. La autoconciencia singular renuncia a su subjetividad, y esta superación se manifiesta como

una figura nueva. Esta figura es la razón, conciencia del ser tanto como de sí misma, unidad de la conciencia y del objeto exterior a ella. En esta parte estudiaremos el concepto razón en Hegel, lo que hace posible esta unidad de la conciencia. Este progreso tiene lugar desde la conciencia judía hasta la conciencia cristiana. Fenomenología, capítulo IV.

La primera forma de oposición de la autoconciencia que nos presenta Hegel es la oposición de lo inmutable y lo mutable, de la esencia y lo inesencial y, para poner un ejemplo concreto, la oposición de Dios y el hombre tal como se da en el judaísmo y en otras tradiciones. La conciencia escéptica deviene conciencia desgarrada, descubre la nulidad de su vida particular. La conciencia de su ser ahí, de su presencia en el mundo es, al mismo tiempo, la conciencia de la nulidad de esta situación particular y mudable, pues la otra conciencia es para ella la conciencia de una certeza de sí inmutable y simple. De este modo, la reflexión es realmente opositora. La auténtica certeza de sí es puesta más allá de la vida como la esencia, y la vida mudable y múltiple como un más acá, como algo inesencial. La conciencia (por el hecho de ser la conciencia de esta contradicción) se sitúa junto a la conciencia mudable y se muestra a sí misma como lo inesencial.

El judaísmo, dice Hegel, pone la esencia más allá de la existencia, a Dios fuera del hombre: se toma conciencia de la dualidad de los términos, se pone a sí misma como lo inesencial. Yo no soy nada y mi esencia es trascendente. Ello no obstante, el que mi esencia no esté en mí, sino fuera de mí, implica necesariamente un esfuerzo por alcanzarme a mí mismo, por liberarme de lo inesencial. Así pues, la vida del hombre será ese esfuerzo indefinido por alcanzarse a sí mismo, esfuerzo vano ya que la conciencia inmutable está puesta desde el principio como trascendente.

“Estamos por tanto, ante una lucha contra un enemigo frente al cual el triunfar es más bien sucumbir y el alcanzar lo uno es mas bien perderlo en su contrario” (Fenomenología, p. 129). La ascesis de la conciencia desgarrada para liberarse es precisamente una conciencia mutable y múltiple. Aquí es la conciencia de la separación quien domina. Dicha conciencia es vivida esencialmente por el pueblo judío que exterioriza su propia esencia y la pone como un otro trascendente. “No es consciente de ser lo que debería ser en sí y para sí, es decir, la esencia activa, sino que la pone más allá de sí mismo; gracias a esta renuncia se posibilita una existencia más elevada (aquella en la cual restablece en sí mismo su propio objeto) que si hubiera permanecido inmóvil en el seno de la inmediatez de ser”⁷⁸ pues el espíritu es tanto mayor cuando más grande es la oposición a partir de la cual regresa a sí mismo. Pero Dios es concebido como el amo inaccesible, el hombre como el esclavo. La categoría histórica de amo y esclavo se transforma en una categoría religiosa. El hombre se humilla y se pone como lo inesencial; entonces trata de elevarse indefinidamente hacia una esencia que es trascendente. Aquí podemos constatar el peso de la religión en la vida social del hombre.

La segunda forma de oposición de la autoconciencia que se da entre la conciencia desgarrada y la figura de lo inmutable es la superación del judaísmo, aquí la conciencia de la separación del hombre y Dios, conduce a la encarnación que es la conciencia de la unidad. Sin embargo, la conciencia desgarrada cambia aquí de sentido. Hasta entonces era la conciencia de la vanidad de la vida que no tenía en ella su esencia, sino que debía buscarla más allá de sí misma en una meta trascendente, en “un más allá del ser”; en cambio, ahora la conciencia de

⁷⁸ J. Hyppolite, 1991, p. 179.

la vida y de la existencia singular va a profundizarse. El desgarramiento de la conciencia se va a identificar con la conciencia singular misma, con la subjetividad, que ya no será sin esencia, sino que su esencia escapará siempre a la conciencia que quiere apoderarse de ella. "Al mismo tiempo, esta esencia es el más allá inasequible, que huye cuando se le quiere captar o que, mejor dicho, ha huido ya" (Fenomenología, p. 132)

Esta forma de oposición, dice Hegel, la contiene el cristianismo en su propuesta, porque permite interpretar en el pensamiento el infinito valor de la existencia singular. La transición de "lo uno más allá del ser" a "lo uno unido al ser". La conciencia desgarrada no está fijada en uno de los polos de la contradicción; se descubre como el movimiento para superar esta dualidad. A partir de ahí emprende su ascenso hacia lo inmutable, "pero esta elevación es ella misma esta conciencia, es, por tanto, de modo inmediato la conciencia de lo contrario, a saber, la conciencia de sí misma como de lo singular. Y, cabalmente con ello, lo inmutable que entra en la conciencia es tocado al mismo tiempo por lo singular y solamente se presenta con esto; en vez de haberlo extinguido en la conciencia de lo inmutable, se limita a aparecer constantemente de nuevo en ella" (Fenomenología, p.129).

El destino de la conciencia en el cristianismo es superarse y saber que al superarse continúa estando en el interior de sí misma. El ascenso está en la misma conciencia. Por eso, lo inmutable nunca se alcanza más que en el seno de la existencia singular y la existencia singular sólo se encuentra en este ascenso hacia lo inmutable. Lo que de ahora en adelante se manifiesta es el surgimiento de la existencia singular en el seno de lo inmutable, y de lo inmutable en el seno de la existencia singular. "Quien me ve (dice Jesús) ha visto al Padre". Por consiguiente, lo inmutable no es

ya el término trascendente que la reflexión opone a la vida, es algo vinculado al ser, se presenta como una figura Gestalt dice Hyppolite. Y justamente la relación de la autoconciencia con lo inmutable configurado, encarnado, es lo que en adelante va a constituir la meta del análisis hegeliano.

Así pues, se produce la unidad para esta conciencia (la unidad de lo universal y de lo singular, de la conciencia inmutable y de la conciencia mudable) y esta unidad es la encarnación de Dios, la figura del Jesús histórico. Hay una unidad inmediata de la universalidad y de la singularidad, de la verdad eterna y de la existencia histórica. Jesús dijo "Yo soy la verdad y la vida". A partir de entonces la unidad buscada por la conciencia desgarrada se realiza para ella, pero todavía se trata de una unidad inmediata, de una unidad afectada por la contradicción. Por lo tanto, y en relación con Jesús, la conciencia cristiana se descubrirá como una conciencia desgarrada. Y aquí Hegel distingue tres relaciones posibles de la conciencia con su esencia.

En primer lugar, "la conciencia se opone como conciencia singular a lo inmutable" (Fenomenología, p. 129). El hombre no es nada, Dios es el Señor y el Juez, se trata de lo que Hegel denomina el reino del Padre. En segundo lugar, el propio Dios ha tomado la forma de la existencia singular, de manera que esta existencia singular es la figura de lo inmutable, que así se encuentra revestido con toda la modalidad de la existencia; se trata del reino del hijo. En tercer lugar, esta existencia pasa a ser el espíritu de la comunidad, ella misma tiene la fuerza de volverse a encontrar en él y se hace consciente para sí de la reconciliación de su existencia singular con lo universal; es el reino del espíritu. El primer reino corresponde a la primera forma de la conciencia desgarrada que hemos estudiado, la de la

separación absoluta de la conciencia en ella misma; el segundo corresponde a la reconciliación de lo inmutable con lo mudable, el Reino del Hijo; y el tercero, el Reino del Espíritu, es la reconciliación de la comunidad consigo misma en su existencia terrenal pues Dios (entendido como el otro absoluto) ha muerto y esta "dura verdad" es la vida de la comunidad.

Esta última parte del desarrollo de la conciencia desgarrada es la unificación de la realidad efectiva y de la autoconciencia, figura que Hegel llama razón. La autoconciencia quiere ser sí mismo, ponerse en su identidad como ella misma, pero esta identidad no está dada como una cosa; todo lo que es dado es negado por la autoconciencia. La certeza de sí mismo se prueba así como una conciencia mutable, una conciencia a la que siempre falta algo para ser realmente ella misma: de ahí la proyección fuera de sí de su propio rebasamiento en lo inmutable, en lo universal al que por hipótesis nada faltaría, que sería en sí y que al mismo tiempo sería para sí. Y es que lo que la conciencia capta como aquello hacia lo cual se adelanta, si fuera solamente en sí, conduciría a la anulación de la conciencia. Tal es el sentido de la expresión de Hegel "el destino trágico de la certeza de sí mismo que debe ser en sí y para sí". Siendo para sí (negatividad) descubre que no puede ser al mismo tiempo, como certeza de sí, en sí y para sí.

La conciencia pretende captar una verdad en sí pero vuelve a caer en la certeza de que es solamente para sí; la certeza pretende alcanzarse a sí misma, pero sólo se alcanza renunciando a sí misma, alienándose, convirtiéndose ella misma en una cosa. Este doble movimiento da como resultado la aparición del espíritu "uno es aquel según el cual la sustancia sale de su estado de sustancia y se convierte en autoconciencia, el otro,

en cambio, es aquel por el cual la autoconciencia se aliena a sí misma y se hace coseidad o sí mismo universal".⁷⁹ Así pues, todo el desarrollo de la conciencia desgarrada expresa el desarrollo de la subjetividad que renuncia a sí misma y en esta negación de sí misma reinstaura una objetividad que ya no es el en sí puro y simple, sino que ha pasado a ser el en sí para sí .

La unidad se presenta a sí misma como su esencia más allá de la vida, es lo inmutable; después dicha esencia se presenta a sí misma como encarnada, lo inmutable se ha convertido en una figura concreta, en una autoconciencia singular que es la conciencia desgarrada. La unidad de la autoconciencia singular y de su esencia inmutable se encuentra así realizada para ella pero, en tanto que es para ella, dicha unidad no es aún ella misma, no es aún el espíritu viviente. La autoconciencia singular no es puesta todavía como autoconciencia universal. Lo que ahora vamos a tomar en consideración son justamente los detalles de este desarrollo.

La autoconciencia singular habrá renunciado a su subjetividad unilateral; se pondrá como una singularidad superada, y esta superación manifestándose como una figura nueva, será la razón⁸⁰, conciencia del ser tanto como de sí misma y de sí misma tanto como del ser, unidad del concepto existente para sí, es decir, de la conciencia y del objeto que es exterior a ella. "la verdad en sí y para sí como razón es la identidad

⁷⁹ Hyppolite, 1991, p. 184.

⁸⁰ Hegel propone una razón que en su movimiento mismo despliega toda la riqueza del contenido de la realidad, es decir, toda la riqueza de determinaciones que constituyen la realidad. La identidad Yo=Yo es vacía porque en esa identidad deja escapar toda la riqueza de lo concreto, que es siempre determinado, y que es precisamente aquello que debe ser explicado. Hegel, 2000-2001, p. 26.

indivisible de la subjetividad del concepto y de su objetividad y universalidad”⁸¹.

El progreso que tiene lugar desde la conciencia judía hasta la conciencia cristiana hace posible dicha unidad. En la conciencia judía el en sí es siempre para la conciencia su más allá; en la conciencia cristiana ese más allá es captado como algo unido a la subjetividad, a una autoconciencia. Lo universal concreto, la unidad está puesta pero solamente de forma inmediata (tal es el sentido de la doctrina cristiana de la encarnación) y aún no se ha elevado al plano del espíritu, de tal suerte que la conciencia subjetiva se convierte a sí misma en dicho universal concreto. Por consiguiente, el itinerario de la conciencia desgarrada es el itinerario de la conciencia cristiana. La conciencia judía era la conciencia de la nulidad de la existencia humana y el esfuerzo vano por superar esa nulidad. Dios era lo trascendente, lo universal abstracto. Sin embargo, la propia conciencia desgarrada se nos aparecía como la unidad de los dos extremos de suerte que en lo sucesivo lo que deviene objeto, la esencia de la conciencia desgarrada, no es ya lo inmutable sin forma, sino la unidad de lo inmutable y de la singularidad.

La conciencia desgarrada es considerada entonces de la misma forma que lo era la autoconciencia: en sí y para sí. Como pura conciencia, su objeto es para ella unidad de lo inmutable y de lo singular, pero no se relaciona con su esencia de una manera pensante, sino que es el sentimiento de dicha unidad sin ser todavía su concepto. En tanto que sentimiento sin duda es dualidad superada; no es ni el pensamiento abstracto del estoico, ni la pura inquietud escéptica. Pero en tanto que no es el concepto, el pensamiento auténtico de ese sentimiento de sí, vuelve

⁸¹ Hyppolite, 1991, p. 185.

a caer incesantemente en su estado de división y separación consigo misma.

El sentimiento que esta consciencia tiene de lo divino, justamente porque no es más que sentimiento, es un sentimiento quebrado, roto; no se encuentra a sí mismo o no se posee como una verdad auténtica, una verdad que fuera inmanente a la autoconciencia y que fuera su propio saber. En Jesús, el alma cristiana conoce lo divino como singularidad pensada, pero todavía no lo conoce como singularidad universal. "Buscado como singular no es una singularidad universal y pensada, no es concepto, sino un singular como objeto o algo real; objeto de la certeza sensible inmediata y, precisamente por ello, solamente un objeto que ya ha desaparecido" (Fenomenología p. 133).

Lo que falta a la consciencia religiosa es el pensamiento de su sentimiento; no rebasa el estadio del contacto inmediato entre el puro pensamiento y la singularidad. Para ella Dios es Jesucristo, pero Jesucristo no es ella misma, puesto que no ha interiorizado la verdad que se le revela desde fuera. Ello no obstante, hay algo que no es para ella," no es para ella el que este su objeto, lo inmutable que tiene esencialmente para ella la figura de la singularidad, sea ella misma la singularidad de la conciencia" (Fenomenología, p.132). Así pues, la autoconciencia sigue siendo desgarrada porque su esencia (la unidad de lo inmutable y de lo singular) continúa siendo un más allá de ella misma, una verdad que la conciencia no encuentra en sí misma y con la cual no puede coincidir.

La conciencia desgarrada es el dolor de la conciencia humana que sabe que la verdad la trasciende siempre, que constantemente debe superarse para alcanzarla y que, sin embargo, dicha verdad no puede faltar en el

para sí de la conciencia, en la certeza subjetiva. Ello no obstante, ahora debemos tomar en consideración dicha conciencia en su acción sobre el mundo, sobre el más acá. Lo que la autoconciencia va a buscar con su operación en el mundo es una nueva realización de su unidad con lo inmutable; el sentido de su trabajo es justamente llegar a esta comunión. Hemos señalado ya que el ser mismo de la autoconciencia, su devenir para sí, es su operación. El mundo que es en sí para la conciencia, en el estricto sentido del término, es conservado para la autoconciencia, pero como un momento que desaparece.

El más acá que desaparece ya no es sólo más acá que desaparece, sino que, como la conciencia desgarrada es una realidad efectiva rota en dos fragmentos "que solamente de una parte es nula en sí, mientras que de otra parte es un mundo sagrado" (Fenomenología, p. 134). La existencia sensible se ha convertido en un símbolo y si se entrega a la conciencia es porque lo inmutable mismo se la regala al hombre. De esta manera, en su operación, la conciencia no llega al sentimiento de su dominio absoluto sobre el más acá; su deseo, su trabajo, su goce (su operación) sólo proceden de ella en apariencia. En este desgarramiento el hombre cree obrar pero afirma que es Dios quien le conduce: la conciencia obra, pero con ello pone en práctica poderes que no son específicamente suyos. Sus aptitudes, sus dotes, son un ser en sí, un ser que la conciencia utiliza pero que debe a Dios, a su gracia. En esta operación, la conciencia singular es también en sí: "Este lado pertenece al más allá inmutable y está formado por las capacidades y las fuerzas, un don ajeno que lo inmutable cede también a la conciencia para usarlo" (Fenomenología, p. 134).

En su desgarramiento la conciencia sólo tiene la impresión de estar obrando. Para ella misma y fuera de ella, es Dios quien obra, de la misma

manera que el amo era el verdadero sujeto de la acción del esclavo, pues lo que el esclavo hace es propiamente la operación del amo y únicamente a este último corresponde el ser para sí, la esencia. La conciencia desgarrada, tanto en su repliegue sobre sí misma como en su operación sobre el mundo, no hace más que experimentar la trascendencia de su propia esencia; su operación se refleja más allá de sí misma, su certeza de sí tiene como verdad un término trascendente, lo cual la condena a no tener ya en sí misma su propia certeza. La conciencia humana se pone como conciencia esclava, y su esencia, está más allá de ella, está en Dios, al que Hegel llama siempre lo inmutable o lo universal.

Por una parte lo inmutable, permite obrar a la conciencia desgarrada y por otro, ella misma reconoce su propia dependencia con respecto a lo inmutable, "se niega la satisfacción de la conciencia de su independencia y transfiere al más allá la esencia de la acción" (Fenomenología, p. 135). La conciencia operante se humilla en esta acción de gracias, en este reconocimiento hacia Dios. Hegel insiste particularmente sobre la humildad de la conciencia desgarrada, que por medio del reconocimiento hacia Dios, llega a la comunión con él. El hombre que se pone como autónomo, en tanto que activo, que trabaja el mundo y obtiene de él su goce, se reconoce a sí mismo, a pesar de ello como pasivo.

Esta conciencia humana se pone como pasiva, como dependiente, renuncia a su dominio. Pero justamente por una inversión dialéctica que ya se ha presentado varias veces, la humillación del hombre que todo lo atribuye a la gracia y no se concede nada a sí mismo es, en realidad, una elevación. De esta manera, es el propio hombre quien pone a Dios;

reconoce al amo, pero este reconocimiento emana de él. Allí donde se pone como lo más bajo es lo más alto. Por consiguiente, la autoconciencia no llega a despojarse de su libertad, al alienarla, realmente glorifica a Dios y niega la libertad del hombre, pero eso es justamente su mayor acción. "La conciencia se siente aquí como este singular y no se deja engañar por la apariencia de su renuncia, pues la verdad de ella reside en no haberse abandonado" (Fenomenología, p. 135).

La existencia singular (la subjetividad de la autoconciencia o el hombre) no puede ponerse para ella misma en su libertad absoluta sin renunciar a ella; pero su renuncia es también obra suya, en su operación (que es su mismo ser, pues el ser de la autoconciencia es acción) la conciencia se pone como ser para sí, pero al mismo tiempo descubre la vanidad de este ser para sí. Así pues, la verdad de la conciencia que es para sí es la conciencia humillada y elevada en su humillación, una conciencia que, como la del esclavo en la dialéctica anterior, alcanza una nueva forma de liberación. Es decir, si la verdad de la conciencia esclava era la conciencia estoica, la verdad de la conciencia desgarrada será la conciencia del asceta, del santo que se propone anular su propia singularidad para devenir así una autoconciencia más elevada.

De ahí el tercer estadio del desarrollo de la conciencia desgarrada: el estadio de la renuncia y de la alienación por medio de la cual la conciencia singular se hará verdaderamente cosa, alienará su ser para sí, pero por eso mismo ganará una verdad mucho más alta. Al ponerse a sí misma como una cosa, por el ascetismo, por la obediencia, por la alienación de su propia voluntad particular, la conciencia descubre, o descubrimos nosotros en ella, que la cosa es manifestación del sí mismo,

que el sí mismo es sí mismo universal y que lo universal es para sí. El tercer estadio describe al cristiano que aliena completamente su certeza de sí, su sí mismo y, con ello pone el sí mismo universal, la razón. Hegel resume brevemente los tres momentos. La conciencia desgarrada cristiana es primero aspiración, emoción que todavía no ha llegado a una verdadera expresión de sí misma. Este primer estado, que Hegel denomina concepto, en el sentido de la esencia a la que se ha llegado en esta conciencia, es un estado de ánimo, un encuentro inmediato entre el más allá y el más acá. En efecto, la aspiración del alma religiosa no se dirige ya hacia un más allá sin forma, sino que al haberse hecho hombre el propio Dios, busca a Dios en un contacto inmediato.

Por el contrario, el segundo momento expresa el devenir para sí de la conciencia religiosa. El deseo, el trabajo, el goce y la acción de gracias son la ocasión para una comunión del alma con su esencia, pero esta comunión todavía se halla afectada por una contradicción. La conciencia se ha probado como real y operante o como conciencia cuya verdad es ser en sí y para sí misma. El segundo momento es la realización del primero, pero en el primero la conciencia no es más que un sentimiento, no se piensa a sí misma como un universal concreto y, justamente por ello, esta realización es la realización de una conciencia sin esencia.

En realidad, su humillación representa un retorno al interior de sí misma, una separación de lo universal. El tercer momento será pues, la conciencia que el alma tiene de su nulidad frente a lo universal. El asceta cristiano corresponde al sabio estoico pero su santidad es diferente a la sabiduría de este último. Ha tomado conciencia de la vanidad de su sí mismo; su operación efectiva deviene una operación nula, su goce se convierte en

el sentimiento de su desventura. Hegel describe la concepción del mundo de este asceta que dedica toda su atención a su naturaleza particular para combatirla y muestra la contradicción que está implicada en esta lucha contra sí mismo. "Este enemigo se produce en su derrota, la conciencia al fijarlo, en vez de ser liberada de él, permanece siempre en relación con él y se siente siempre maculada" (Fenomenología, p.136). Esta perpetua conciencia de culpabilidad, del mal en sí mismo, es aquí característica: en vez de dar lugar a la personalidad orgullosa del sabio estoico produce una personalidad "tan desventurada como pobre" (Fenomenología, p. 136).

En conclusión, la autonegación que se realiza por mediación de la idea de lo inmutable y la relación negativa obtiene una significación positiva. De este modo se realizará en sí una nueva unidad que es la meta de la conciencia desgarrada. La conciencia debe desarrollarse hasta la completa negación de sí misma para que, en esta negación, encuentre su universalidad. "Para la conciencia desgarrada, el ser en sí es el más allá de ella misma. La negación de la singularidad por ella misma conduce al sí mismo universal que todavía no se sabe a sí mismo como tal. Es preciso que el sí mismo, el ser para sí, se aliene y de ese modo se convierta en unidad de los sí mismos, en el sí mismo universal que vuelve a encontrarse consigo en el ser. Este ser para sí del en sí será el espíritu. En la filosofía de Hegel, la conciencia singular, primero se rechaza a sí misma como voluntad singular, abandona la libertad de su elección y de su decisión. Luego, por medio de la reconciliación, supera la culpabilidad de la acción; y finalmente, renuncia a su propia independencia con el objeto de superar su situación vital (abstracta como singular) y elevar la autoconciencia a la altura del pensamiento Espiritual Universal.

Para concluir este capítulo podemos decir que la filosofía general de la vida en Hegel, es el resultado de un doble movimiento: el que va desde la unidad de la vida a la multiplicidad de las formas vivientes o de las diferencias y el que parte de las formas distintas para volver a encontrar, en y por ellas, esa misma unidad. En estos dos movimientos se confunde el proceso vital, de suerte que la escisión de lo uno es un proceso de unificación en el mismo sentido en que esta unificación es un proceso de escisión. La vida es así un devenir, es un devenir circular que se refleja en sí mismo y su reflexión verdadera es un devenir para sí o “la emergencia de la autoconciencia” (término utilizado por Hegel para resaltar la necesidad de la autoconciencia para unir la multiplicidad de las formas vivientes o de las diferencias), cuyo desarrollo reproduce bajo una forma nueva el desarrollo de la vida.

En esta nueva forma, la experiencia que vive la autoconciencia como verdad de la vida, concilia el monismo y el pluralismo, constituye la síntesis del reposo y del movimiento. En la filosofía de Hegel, “La esencia es la infinitud como el ser superado de todas las diferencias, el puro movimiento de rotación alrededor de su eje, la quietud de sí misma como infinitud absolutamente inquieta” (Fenomenología, p. 109). La autoconciencia experimenta que toda alteridad es en el médium de la vida una alteridad provisional, la apariencia de un otro que se reduce inmediatamente a la unidad del sí mismo. Aquí la vida es precisamente ese movimiento que reduce lo otro a sí mismo y vuelve a encontrarse en lo otro. Por eso Hegel dice de la vida que es la independencia (*Selbständigkeit*) en la cual se disuelven las diferencias del movimiento. Y añade, “Es la esencia simple del tiempo que en esta igualdad consigo misma tiene la figura compacta del espacio” (Fenomenología, p.109).

En esta experiencia de la vida, el hombre será autoconciente de la subsistencia de los seres distintos. Aprenderá que el mundo finito, como viviente particular, se pone fuera de la sustancia universal, es decir, que se pone como si él mismo fuese infinito y excluye el todo de la vida. Pero como la sustancia infinita es lo que aparece en el modo finito, resulta indispensable que dicha afirmación absoluta se transparente en él. Así pues, se manifestará la (sustancia universal) en el hecho de que esta individualidad distinta va a negarse a sí misma, será negación de su separación, con lo cual volverá a dar origen a la unidad de la vida.

Así pues, el hombre experimentará que el mundo finito "aparece en contra de la sustancia universal, niega esta fluidez y continuidad con esta sustancia, y se afirma como algo que no ha sido disuelto en este universal, sino que mas bien se mantiene al disociarse de esta su naturaleza inorgánica y devorándola" (Fenomenología, p. 110). También experimentará que en el mundo finito la vida se convierte en el movimiento de esas figuras, pasa a ser la vida como proceso, y que, en este movimiento, el viviente separado es él mismo una naturaleza inorgánica. En el mundo finito, el ser separado *se consume a sí mismo, suprime su propia realidad orgánica, se cosifica en sí mismo*. Un ejemplo de ello es la muerte, que parece venir de fuera como el resultado de una negación, como si fuera el universo que suprimiera la individualidad viviente, pero la muerte procede en realidad del propio viviente. En tanto que proceso de la vida, es preciso que muera para devenir. Su emerger frente al todo es su propia negación y su retorno a la unidad.

En consecuencia el hombre comprobará que la vida no se alcanza a sí misma en ese devenir, sino que lo que constituye la vida es el circuito en su totalidad; la vida no es la continuidad inmediata y la solidez compacta de

su esencia, ni la figura subsistente y el discreto ser para sí, ni su puro proceso, ni tampoco la simple reunión de esos momentos, sino que es el todo que se desarrolla, disuelve su desarrollo y se mantiene simplemente en este movimiento (Fenomenología, cfr. p. 111). Constatará que la vida apunta nuevamente a algo distinto de lo que ella es, apunta a la consciencia, para la cual la vida es como unidad o como género. El género, que es género para sí mismo, que no es solamente lo que se expresa en el devenir vital, sino que deviene para sí mismo, es el yo tal como aparece inmediatamente en la identidad de la autoconsciencia. La autoconsciencia será, por tanto, la verdad de la vida y con ella empezará otra vida, la vida del espíritu.

Así pues, al elevar su autoconsciencia a la universalidad, es decir, al pensar en la esencia espiritual (en la obra humana, en la eticidad), el hombre confirmará que el espíritu no sigue su desarrollo de la misma manera que un acontecimiento sigue a otro: el espíritu está allí, está dado como el fundamento de toda experiencia. Lo que debe ser descubierto por la conciencia singular es sólo que dicho espíritu es la verdad de su razón subjetiva. El individuo que pretende realizarse en el mundo como ser para sí, explica Hegel, tendrá que ganar o reconquistar su sustancia, el espíritu, los individuos singulares, que existen en el seno del espíritu del pueblo, del que emergen para sí, pero que al mismo tiempo quedan inmersos en este espíritu que les constituye y que al mismo tiempo es obra suya. Para los individuos singulares, el espíritu universal es el medio de su subsistencia y el producto de su actividad. En el mundo espiritual, se da una acción recíproca entre el todo y las partes, entre lo universal y lo singular, ello es lo que constituye la vida misma del espíritu. No obstante, esta vida espiritual es saber de sí, el individuo tendrá que reflexionar en ella, reflejarse en ella, pues en su forma inmediata es espíritu universal en el elemento del ser.

Experimentará el ser individual que lo interesante de esta vida es este movimiento del saber, esta reflexión fuera de la inmediatez. Conocerá que la vida ética de un pueblo, la sustancia del espíritu, sólo es por medio del saber de sí y; que por ello esta armonía ética puede ser considerada a la vez como punto de partida del desarrollo y como su término.

En la vida ética el ser individual experimentará la superación de sus primeros impulsos naturales, desde su conciencia singular se elevará hasta la autoconciencia en su relación a otros sí mismos, hasta la sustancia espiritual, “estos momentos tienen la forma de un querer inmediato o de un impulso natural, el cual alcanza su propia satisfacción, que es a su vez el contenido de un nuevo impulso” (Fenomenología, p. 212). Progresivamente el individuo se verá llevado hasta la sustancia ética que emerge como la verdad de este desarrollo, del yo práctico.

Sin embargo, al comienzo de esta experiencia, la sustancia ética es abandonada, el individuo corta el vínculo que le une al todo, pretende bastarse a sí mismo dándose su propio fin. Cada momento de la sustancia estará puesto entonces como debe serlo, como la esencia absoluta. “La sustancia ética ha descendido a un predicado carente de sí y cuyos sujetos vivos son los individuos que tienen que cumplir su universalidad por sí mismos y velar ellos mismos por su destino” (Fenomenología, p. 212). Un ejemplo de esto sería el individualismo moderno que se manifiesta en el pensamiento ilustrado⁸².

⁸² Hegel juzga la modernidad, la filosofía de la escisión de la Ilustración... Para Hegel la Ilustración es una filosofía basada en la fe, en el sentido de fe y de creencia, es decir, en la fe cristiana y en la creencia en las cosas sin ulterior justificación racional de las mismas... Para él, las filosofías de la Ilustración no dejan de caer en la fe en la medida en que dejan un espacio para la irracionalidad. Hegel, 2000-2001, p. 29.

En este caso la experiencia que realiza el individuo conduce a una reconquista reflexiva de la sustancia ética. El individuo pierde sus ilusiones. Lo que consideraba como su destino se le revela como algo sin valor, lo que conquista no es la sustancia inmediata, sino el pensamiento de dicha sustancia. " Siguiendo uno de los caminos, el objetivo que los impulsos alcanzan es la sustancia ética inmediata, pero siguiendo el otro, el objetivo es la conciencia de dicha sustancia y una conciencia que sabe de su propia esencia; y en este sentido, sería este movimiento el devenir de la moralidad" (cfr., Fenomenología, p. 212-213).

Las dos experiencias del individuo coinciden en lo esencial. En una, el individuo está puesto en su aislamiento y al superar sus impulsos alcanza la sustancia; en la otra, el propio individuo se separa voluntariamente de la vida sustancial e inmediata y se eleva hasta el pensamiento de la sustancia, hasta la moralidad. Pues la segunda vía, dice Hegel, es la más representativa al espíritu de la época.

Sin embargo, hay que considerar el individualismo en sus formas varias (deseo de goce inmediato, protesta del corazón contra el orden establecido y virtud en revuelta contra el curso del mundo), porque al ocuparnos de esas experiencias nos elevamos hasta el concepto de la individualidad que rebasa la oposición de su fin y de la realidad opuesta a él y; que además, en el momento de su acción es en sí y para sí. Así pues, estas experiencias nos demuestran que la razón individual, es en sí misma en la observación, pero es para sí en su actividad negativa. Sin embargo, será en sí y para sí en la individualidad que desea expresarse en el ser ético. Es decir, en la última figura (la de la virtud) el objetivo del ser para sí deviene el en sí, es idéntico a la realidad efectiva. A partir de ese

momento la individualidad está puesta en su operación como en sí y para sí.

Veamos la experiencia por la que pasa el individuo que tiene la certeza que la conciencia tiene en el sentido de ser toda realidad. Esta certeza no es un idealismo, una afirmación filosófica que sigue siendo gratuita y formal en la medida que no da lo que promete; y tampoco se limita a una certeza. El individuo que adquiere para sí mismo la verdad poniendo manos a la obra para conseguir un saber acerca del mundo, no se queda en el puro yo, en la abstracción. En términos hegelianos “la Razón sospecha que ella es una esencia más profunda de lo que el puro yo es, y debe exigir que la diferencia, el ser multiforme, devenga para el yo lo que es suyo”. De lo que aquí se trata es de un saber que tiene su origen en la experiencia pero que, en realidad, lo supera por la manera como establece y busca su verdad.

Este individuo que propone Hegel, en la realización de la vida ética, no está interesado por lo sensible como tal, sino por el concepto en lo sensible. No permanece pasivo ante una realidad, interroga a la experiencia, plantea problemas a la Naturaleza y así llega a descubrir en dicha experiencia un concepto que no es sino la presencia de su razón misma en el seno de este contenido. La razón del individuo se descubrirá a sí misma en ese mundo que se ofrece a él. El saber acerca de esta experiencia es un saber sobre sí mismo, en otras palabras, su razón deberá regresar de la observación de la Naturaleza a sí mismo y observar el yo, en vez de observar el mundo, incluso observar su individualidad humana en sus relaciones con el mundo.

El individuo descubrirá con ello que la Naturaleza no es el concepto y que su razón no puede satisfacerse a sí misma realmente en la observación de dicha Naturaleza. Más aún, su razón no podrá captar el propio yo observándolo, pues la observación fija el concepto en el ser y el concepto no es ser sino devenir, posición de sí por sí mismo. En consecuencia a esta experiencia, la razón teórica del individuo dará paso a una razón práctica en la cual el yo se pondrá en vez de encontrarse, el yo se hará en lugar de ser observado. Esta razón práctica lo llevará a una nueva síntesis, a una razón teórica y práctica a la vez, objetiva y subjetiva que, consciente de ella misma y convertida en su propio mundo, finalmente será el espíritu.

Frente a las pretensiones de cientificidad del saber que surge de distintos enfoques paradigmáticos, los cuales proyectan el desarrollo de la mente humana como un procesador (por una supuesta compatibilidad entre el pensamiento y los ordenadores) y, que sugieren que la estructura de la mente es de carácter funcional, proposición que pertenece, según los estudios sobre la modernidad de Max Weber, al carácter convencional de la racionalidad científica: un mundo de racionalidad instrumental o mundo de la subjetividad al cual le subyacen pretensiones de validez que se apoyan en conceptos formales de mundo, como la verdad proposicional, la rectitud normativa y la veracidad expresiva, conceptos difusos de la validez, la propuesta *de cultura o formación* hegeliana aquí expuesta nos hace ver, el necesario progreso que hay que seguir para transitar de una conciencia viviente a una autoconciencia pensante, es decir, nos muestra la superación del mundo de la subjetividad al mundo universal.

Esto es, la experiencia de la conciencia desgarrada según Hegel que analizamos aquí no sólo nos conduce al saber en sentido restringido del

término, sino a la concepción de la existencia. Es decir, esta experiencia nos permite ver la unificación de la realidad efectiva y la autoconciencia: el proceso de la subjetividad que renuncia a sí misma y en esta negación de sí misma reinstaura una objetividad que ya no es el en sí puro y simple sino que ha pasado a ser el en sí para sí. En otras palabras, la unidad de la objetividad se presenta a sí misma como más allá de la vida, es lo inmutable o lo universal. La autoconciencia singular habrá renunciado a su subjetividad unilateral, se pondrá como una singularidad superada y, esta superación manifestándose será la razón.

Esta experiencia de la conciencia en la universalidad aquí estudiada se presenta como el dolor de la conciencia humana que sabe que la verdad la trasciende siempre, que constantemente debe superarse para alcanzarla. Lo que la autoconciencia va a buscar con este movimiento en el mundo es una nueva realización de su unidad con lo universal. Por lo tanto, la verdad de esta conciencia será la conciencia que anula su propia singularidad para devenir así una autoconciencia más elevada. Es decir, por medio de la alienación de su propia voluntad particular la conciencia descubrirá su nulidad frente a lo universal. La conciencia tendrá que desplegarse hasta la completa negación de sí misma para encontrar la universalidad. Pues, la negación de la singularidad por ella misma la conducirá al sí mismo universal, al pensamiento espiritual universal.

Así pues, al elevar la autoconciencia a la universalidad, es decir, al pensar en la obra humana en la eticidad, el hombre confirmará que el espíritu no sigue su desarrollo de la misma manera que un acontecimiento sigue a otro, el espíritu está allí, está dado como fundamento de toda experiencia. En el mundo espiritual, que estudiaremos en el siguiente capítulo, se da una

acción recíproca entre el todo y las partes, entre lo universal y lo singular, esto es lo que constituye la vida misma del espíritu. Por lo tanto, la experiencia por la que pasa el individuo que tiene el sentido de ser toda realidad tendrá que elevarse hasta el pensamiento de la sustancia, hasta la eticidad.

CAPITULO IV

Formación de la Autoconciencia a Nivel Social

En el capítulo tercero vimos que el hombre toma conciencia de la vida universal cuando reflexiona y concilia el monismo y el pluralismo, es decir, supera todas las diferencias de la vida. En este último capítulo, veremos cómo se desarrolla la autoconciencia a través de la razón; con ello el hombre descubrirá un saber acerca del mundo y su relación con el mundo. Este capítulo está dividido en tres partes: la primera denominada desarrollo de la conciencia y del saber. En esta parte estudiaremos el concepto de fin en la filosofía hegeliana, el cual expresa un momento esencial en el desarrollo de la conciencia y del saber.

En la segunda, analizaremos otro tema trascendental para Hegel, el de la individualidad o la (autoconciencia contemplativa). Y finalmente en la tercera parte, llamada superación de la subjetividad, estudiaremos el proceso que sigue la razón subjetiva que se reconoce como espíritu. En cuanto al primero, será una breve explicación de cómo la conciencia se eleva de un saber empírico de los objetos a la conciencia de la verdad de ellos, esto con el fin de observar la diferencia entre los dos saberes y; en el segundo punto, relevante para esta investigación, analizaremos los momentos que enfrenta el hombre que vive en sociedad y desea formarse o transformar la conciencia en conciencia virtuosa, en otras palabras que desea la superación de la conciencia individual y descubre el espíritu universal.

IV.1. Desarrollo de la conciencia y del saber

En este momento analizaremos la importancia que tiene el lenguaje para el conocimiento de los objetos y para la observación de la vida. Este estudio es de considerable importancia en la filosofía de Hegel. El análisis

del lenguaje muestra como resultado que este modo de saber es muy superficial y limitado para el conocimiento de los objetos y para la vida. Es decir, para que la conciencia progrese es necesario elevarse por encima de los términos de la descripción, de la contingencia que encuentra el entendimiento en la Naturaleza (definida como el conjunto de fenómenos regidos por leyes). Este concepto no es la ley sino la finalidad, el concepto de fin. A través de la reflexión sobre la finalidad de la naturaleza y particularmente de su filosofía de lo orgánico, Hegel nos presenta otra visión de la vida. En vez de comprender la Naturaleza con la ayuda de la diferencias de magnitud, Hegel propone analizar estas diferencias en su desarrollo conceptual.

Lo que Hegel manifiesta como un progreso en la conciencia o como conciencia del objeto, lo tenemos que reflexionar en dos términos: lo orgánico y lo inorgánico. En cuanto a lo inorgánico, dice Hegel, tiene como esencia una determinación particular y a ello se debe el que solamente en su conexión con otros devenga concepto, en la conexión lo inorgánico no se conserva a sí mismo, por consiguiente, solamente es para otro, no se refleja en sí mismo en el proceso de su relación con otra cosa.

Por el contrario, eso es justamente lo que caracteriza a lo orgánico; se conserva a sí mismo. El ser vivo es un sistema relativamente cerrado, no porque no tenga incesantes intercambios con el medio externo, sino porque se mantiene en su relación misma. En lo orgánico, dice Hegel, el concepto deviene para sí, existe como concepto. "En la esencia orgánica... todas las determinabilidades mediante las cuales se halla abierta para otro están vinculadas bajo la unidad orgánica simple; no aparece como esencial ninguna de ellas que se refiere libremente a otra, y lo orgánico se mantiene, por tanto, en su misma relación" (Fenomenología,

pp. 156-157). Así pues es la necesidad realizada y no sólo la necesidad de una relación para la conciencia.

El instinto de la razón (en presencia de este nuevo objeto que contiene el anterior desarrollo de la conciencia) todavía trata de descubrir leyes, pero esa búsqueda aparecerá como algo vano. Por ejemplo: el primer tipo posible de leyes es el que enuncia las relaciones del ser orgánico con su medio, con los elementos inertes de la Naturaleza inorgánica, aire, agua, clima, zonas. Estos elementos son determinaciones particulares, no se reflejan en sí mismos, es decir, se presentan como algo que es para los demás, mientras que el ser orgánico se refleja perfectamente en sí y, por tanto, niega las determinaciones por medio de las cuales entra en relación con esos elementos externos. Ello no obstante esa relación existe en la naturaleza. "La ley se presenta aquí como la relación de un elemento con la formación de lo orgánico que de una parte tiene frente a sí al ser elemental, mientras de otra parte lo presenta en su reflexión orgánica" (Fenomenología, p. 157). Actualmente para expresar esta relación decimos "adaptarnos". Es decir, la individualidad viviente se adapta a su medio, refleja esta exterioridad en su interioridad; pero esta adaptación es ambigua por más de un motivo. Entre el aire y las alas del pájaro, el agua y la forma del pez, no hay tránsito verdaderamente necesario. Por una parte, la variedad de las formas orgánicas da lugar a numerosas excepciones a estas reglas, leyes, o como se las quiera llamar y; por otra parte, la adaptación es una respuesta del ser viviente a su medio y no una recepción pasiva, análoga a la modificación que el agua o cualquier fluido sufre según los contornos del vaso que le limita.

Por lo tanto, la manifestación del progreso de la conciencia en cuanto al conocimiento del objeto está en la observación de la necesidad, dice

Hegel, "La necesidad, precisamente por no poder ser concebida necesidad interior de la esencia, deja de tener también existencia sensible y no puede ya ser observada en la realidad y sale fuera de ésta. Y así, no encontrándose en la esencia real (*realen*) misma, es lo que puede llamarse una relación teleológica, una relación exterior a aquello a lo que se refiere y que es más bien lo contrario de una ley. Es el pensamiento totalmente liberado de la naturaleza necesaria, que la abandona y se mueve para sí por encima de ella" (Fenomenología, p. 158).

En otras palabras para que la conciencia (conocimiento del objeto) progrese, es necesario hacer desaparecer la contingencia (la indeterminación) que encuentra el entendimiento en la Naturaleza, hay que elevarse por encima de los términos relacionados entre sí (del aire y del pájaro). El concepto se presenta entonces como algo que trasciende la Naturaleza (definida como el conjunto de fenómenos regidos por leyes). Este concepto no es ya ley, sino la finalidad, el concepto del fin. Tal es ahora el nuevo objeto de la razón observante, un objeto que, al parecer, ella no puede encontrar en la Naturaleza puesto que lo sitúa más allá, ni en sí misma por cuanto es su objeto. Por lo tanto, el esfuerzo reflexivo que haremos (el cual la conciencia debe tener presente) consistirá en mostrar que dicho concepto (necesidad) es inmanente a la naturaleza orgánica y que el objetivo, el fin, no está fuera de la naturaleza ni fuera del entendimiento humano.

Lo que mostraremos a través del concepto de fin es la existencia de la razón en la naturaleza orgánica, pero también su existencia imperfecta. La Naturaleza no es solamente el mundo (diversidad de sensaciones informadas por un entendimiento ajeno), sino que se eleva por encima de la finitud, es como una actividad que es fin para sí. La siguiente cita habla

sobre la importancia de una finalidad immanente, de un autodevenir o de un proceso espiral, característica de todo el pensamiento hegeliano. Él insiste de la siguiente forma: “El mismo Aristóteles determina la naturaleza como el obrar con arreglo a un fin, el fin es lo inmediato, lo quieto, lo inmóvil, que es por sí mismo motor y, por tanto, sujeto. Su fuerza motriz, vista en abstracto, es el ser para sí o la pura negatividad, el resultado es lo mismo que el comienzo simplemente porque el comienzo es fin; o, en otras palabras, lo real es lo mismo que su concepto simplemente porque lo inmediato, en cuanto fin, lleva en sí el sí mismo o la realidad pura” (*Fenomenología, p.17*)

Así pues, la naturaleza es considerada, en la filosofía de Hegel, como ser para otro, pero en forma de finalidad (telos), ella misma es su fin (puesto que se conserva a sí misma en su relación con otro). En otros términos, la finalidad de la naturaleza, es la exposición de la idea en el elemento de la exterioridad. Esto quiere decir que la naturaleza debe de ser contemplada por el pensamiento y recibir las determinaciones del concepto. “En la naturaleza no hay otra cosa a conocer que la idea misma” (Enciclopedia, 2005 p. 306). En consecuencia de ello la naturaleza es lo verdadero, porque es la unidad absoluta del concepto y de la objetividad. Así pues, el contenido ideal de la naturaleza es el concepto en sus determinaciones.

Para Hegel, la idea es la verdad de la naturaleza, ya que en esta verdad, la objetividad se corresponde con el concepto. Esto es, las cosas exteriores no se corresponden con las representaciones que yo tengo de ellas. Esta verdad sobre la naturaleza, no se trata de mis representaciones, ni de cosas exteriores. Aquí todo lo efectivamente verdadero (real) es idea y tiene su verdad únicamente por la idea. Si tomamos conciencia de esta verdad, la naturaleza es ella misma superación porque la metamorfosis

incumbe solamente a la idea (concepto) en cuanto tal, es decir, en la filosofía de Hegel el cambio es lo que se denomina desarrollo de la idea. Para Hegel, "Es una representación torpe, propia de la vieja filosofía de la naturaleza y también de la moderna, contemplar el proceso de formación y el paso desde una forma y esfera de la naturaleza a otra superior, como una producción externa y efectivamente real, que sin embargo, para hacerla más clara, se retrotrae a la oscuridad del pretérito" (Enciclopedia, p. 308).

Si tomamos conciencia de que la razón que se observa y se busca a sí misma, se encuentra parcialmente en la naturaleza, pero sólo parcialmente, nos podemos dar cuenta de que lo que la razón observa en la naturaleza no es más que un momento de sí misma, y que la naturaleza conduce constantemente al espíritu, como la vida (cf. en el capítulo sobre el entendimiento) nos lleva a la autoconciencia. En otras palabras, estamos ante el mismo tema pero al nivel de un saber de la naturaleza, un tema que había sido indicado a nivel de la vida y de la toma de conciencia de la vida, ahora se devela como la verdad del espíritu. A partir de este momento, la filosofía de la naturaleza desempeñará un papel esencial en el sistema hegeliano (el espíritu no puede prescindir de la naturaleza), en ella se encontrará su límite. Y, en cuanto al espíritu se realizará en la historia humana.

Así pues, para Hegel, la naturaleza orgánica manifiesta una finalidad inmanente, es fin en sí, sabiduría inconsciente, pero al mismo tiempo, en el concepto de fin, vuelve a otra esencia, al espíritu que es sabiduría autoconsciente. En una cita, Hyppolite hace referencia a lo que decía Novalis respecto a la naturaleza y dice que "la naturaleza es una mágica

petrificación de Dios que se encuentra liberada en el conocimiento".⁸³ Yo entiendo que la reflexión de Novalis va en el sentido de que en la Naturaleza esta petrificado Dios y podemos liberar ese conocimiento con la razón.

Las referencias anteriores, contienen lo esencial del pensamiento de Hegel sobre la actividad teleológica que es el concepto mismo, la autoproducción por sí mismo, el proceso espiral en el cual el resultado no emerge solamente como un resultado, sino que lleva de nuevo a un primer término que en el resultado deviene justamente lo que es. La necesidad antes descrita, deja de ser aquí un vínculo externo, es la inmanencia del sí mismo en su desarrollo, la ipseidad. En el *prologo a la Fenomenología*, Hegel pone de manifiesto este proceso, el cual es el movimiento que muestra el desarrollo de una verdad ya poseída en sí pero que deviene para sí negando su forma inmediata, es la constitución del sí mismo, del concepto que constituye el núcleo de la filosofía de Hegel.

Así pues, podemos decir que en todos los casos, la vida y los vivientes que son expresión de la vida, realizan en la Naturaleza la forma inmediata del concepto. Podemos ver entonces cómo el instinto de la razón se encuentra de nuevo a sí mismo en esta vida. Este instinto se encuentra aquí a sí mismo, pero no se reconoce en lo que encuentra. El concepto de fin al que se eleva la razón observante está presente como una realidad efectiva, lo orgánico en la Naturaleza (y al mismo tiempo, dicha realidad efectiva es el concepto del que nosotros tenemos conciencia), pero la razón observante no se alcanza a ella misma porque inmediatamente no ve más que una relación externa.

⁸³ Hyppolite, 1991, pp. 219-220.

En este concepto de fin, el individuo vivo y su medio, o los órganos en su mutua relación, son inmediatamente independientes, pero su operación tiene un sentido distinto del que tenía para la percepción sensible. Se trata, efectivamente de la astucia de la razón de la cual hablará Hegel en el caso de la historia. La necesidad está escondida en lo que sucede y sólo se muestra al final. En el movimiento de su operación lo orgánico se alcanza a sí mismo. Entre lo que es y lo que busca no hay más que la apariencia de una diferencia y así es concepto en él mismo.

En el concepto de fin aquí estudiado, la observación va desde las cosas inorgánicas, que se han mostrado como momentos de un proceso, como términos de una ley, hasta el ser orgánico, en el cual la Naturaleza se refleja en sí misma. Esta reflexión en sí misma de la Naturaleza es la existencia del concepto, que anteriormente era el vínculo de los momentos de la ley. Por eso capta en el ser vivo la verdadera necesidad, y dicha necesidad se le ofrece como un nuevo objeto: el concepto de fin o la finalidad.

Con el concepto de fin Hegel nos ofrece una nueva actitud de la razón observante. Uno de los términos se presentará a la observación como lo interno y el otro como lo externo. Esto es, si tomamos conciencia de que los dos términos que integran el concepto "fin", son considerados como dos realidades concretas observables. Lo interno no será para nosotros un sustrato suprasensible de la Naturaleza, sino que se hará observable para la razón. "Lo interno como tal debe tener un ser externo y una figura, ni mas ni menos que lo externo como tal, pues es un objeto o, dicho de otro modo, ello mismo se pone como lo que es y se halla presente para la observación" (Fenomenología, p. 162). Lo interno será entonces el concepto de la vida orgánica dado a la razón observante y; lo externo

será esa misma vida en el elemento del ser, como conjunto de las formas vivas y como sistemas anatómicos. Lo interno como concepto orgánico se presentará de forma universal en tres momentos: la sensibilidad, la irritabilidad y la reproducción. Estos tres momentos del concepto del ser orgánico, serán su finalidad y resultarán de esta autofinalidad. Es decir, lo viviente es reflexivo en sí, disuelve el ser inorgánico en su fluidez universal. Tal es el momento que la sensibilidad anuncia y la función teórica de la razón.

Pero el viviente no sólo se refleja en sí mismo (sería pasivo), sino que al mismo tiempo se dirige contra lo otro. Justamente esta capacidad de acción o de reacción es lo que sería la irritabilidad. Así pues, estas dos propiedades son momentos del concepto, una se deberá a la otra, una estará en la otra; pero su oposición conceptual será cualitativa. El ser orgánico completo se reflejará en su acción sobre otro y operará en su propia reflexión. Por consiguiente, la unidad dialéctica de esos dos momentos será la reproducción: "La reproducción es la acción de este organismo total reflejado en sí, su actividad como fin en sí o como género, en la que, por tanto, el organismo se repele a sí mismo y repite engendrándolas, sus partes orgánicas o el individuo en su totalidad" (Fenomenología, pp.162-163).

La reflexión sobre el concepto de fin en Hegel, nos muestra el proceso de lo orgánico frente a lo inorgánico, la asimilación y el proceso de conservarse a sí mismo, y la autoproducción que sólo cobran sentido cabal en el movimiento de la generación, esencial para la vida. Sin embargo, esta conservación de sí mismo es a la vez universal, es decir, el individuo vivo se supera en el proceso de la generación; es él mismo siendo universal, siendo la vida y no tal viviente determinado. Por eso, como idea

infinita, tras haber asimilado el ser inorgánico, el individuo mismo se comporta frente a sí mismo como si fuera lo otro, se extraña y se opone a sí mismo.

A partir de aquí, el individuo podrá tomar conciencia de que él es impulso constantemente insatisfecho; siempre va más allá de sí mismo hasta la superación de su propia determinación. A través de la reflexión sobre la finalidad de la Naturaleza y particularmente en su filosofía de lo orgánico, Hegel nos presenta otra visión de la vida. La Fenomenología no trata tanto de la filosofía conceptual de la Naturaleza como de una crítica a la forma en la cual la razón observante toma los momentos del concepto⁸⁴. Es decir, en lugar de ser consideradas como momentos de una dialéctica, la sensibilidad, irritabilidad y reproducción, se toman como propiedades generales observables cuyas leyes se busca. Una de esas leyes resulta de la comparación entre la sensibilidad y la irritabilidad (a mayor sensibilidad corresponde menor irritabilidad y a la inversa).

La crítica que hace Hegel a propósito del concepto de fin es directamente a la categoría de cantidad y no se dirige solamente contra Newton, sino también contra Schelling⁸⁵ cuya filosofía de la Naturaleza se considera cualitativa. En el prologo a la *Fenomenología* Hegel insiste sobre el carácter no conceptual de la matemática⁸⁶. "En efecto, lo

⁸⁴ Hegel hace una crítica a las demostraciones de la matemática aplicada "Una crítica a semejantes demostraciones resultaría a la vez notable e instructiva, ya que, por un lado, depuraría a la matemática de estos falsos adornos y por otro, pondría de manifiesto sus límites, demostrando con ello la necesidad de otro tipo de saber" Hegel, 1987, p. 31.

⁸⁵ Shelling en opinión de Hegel es incapaz de pensar las oposiciones cualitativas, trata de encontrar en forma de potencias o grados una misma intención absoluta en todo lo real. Hyppolite, 1991, p. 226.

⁸⁶ Para Hegel "la matemática inmanente, la llamada matemática pura, no establece el tiempo, como tiempo frente al espacio, como el segundo tema de su consideración... En cuanto al tiempo, del que podría pensarse que debería ser, frente al espacio, el tema de la otra parte de la matemática pura, no es otra cosa que el concepto mismo en su existencia" Hegel, 1987, p. 31.

muerto, al no moverse por sí mismo, no logra llegar a la diferenciación de la esencia ni a la contraposición esencial o desigualdad; no llega, por tanto, al tránsito de uno de los términos contrapuestos al otro, a lo cualitativo, a lo inmanente, al automovimiento. La matemática sólo considera la magnitud, la diferencia no esencial" (Fenomenología, pp. 30-31).

En vez de intentar comprender la Naturaleza con la ayuda de las diferencias de magnitud. Lo que Hegel introduce es otro tipo de conocimiento. Para Hegel:

Es cierto que la matemática aplicada trata del tiempo, como trata del movimiento y de otras cosas reales, pero toma de la experiencia los principios sintéticos, es decir, los principios en sus relaciones, determinadas por el concepto de éstas, y se limita a aplicar sus fórmulas a estos supuestos. El hecho de que las llamadas demostraciones de estos principios, tales como la del equilibrio de la palanca, la de la proposición entre espacio y tiempo en el movimiento de la caída, etc., demostraciones que tanto abundan en la matemática aplicada, sean ofrecidas y aceptadas como tales demostraciones, no es, a su vez, más que una demostración de cuán necesitado de demostración se halla el conocimiento, ya que cuando carece de ella acepta la simple apariencia vacua de la misma y se da por satisfecho (Fenomenología, p. 31).

En los textos de la Fenomenología, existe una gran variedad de intenciones del propio Hegel. Por una parte, sigue un camino que conduce progresivamente a la razón observante desde la observación de las cosas inorgánicas a la observación del todo de la Naturaleza y luego a la de la misma autoconsciencia y; por otra parte, pone de manifiesto el carácter imperfecto de esta observación que fija en el ser lo que observa y reduce lo que deviene a una realidad fija; finalmente, aprovecha para denunciar los errores de una determinada filosofía de la Naturaleza y, tal vez, incluso

de toda filosofía de la Naturaleza que pretenda expresar adecuadamente lo absoluto en la Naturaleza.

Así pues, la ley a la que pretende llegar la razón observante según la cual lo externo sería la expresión de lo interno aparece como inaccesible en virtud de la Naturaleza del propio ser orgánico. Es decir, este ser no presenta lados distintos que puedan corresponderse; cada una de sus partes es tomada en el movimiento de su resolución. Todo ser orgánico es movimiento y tránsito de una determinación a otra, ya es concepto y no cosa. A ello se debe el que aquí no sea posible el establecimiento de leyes.

Acerca de esto, Hegel da una explicación en los textos de la *Fenomenología* al tratar sobre la significación de la ley. Al establecer sus leyes el propio entendimiento (y hay que tomar conciencia de ello) es el tránsito de una determinación a otra, el movimiento está en el entendimiento cuando va de lo universal a lo singular, **de lo interior a lo exterior**, pero ese movimiento que es el movimiento de conocer se ha convertido ahora en su objeto. Lo que observa el entendimiento en la vida es el mismo movimiento del conocer en su universalidad. Los momentos de la ley no son ya determinaciones fijas, sino que inmediatamente una determinación pasa a la otra y la unidad orgánica no se puede dividir en determinaciones aisladas. Por eso el entendimiento solamente habla aquí de una expresión de lo interno por lo externo, expresión que deja idéntico el contenido y conduce en realidad a una distinción formal, es decir, a una distinción que no es **tal distinción**. "El entendimiento ha captado aquí el pensamiento mismo de la ley, mientras que antes sólo indagaba leyes en general y los momentos de éstas flotaban ante él como un contenido determinado, y no como los pensamientos de las mismas... En lo tocante al contenido no deben ser retenidas aquí leyes que se limiten a recoger

quietamente diferencias que puramente son en la forma universal, sino leyes que en estas diferencias lleven también consigo inmediatamente la inquietud del concepto y, con ello y al mismo tiempo, la necesidad de la relación entre los diversos lados" (Fenomenología. p. 169).

Por esta razón, según Hyppolite, Hegel formula en la *Realphilosophie* que: "la vida no es concebible a partir de otra cosa..., es el mismo conocer existente. El conocer no se conoce por medio de otra cosa, sino por sí mismo, y nosotros conocemos lo orgánico justamente cuando sabemos que es esta unidad o el conocer existente".⁸⁷ El proceso del conocer es propiamente una vida, y la vida es la existencia del conocer; lo que la razón observante contempla en ese rebasamiento de la ley es ella misma como objeto en la forma de la vida.

Por lo tanto, al estudiar el concepto de fin en Hegel, podemos precisar que en el momento de conocer; lo interno y lo externo se presentan de forma distinta en el caso del ser inorgánico y en el ser orgánico. Para el ser inorgánico, lo interno es una propiedad junto a otras; para el ser orgánico, lo interno o el ser para sí es en sí universal, es género, unidad de este relacionarse consigo mismo igual a sí mismo y de la pura negatividad. Lo orgánico no presenta su ser para sí, su singularidad, en el elemento del ser, sino que dicha singularidad es en sí universal. El ser vivo no muestra su esencia como una determinación externa sino que supera toda determinación, es vida, es decir, singularidad universal. Sin embargo, la singularidad universal no se desarrolla por sí misma en la vida. Solamente se halla presente en el movimiento negativo que trasciende toda determinación. La vida universal, el género, se expresa en vivientes

⁸⁷ Hyppolite, 1991, p. 228.

singulares que no son géneros para ellos mismos, sino solamente en sí. En cambio, la naturaleza inorgánica, considerada como un todo (la tierra, sus zonas, sus climas, etc.) constituye un individuo universal pero falto de singularidad viviente. En consecuencia, apresado entre esos dos extremos, entre el género y la tierra que obra sobre él, el individuo singular no es más que una expresión imperfecta de la vida, todavía no es conciencia universal.

Así pues, la razón que quiere encontrarse en esta Naturaleza no llega a verse como vida en general, continúa estando en el punto de vista de la Naturaleza. En otras palabras, la filosofía de la Naturaleza entendida como vida orgánica, se queda en la intuición inefable de un todo de la vida o se queda en una multiplicidad de seres vivos, de especies externas entre sí. La vida orgánica no es como la vida del espíritu, que unifica la singularidad y la universalidad en una totalidad universal, por esto, el instinto de la razón que se busca a sí mismo en el ser debe abandonar la observación de la Naturaleza orgánica para pasar a comprender su carácter autoconciente.

En resumen, lo que estudiamos sobre la razón a través del concepto de fin en el texto de Hegel, expresa un momento esencial en el desarrollo de la conciencia y del saber, de hecho, es la razón la que se busca a sí misma en la Naturaleza. Para la razón observante no importa el proceso o su actividad, sino los resultados como dados, como realidad inmediata, y es por ello que sólo al final de sus pasos, esta razón se encontrará a sí misma en su observación de la naturaleza. Se encontrará como una cosa, como un ser y no como un acto; se encontrará como se encuentra su propio pasado y no como el proceso en el cual se hace a sí misma lo que es. La actitud de la conciencia o la observación, en la filosofía de Hegel tiene

una característica: observar es inmovilizar el concepto en el ser y, en consecuencia, buscar el concepto solamente como ser, el yo como realidad inmediata. "La razón, tal como aparece inmediatamente, como la certeza de la conciencia de ser toda realidad, toma su realidad en el sentido de la inmediatez del ser, y, del mismo modo, toma la unidad del yo con esta esencia objetiva en el sentido de una unidad inmediata en la que la razón aún no ha separado y vuelto a unir los momentos del ser y del yo, o que la razón aún no conoce" (Fenomenología. p. 149).

En consecuencia de ello, la verdadera unidad será una unidad dialéctica. El yo se ha alienado en la naturaleza, se ha perdido en ella para poder encontrarse; justamente ese movimiento de separación y unificación es lo que constituye la vida misma de lo absoluto, y la razón debe conocerse primero en ella misma, como razón dialéctica, para poder pensar luego esta separación y esta reunificación. Así pues, el resultado de la observación de la Naturaleza y del yo mismo en la Naturaleza ha de ser paradójico, **será opuesto** porque expresará la propia actitud que la razón adopta como razón observante. "La conciencia observa; es decir, la razón quiere encontrarse y tenerse como objeto que es, como un modo real, dotado de una presencia sensible. La conciencia de esta observación supone y dice, indudablemente, que no pretende experimentarse a sí misma, sino, por el contrario, experimentar la esencia de las cosas como tales. El que esta conciencia suponga y diga esto tiene su fundamento en el hecho de que, aunque es razón, su objeto no es todavía la razón como tal" (Fenomenología. p.149).

En la *Fenomenología*, la razón, que se ignora a sí misma, todavía no es sino el instinto de la razón, de acuerdo con el término empleado por Hegel (en la filosofía de la historia). Así pues, la razón (conciencia observante) sólo

se alcanza a través del rodeo que representa la observación de las cosas. Como instinto, es presentimiento pero no saber propio. La razón se busca en las cosas cuando las observa. "Para esta conciencia observante, sólo deviene en ello lo que las cosas son, mientras que para nosotros deviene aquí lo que es ella misma; pero como resultado de su movimiento, tendremos que la conciencia observante devendrá para sí misma lo que en sí es" (Fenomenología. p. 150).

De este modo, la razón contemplará que el orden de la naturaleza en tanto que clasificación de los géneros y las especies, es un orden ideal que la Naturaleza no realiza y que, por esto, las características naturales de las cosas se oponen a sus clasificaciones artificiales. "La Naturaleza es divina en sí, en la idea, pero tal como ella es, su ser no se corresponde con su concepto; es más bien la contradicción no resuelta" (Enciclopedia, 2005, p. 306). Esta oposición aquí descubierta, de la universalidad y lo particular pero (a un nivel diferente, de lo universal y del yo) es un tema fundamental de la filosofía hegeliana. Hegel propone que, para hacer posible el conocimiento de la naturaleza, dicha oposición es lo que habrá que superar (el entendimiento) sin que un término desaparezca en otro. El pensamiento no se fija ya en el término separado, sino en la relación, en la vinculación que es lo que constituye para Hegel el concepto de ley, su necesidad, y así es como se pasa de una ciencia que trata únicamente de clasificar, de descubrir tipos y diferencias específicas, a una ciencia de las leyes.

La ciencia de los seres vivos, de lo orgánico, ya no es para Hegel una ciencia de la evolución, como sería el caso de la epistemología genética

(estudio del origen y desarrollo del pensamiento en el individuo)⁸⁸, el cual considera al pensamiento y a la inteligencia como procesos cognoscitivos que tienen su base en lo orgánico-biológico y se desarrollan de forma paralela a la maduración y el crecimiento biológico.⁸⁹

Para Hegel, en vez de determinaciones fijas, el entendimiento observa las relaciones, capta la determinación en su verdadera naturaleza (que es la de mostrarse como el momento de un proceso). El instinto de la razón pretenderá entonces descubrir la ley en la experiencia, pero lo que de hecho hará será destruir en la ley la subsistencia indiferente de la efectiva realidad sensible. Consecuencia de ello, las determinaciones sensibles se mostrarán como abstracciones, y sólo tendrán sentido en su vinculación con otras determinaciones sensibles. Así, la razón conocerá al mismo tiempo la necesidad de la ley y la universalidad inmediata de la experiencia, la razón conducirá, por lo tanto, a la universalidad del concepto. Un ejemplo de esta experiencia sería la siguiente: las piedras caen a tierra no sólo porque se ha visto cómo caen, sino porque la piedra tiene una relación con la tierra que se muestra como gravitación y se comprende en el concepto de la gravedad.

⁸⁸ Periodos de desarrollo intelectual, tales como el periodo sensomotriz, el de operaciones concretas y el de las operaciones formales. Ver apéndice 4, p. 264.

⁸⁹ La teoría genética de Piaget, propone que una de las influencias más importantes en la forma en que entendemos el mundo es la maduración. Para Piaget "existe una estrecha analogía entre las leyes del desarrollo embriológico y las del desarrollo individual de la inteligencia. De la misma forma en que la ontogénesis orgánica presenta una sucesión de estadios que difieren uno de otros por su estructura cualitativa pero que se orientan todos de acuerdo con un mismo mecanismo funcional hacia una forma de equilibrio final constituida por el estado adulto, la ontogénesis de la inteligencia se caracteriza por una sucesión de estadios cuyas estructuras intelectuales difieren a través de un mismo funcionamiento y que tienden hacia el equilibrio final representado por la organización de las operaciones reversibles. De la misma forma, en que el desarrollo embriológico está regido por organizadores cada uno de los cuales estructura un cierto campo y pone en marcha el funcionamiento del organizador siguiente, los esquemas de la inteligencia sensomotriz, y luego del pensamiento, estructuran lo dado y se organizan uno a otros de acuerdo con un orden determinado". Piaget, 1994, 111. (Ver apéndice 5, p. 270).

Así pues la universalidad sensible es la expresión de una necesidad que la razón encuentra también en la experiencia. En lugar de observar pura y simplemente, “purifica la ley y sus momentos, puesto que la ley es, al mismo tiempo concepto en sí” (cfr. Fenomenología, p.155). Otro ejemplo sería el siguiente: en principio la electricidad positiva se manifiesta como propiedad de ciertos cuerpos y la electricidad negativa como propiedad de otros cuerpos. Gracias a los sucesos variados que aparentemente hunden más al concepto en lo sensible, los momentos de la ley pierden su adherencia a un ser ahí particular, se convierten en lo que la física llamaba materias (calor, electricidad etc.), pierden su corporeidad sin dejar de estar presentes. Así la pura ley se libera de lo sensible que la experimentación ha transformado. Dicha experimentación es como una concepción sensible, una elaboración de lo sensible que revela en ello la necesidad del concepto; levanta el concepto que estaba hundido en la existencia y le hace aparecer como lo que es, no como el universal estático de la descripción o de la clasificación, sino como el dinamismo de la Naturaleza.

Este concepto es concepto, es decir, relación, pero también unidad, retorno a sí mismo a partir de ser otro; y es justamente esta unidad en la relación la que, siguiendo el esquema repetido de la *Fenomenología*, aparece a la consciencia como un nuevo objeto, lo orgánico. Así pues, en esta experiencia se alcanza **conciencia** de que lo orgánico no será ya la ley como relación de términos que se pierden en otro, sino la ley como unidad de un proceso que se conserva él mismo en su devenir otro. Si la ley nos proporcionaba la diversidad en el concepto, lo orgánico nos proporciona, como finalidad, la interioridad, la unidad del concepto, sin

poder expresarlo en una exterioridad y una verdadera separación de los términos

IV.2. Razón teórica, superación de la descripción (de lo orgánico)

Veamos ahora a la razón superar su vinculación a la naturaleza sensible. Después de la observación de la vida, el tema fundamental para Hegel es el de la subjetividad humana. El problema que trata es el de la naturaleza originaria de la individualidad. La observación ahora no se ejerce sobre la Naturaleza en general o la vida, sino sobre el hombre como sujeto individual. Para el desarrollo de la autoconciencia es importante entender la diferencia entre conocimiento individual y el universal, y con ello, captar la necesidad de las leyes del propio conocimiento.

Es decir, el mundo que está presente ante una individualidad determinada no es el mundo en sí, sino el mundo tal como es para esa individualidad, en otras palabras, vemos al mundo a través de nosotros mismos. Y en este caso sólo se puede conocer el mundo partiendo del individuo mismo. La superación de esta descripción, está en la unidad de los dos términos del mundo espiritual y el de la subjetividad de la individualidad. Como resultado, la razón se ve obligada a observar el mundo como un todo concreto.

El mundo espiritual en la filosofía de Hegel es un juicio infinito paradójico⁹⁰ porque junta de forma inmediata dos términos que se presentan como distintos y cuya diferencia es superada. En este momento Hegel nos

⁹⁰ Para Hegel es necesario que el mundo espiritual sea pensado como infinito, es decir, que la reflexión sobre el mundo espiritual exprese necesariamente el vínculo de dos términos que se presentan como distintos (lo subjetivo y lo objetivo), dos términos que se presentan como distintos y cuya diferencia es superada. Entonces, se comprende la vida dialéctica en Hegel, la relación no es unidad abstracta ni diversidad también abstracta, sino que es la síntesis concreta. Ver la autoconciencia, conciencia que deviene en entendimiento, capítulo II.3., de esta investigación p. 119.

introduce a un segundo estadio de realización de la autoconciencia. El instinto de la razón pasa de la representación a la reflexión, en otras palabras, la autoconciencia contemplativa pasa a ser autoconciencia activa.

Hegel comienza a explicar la naturaleza individual con el cuerpo y dice que es lo externo de la individualidad: expresa la naturaleza orgánica del individuo "lo que él no ha hecho" (Fenomenología, p.185), su naturaleza originaria (disposiciones y funciones que aún no se han puesto en obra y que constituyen el en sí de la individualidad, en el doble sentido de cosa y de potencia). Sin embargo, en su opinión, el problema fundamental de la individualidad está en ¿Cómo la individualidad puede ser antes de existir, cómo puede tener en ella misma un dato preexistente?. Por eso es un ser en sí con aptitudes y funciones innatas.

Así pues, el cuerpo es la expresión de lo innato y de lo adquirido a la vez. "Este ser, el cuerpo de la individualidad determinada, es la originalidad de ella, lo que ella no ha hecho. Pero, en cuanto que el individuo sólo es, al mismo tiempo, lo que él ha hecho, su cuerpo es también la expresión de sí mismo producida por él; es, a la par, un signo que no ha permanecido una cosa inmediata y en el que el individuo sólo da a conocer lo que él es, en cuanto pone en obra su naturaleza originaria" (Fenomenología, p.185). Podemos decir entonces que el individuo transgrede su naturaleza individual cuando pone en práctica o en operación esta naturaleza originaria. Es decir, cuando pone en práctica lo que ella es para otro. En este sentido, en la mano se podría leer el destino del individuo si nos tomamos la molestia de considerar el conjunto de la vida como un todo para conocer a un hombre. "la mano es el artífice animado de su dicha;

de ella se puede decir que es lo que el hombre hace" (Fenomenología, p.188).

Sin embargo, no necesariamente debemos limitarnos al estudio de la mano, sino que en dicho estudio debe ampliarse al tono de la voz, a la forma de la escritura, etc. Esta observación de la interioridad individual por la forma del cuerpo es lo que se llama la fisiognómica, no se trata de los órganos que dirigen y canalizan la acción, sino de los rasgos del rostro que no asumen en sí mismos nada de lo externo sino que más bien traducen la opinión que el individuo tiene de su propia acción. Dichos rasgos son directamente la expresión de la reflexión de la individualidad en ella misma, dan a conocer al hombre, no en tanto que obra sino en tanto que tiene una íntima opinión sobre su acción, son la huella externa de la más profunda interioridad. "El individuo de este modo no queda mudo en su acción exterior y con respecto a ella, porque, al mismo tiempo se refleja en sí y exterioriza este ser reflejado en sí; y esta acción teórica o el lenguaje del individuo consigo mismo acerca de esto es también perceptible para otros, porque es él mismo una exteriorización" (Fenomenología, p.189). Al ver un rostro nos damos cuenta de si lo que dice o lo que hace es serio.

Con respecto a este punto Hegel dirige dos críticas contra la fisiognómica. La primera concierne a la contingencia de la correspondencia entre las intenciones de la individualidad y las múltiples huellas del rostro. También el lenguaje de la expresión puede servir para disimular el pensamiento de la misma manera que sirve para traducirlo. Lo interno se convierte en "un invisible visible", pero no se halla vinculado necesariamente a tal o cual apariencia; en la expresión hay una parte convencional e incluso un medio adquirido para engañar a los otros. "Lo que debe ser expresión de lo interior es, al mismo tiempo, una expresión que es, en la que recae a su

vez la determinación del ser, el cual es absolutamente contingente para la esencia consciente de sí misma (Fenomenología, p.189-190). Al actuar, la individualidad es su propio cuerpo, pero este cuerpo considerado como exterioridad es también un signo ambiguo. Justamente por eso la individualidad puede "poner su propia esencia en la obra" (Fenomenología, p.190), y no en los rasgos inesenciales de su rostro.

La otra crítica está dirigida a la psicología individual. La observación toma como algo externo e inesencial el acto ya realizado y como interno y esencial la conjetura del sujeto sobre su acción. "De los dos lados que la conciencia práctica tiene en sí, la intención y el hecho - la suposición con respecto a su modo de obrar y el obrar mismo -, la observación elige el primero como el interior verdadero; el segundo, según ella, es su exteriorización más o menos inesencial en el hecho, pues su exteriorización verdadera la tiene en su figura" (Fenomenología, p.191). El hombre individual hace conjeturas sobre sus propias acciones, tiene una opinión sobre sí mismo que puede ser diferente de lo que es en realidad si por ello se entiende lo que hace efectivamente, y en la fisiognómica natural nos entregamos espontáneamente a hacer conjeturas sobre esta intención de acuerdo con este o aquel movimiento del rostro.

Lo que debe conocerse del individuo según Hegel, no es el criminal o el ladrón sino la capacidad para serlo. Un acto realizado tiene un carácter muy amplio, es un delito, un robo, una obra buena, pero las intenciones, la apreciación del individuo sobre él mismo es infinitamente más matizada, así como todos los detalles que puedan sacarse de los rasgos del rostro. No nos hallamos en el ser sino en la suposición del esto. Una psicología de este tipo se pierde en una infinidad de matices, y dichos matices nunca son suficientes para decir lo interno como tal. Este interior conjeturado es

por su misma naturaleza inefable e inexplicable. El puro interior es maleable y determinable hasta el infinito, sólo trasciende su falsa indeterminación por la operación.

Para Hegel, "el hombre individual es lo que dicho acto es; en la simplicidad de este ser, el hombre individual es para otros una esencia universal que es, y deja de ser una esencia solamente supuesta. Ciertamente que no se pone en esto como espíritu; pero, en cuanto que se habla de su ser como ser y, de una parte, se contraponen el doble ser, el de la figura y el del obrar, debiendo ser su realidad (ante la una como ante el otro); hay que afirmar, mas bien, como un auténtico ser solamente el obrar, no su figura, que debiera expresar simplemente lo que el individuo supone de sus actos o lo que se supone que podría hacer" (Fenomenología, p.192-193). Cualquier otra psicología es solamente una psicología fantasiosa, fecunda en sutiles e incaptables invenciones.

En la operación es como el hombre trasciende su cuerpo considerado como estructura inmóvil, como indicación indefinidamente interpretable de lo que puede o podría ser. Cualquier observación del hombre que se aferre a ese falso interior y a esta interioridad inmediata niega la realidad misma del hombre en la cual él debe reconocerse y encontrarse. Por eso dice Hegel, "La individualidad que se confía al elemento objetivo, al convertirse en obra, se abandona indudablemente a él y se presta a verse cambiada e invertida. Pero el carácter del obrar lo determina precisamente el que sea un ser real el que se mantiene o solamente una obra supuesta, que desaparece en sí, anulándose" (Fenomenología, p.193).

Al criticar a la fisiognómica como ciencia, Hegel no niega la relación que puede existir entre la expresión y el alma individual sino la pretensión de conocer al hombre por medio de un análisis de sus intenciones sin tener en cuenta sus obras o sus operaciones. El problema es el método de la razón observante que aísla lo interno de lo externo y pretende luego hacerlos corresponder. Sin embargo, dicha correspondencia no rectifica el error inicial que consiste en poner un puro exterior y un puro interior y en considerarlos distintos en sí mismos. El cuerpo, en tanto que objeto, es una exterioridad abstracta y el alma individual, en tanto que sujeto inoperante, reflejado lejos de su operación en el mundo, es incaptable, inapresable. De lo que se trata es de decir que lo interno es inmediatamente externo y recíprocamente. Pero la razón observante no asume esta dialéctica.

Por lo tanto, la razón observante descubrirá (tomará conciencia) de su error con la frenología, expresa Hegel, esta falsa ciencia revelará mejor que la fisiognómica el callejón sin salida en que se ha metido. El cráneo con sus protuberancias y sus cavidades no es ya un signo expresivo de la individualidad consciente, sino una pura cosa y, sin embargo, es en esta cosa donde la razón observante pretende descubrir la exterioridad propia del espíritu. El absurdo que no es visible para todos en la fisiognómica se manifiesta aquí "La realidad del espíritu es un hueso" (Fenomenología, p. 203).

En esta parte, Hegel, habla de fibras cerebrales, hace corresponder la actividad espiritual con las regiones del cerebro y luego explica que esas regiones del cerebro actúan más o menos sobre la caja craneal. Por lo tanto, la observación que no tiene más remedio que atenerse a la experiencia, comprueba el vínculo entre una facultad espiritual y una protuberancia del cráneo. Aquí la observación se ve guiada por su instinto

según el cual “lo exterior es la expresión de lo interior, y en parte apoyándose en la analogía con los cráneos de los animales, que aunque puedan tener, ciertamente, un carácter más simple que los humanos, es al mismo tiempo tanto más difícil decir cuál tienen” (Fenomenología, p.201). En consecuencia, esta observación conduce progresivamente a materializar el espíritu autoconciente.

Hagamos un resumen con objeto de entender la diferencia entre el conocimiento individual y el universal y con ello captar la necesidad de las leyes de la naturaleza del propio conocimiento. La observación del hombre dice Hegel “no es el saber mismo ni le conoce, sino que invierte su naturaleza en la figura del ser, es decir, concibe su negatividad solamente como leyes del ser” (Fenomenología, p.181). Busca vanamente en “una cosa aislada una imagen de lo universal” y, por tanto, no llega a comprender la vida ni el pensamiento. Cuanto más se eleva la razón observante, más lejos queda de su objeto. Descripción y clasificación de las cosas corresponden a una cierta lógica del ser que es bastante conveniente a las existencias elementales. En cambio, la lógica de la esencia y la del concepto rebasan la observación. Aquí hay que concebir en vez de observar, es decir, captar en el contenido mismo el movimiento de la inteligencia, la producción y no el producto. Sin embargo, como este movimiento escapa por Naturaleza a la observación, la razón observante es este movimiento (la necesidad) de enunciar leyes de la Naturaleza “cuyos momentos son cosas que al mismo tiempo se comportan como abstracciones” (Fenomenología, p. 180). El movimiento que la razón hace no es para ella. La misma razón es el concepto de estas cosas determinadas que forman los términos de la ley y sólo considerando esta necesidad, la vida orgánica deviene para ella un objeto específico.

Esto es, para la ley de la naturaleza la vida deviene objeto, se fija para la observación: su principio es lo externo expresa lo interno, pero ese principio pondrá de manifiesto su vanidad principalmente en la observación de la individualidad humana. A través de la observación de la individualidad, se verá mejor que en otros que lo interno y lo externo no pueden ser considerados como dos determinaciones fijas, idénticas y distintas a la vez. Con ello se medirá la ambigüedad del verbo "expresar" que sustituye a la relación de los diversos momentos de la ley y la ilusión que consiste en poner un interior para sí y un exterior igualmente para sí. Por lo tanto, a través de la crítica a la Fisiognómica y la Frenología, dos falsas ciencias, denuncia Hegel las inaceptables consecuencias de este principio.

El planteamiento es de la siguiente manera: el mundo que está presente ante una individualidad determinada no es el mundo en sí, sino el mundo tal como es para esa misma individualidad, es decir, que de hecho el mundo que obra sobre nosotros es ya nuestro mundo. Lo vemos a través de nosotros mismos. Pero en ese caso sólo se puede conocer el mundo del individuo partiendo del individuo mismo. Una influencia sólo se delimita por el conocimiento de aquel que sufre dicha influencia y la determina experimentándola. Para obrar sobre un individuo el mundo debe estar ya particularizado y presentarse como mundo de este individuo. El individuo es lo que es su mundo y este mundo es lo que hace el individuo. Por ello, "la necesidad psicológica se trueca en una palabra tan vacua, que se da la posibilidad absoluta de que lo que deba haber experimentado esta influencia no haya sido influido para nada" (Fenomenología, p.184).

Para Hegel, la superación de la descripción está en la unidad de los dos términos, del mundo espiritual y el de la subjetividad de la individualidad,

es lo que hay que captar, en vez de considerar el ser en sí y el ser para sí separadamente. Así, la razón se ve obligada no a observar la individualidad como reflejo del mundo dado, sino como un todo concreto en sí misma. Como consecuencia de ello, la explicación sobre la fisiognómica y la frenología tiene también como propósito observar la subjetividad humana en su originalidad individual y al mismo tiempo en su universalidad.

Así pues, el mundo espiritual es una cosa, es un juicio infinito paradójico porque junta de forma inmediata dos términos que se presentan como distintos: lo subjetivo y lo objetivo. Dicha razón o mejor dicho, el instinto de la razón, se buscaba en el ser y ahora se ha encontrado en sí misma. Por lo tanto, la razón se ve como cosa y justamente como la cosa más abstracta y desprovista de significado. La razón misma enuncia la verdad del idealismo, la identidad entre el pensamiento y el ser. La identidad como concepto y no como representación. Es decir, el instinto de la razón que se atiene a la representación debe pasar de dicho juicio infinito al juicio de reflexión, elevarse desde la inmediatez a la mediación. Y así, con este momento Hegel nos lleva a un segundo estadio de realización de la autoconciencia. El primer estadio es la unidad inmediata del ser y el pensamiento; en el segundo estadio la razón se negará a encontrarse en el ser, querrá ponerse a sí misma. En otras palabras, la autoconciencia contemplativa pasará a ser autoconciencia activa. Este segundo momento del desarrollo de la autoconciencia es lo que estudiaremos en seguida, es decir, la unidad concreta de estos dos momentos, la autoconciencia existente en sí y para sí, se elevará a espíritu, realizará la verdad de la razón.

IV.3. Razón activa superación de la subjetividad

En esta parte estudiaremos el paso de la observación a la acción. Es decir, analizaremos el proceso que sigue la razón subjetiva que se realiza como espíritu. En otras palabras, el proceso que sigue la razón o desarrollo de la individualidad en el orden del mundo, entendiendo por mundo no la naturaleza, sino la realidad social, el orden humano.

En el transcurso del proceso anterior, en el de la superación de la descripción, la conciencia creía buscar la cosa y en realidad se buscaba a sí misma. Ahora, si desea seguir el proceso de desarrollo tendrá que tomar conciencia de su búsqueda. Ya no querrá encontrarse, sino hacerse. La operación que anteriormente era objeto nuestro, se convertirá en objeto para ella. Es decir, tendrá que pasar de la razón teórica a la razón práctica, de la razón en el elemento de la conciencia a la razón en el elemento de la autoconciencia.

Este pensamiento es claro si nos fijamos en el conjunto; la razón observante se ha encontrado ella misma como ser o como cosa. Por eso, se desplazará de esta posición, para convertirse en razón activa. Esa razón activa se mostrará parcial y nos obligará a tomar en consideración una nueva síntesis, la de la subjetividad que reconcilia el en sí y el para sí, el ser y la negación del ser en la operación efectiva. La verdad de esta individualidad operante será el espíritu subjetivo con lo que, una vez más, entramos en un nuevo campo de la experiencia.

Tras el intento de justificar el paso de la observación a la acción, es decir, de la razón que se conoce a sí misma como ser, a la razón que se produce a sí misma por la negación de ese ser ajeno. Tenemos que considerar las experiencias particulares elegidas por Hegel para expresar el

proceso que sigue la razón subjetiva que descubre al espíritu. Es decir, la razón todavía es en su realización abstracta, meramente subjetiva, lo que haremos es seguir a la conciencia individual desde sus primeros impulsos para realizarse a sí misma hasta que descubra el concepto de espíritu. Y para realizar este proceso, vamos a seguir las tres formas de desarrollo de la individualidad singular en el orden del mundo, entendiendo por mundo no la naturaleza, sino la realidad social. El orden humano. Ahora el mundo ya no es la naturaleza sino los otros hombres. Las tres formas de desarrollo se analizarán en los siguientes subtítulos: el placer y la necesidad; la ley del corazón y el desvarío de la infatuación y; la virtud y el curso del mundo.

1) El placer y la necesidad

La experiencia que describe Hegel en este individualismo del goce, lo podemos analizar en dos momentos: en el primero, la individualidad singular trata de ponerse ella misma en el ser y de gozar de su singularidad, de su unicidad. En el segundo, la individualidad rebasará esta primera concepción de sí misma para elevarse hasta la universalidad. Los dos términos que aquí se presentan son, por tanto, lo singular y lo universal, la individualidad para sí y el universo en que se encuentra. La autoconciencia que es para sí, que ha dejado tras ella, como sombra, el saber y el pensamiento, pretenderá realizarse inmediatamente. La conciencia desprezará el entendimiento y la ciencia, supremos dones concedidos a los hombres y se entregará a "los brazos del demonio" (Fenomenología, p. 214). En otras palabras, se entregará a la realidad del espíritu singular. La conciencia se encontrará a sí misma. Y esta voluntad no es ya inconciente de sí misma, como en el caso de la observación, no está reducida a un instinto; se proyecta como fin y se opone a una realidad objetiva que parece levantarse frente a ella, pero que para ella no tiene más que un valor negativo. En efecto, en este nivel, la autoconciencia es razón; lo otro

no es para ella más que una apariencia cuyo interior y esencia es la propia autoconciencia.

De esta manera llevaremos a un nivel superior las experiencias ya descritas de la autoconciencia pero que ahora tienen un nuevo sentido. La autoconciencia es la categoría para sí, lo cual significa que se buscará a sí misma en el ser objetivo, a sabiendas de que lo otro es en sí su propia ipseidad. Tiene la certeza de que el descubrimiento de sí misma en lo otro que se llama felicidad es posible e incluso necesario. El que la autoconciencia sea la categoría para sí misma significa que es la categoría desarrollada, no ya la identidad inmediata del ser independiente (la coseidad) y del yo, sino su identidad mediada, es decir, que el yo y el ser se oponen primero como la efectividad y la realidad encontrada, pero se unen luego más allá de esa separación.

Esta mediación es lo que se expresa justamente en la acción. Antes de mostrar el sentido verdaderamente concreto de esta experiencia debemos señalar la transformación de este otro que por un momento parece oponerse a la autoconsciencia. Para la razón este otro se ha convertido en mundo. La autoconciencia tiene un otro frente a ella. La razón tiene como otro un mundo. Este mundo es ahora un mundo espiritual (mundo social). Utilizando el lenguaje hegeliano, es la sustancia ética que va a revelarse a la conciencia o, según el otro modo de presentar la dialéctica, que va a elevarse en la conciencia hasta el pensamiento de sí misma: la individualidad humana que busca su felicidad en el mundo, la busca en otros sí mismos, en la comunidad.

En la comunidad, el sí mismo es para el sí mismo y si entre ambos aparece la coseidad es que el sí mismo no es inmediatamente para él mismo, sino

que es al mismo tiempo cosa y ser para sí, ser para otro y ser para sí. En este momento la individualidad es devenir autoconciente como esencia singular en la otra autoconciencia, consiste en unir esta otra a sí misma. La identidad se presupone en sí (porque la autoconciencia es razón, lo que hay que superar o trascender es la presentación inmediata, su ser para otro).

La experiencia pues, en este individualismo del goce, resulta fácil de seguir. Se trata de la noción de amor sensual, aunque ésta no se explique directamente. El placer (que al mismo tiempo es deseo de placer) que trata de actualizar esta individualidad es, ante todo el placer de encontrarse en otra individualidad. Aquí la superación, el universal, todavía no es para la conciencia singular, que solamente quiere su singularidad única y pretende recogerla. Como podemos ver, se trata de un hedonismo, sin duda refinado, pero no deja de ser hedonismo, y justamente la superación de dicho hedonismo será obra de la propia individualidad, el resultado de su propia experiencia.

Será a través de su propia experiencia que es la conciencia singular (que sólo es para sí en tanto que se ha retraído en sí misma y abandonado la universalidad del saber y de las costumbres) quien realizará esta dialéctica y descubrirá la contradicción entre lo singular y lo universal. Tal contradicción será para ella, pues ella es autoconciencia y no solamente ser ahí vital. La individualidad viviente no se alcanza verdaderamente en el placer, se queda en la búsqueda del placer como objeto y en el lugar de la unidad nunca realizada para ella misma.

Si consideramos la experiencia realizada por la individualidad⁹¹ que sólo busca su goce singular, podemos decir que: "Alcanza su fin pero experimenta precisamente en ello lo que es la verdad del mismo. Se concibe como esta esencia singular que es para sí, pero la realización de este fin es, a su vez, la superación de él; pues la autoconciencia no se convierte para sí misma en objeto como esta autoconciencia singular, sino más bien como unidad de sí misma y de la otra autoconciencia y, de este modo, como singular superado o como universal" (Fenomenología, p.215).

Entre líneas se entiende que en todo goce, nuestra singularidad, en tanto que singularidad, es anulada y nosotros morimos, nos consumimos a cada instante. También se sobrentiende que en la voluptuosidad todavía somos deseo y el deseo aspira a la voluptuosidad. Por consiguiente, esa potencia anuladora, lo universal, es para la misma autoconsciencia; ella lo conoce con el nombre de necesidad o destino; nosotros experimentamos la fragilidad de nuestra singularidad que se ha puesto para sí y le vemos romperse contra lo universal. "La absoluta esquivez de la singularidad se pulveriza al chocar con la realidad, igualmente dura, pero continua" (Fenomenología, p.216).

Lo trágico aquí, en la experiencia del goce, es que la necesidad o el destino se presentan al hombre como incomprensibles. Por ello, la continuidad de sus actos es para él un enigma insoluble. Descubre la verdad de su experiencia solamente en esta absurda potencia que le

⁹¹ Para Lipovetsky el mundo posmoderno inicia el reino del narcisismo... surge de la deserción generalizada de los valores y finalidades sociales provocada por el proceso de personalización..."el nuevo *Ethos* masa es el materialismo exacerbado de las sociedades de la abundancia lo que paradójicamente, ha hecho posible la eclosión de una cultura centrada en la expansión subjetiva...operada por la edad del consumo...el narcisismo resulta del cruce de una lógica social individualista hedonista impulsada por el universo de los objetos y los signos". G. Lypovetsky, 2000, pp. 52-53.

anula constantemente, pero no entiende qué es ese poder; es incapaz de darle un contenido, un sentido que fuera el sentido de su destino y en el que realmente volviera a encontrarse a sí mismo. “El tránsito de su ser vivo a la necesidad carente de vida se manifiesta ante él, por tanto, como una inversión sin mediación alguna” (Fenomenología, p. 217). Es el tránsito de la vida a la muerte, de la voluptuosidad a su anulación. Dicho tránsito es solamente el movimiento del desaparecer del goce, y no es el pensamiento en el que el destino se conociera en la operación de la conciencia y la conciencia se reconociera en su destino.

Esta necesidad o destino, de la que los hombres se quejan y con la cual chocan siempre, es para ellos la categoría que sale del medio confinado de la autoconciencia para exponerse en el elemento de la exterioridad. Esta categoría para sí será, en efecto, el yo como la diferencia, la relación y la unidad. Esto será la necesidad sin contenido, la sólida conexión de esas abstracciones que como abstracciones no son las unas sin las otras, de tal manera que cuando se pone una inmediatamente se ponen las otras. El hombre se verá, por tanto, como juguete de una necesidad, es tan pobre como limitado será su deseo de goce singular; él resultará anulado por una necesidad inexorable que siempre se repite a través de los contenidos diversos que todavía no ha pensado. Sin embargo, la conciencia superará esta figura de la razón activa, la más pobre de todas, si reflexiona al interior de sí misma y descubre otra figura de la conciencia en la cual lo universal está inmediatamente vinculado al deseo. Es lo que Hegel llama la ley del corazón.

2) La ley del corazón y el desvarío de infatuación

Hemos visto la primera forma de la razón activa que es la búsqueda del goce del mundo sin reflexión alguna, la experiencia del hedonismo puro

que conduce al sentimiento de una absurda necesidad anuladora de la individualidad⁹². La figura que la sucede es más rica y más concreta. La necesidad no aparece ya como el destino inexorable fuera de la autoconsciencia, esta necesidad que era para la individualidad ha pasado, gracias a la reflexión, al interior de ella misma, sabe inmediatamente su deseo de felicidad como un deseo necesario. Pues dicho deseo tiene un valor universal. La autoconsciencia individual es para ella misma universal, al mismo tiempo que ella es deseo de gozar del mundo y de encontrarse en él. Si la noción de universalidad es asimilada a la noción de ley, un orden válido de derecho para todos, podemos decir que la autoconsciencia se ha elevado por encima de su primera singularidad y que ha incluido en su deseo la idea misma de una ley; esta relación es inmediata y por ello esta ley que no existe, es solamente objetivo para la acción y se denomina ley del corazón, (lo importante es señalar claramente que en esta segunda figura lo universal ha pasado a la autoconsciencia en vez de ser externo a ella).

Decir que la ley es decir la ley del corazón. Es como decir que el deseo de la individualidad, su inmediatez o naturalidad, no han sido aún superados. Hay que seguir la primera inclinación del deseo o su naturaleza; lo que nos empuja al placer nunca es malo a condición de que la sociedad no nos haya pervertido. El primer impulso siempre es bueno; lo cual quiere decir igualmente que esta naturaleza ya no es considerada como únicamente

⁹² Para Lypovestky la conciencia narcisista substituye la conciencia política...el narcisismo por su autoabsorción permite una radicalización del abandono de la esfera pública y por ello una adaptación funcional al aislamiento social...el Yo se convierte en la preocupación central y se destruye la relación...el narcisismo representa la liberación de la influencia del otro, esa ruptura con el orden de la estandarización de la "sociedad de consumo" El narcisismo dice Lypovestsky, "es la nueva tecnología de control flexible y autogestionado, socializa desocializando, pone a los individuos de acuerdo con un sistema social pulverizado, mientras glorifica el reino de la expansión del *Ego* puro" G. Lypovetsky, 2000, p.58.

singular sino que está inmediatamente de acuerdo con una ley universal que rige todas las individualidades. Si cada cual sigue las indicaciones de su corazón todos podrán gustar el inmediato goce de vivir. “lo que ella realiza es la ley misma y su placer es, por tanto, al mismo tiempo, el placer universal de todos los corazones” (Fenomenología, p. 218). Hay que reconciliar al hombre consigo mismo, pues en este mundo presente en el cual el deseo del corazón está separado del orden, se halla en continuo conflicto consigo mismo: o bien se resigna a obedecer un orden ajeno y por lo tanto vive privado del goce de sí mismo, ausente de sus actos, o bien no acepta ese orden y se encuentra privado de la consciencia de su propia excelencia. Así pues, este orden “divino y humano” (Fenomenología, p. 219), es un orden ilusorio y el individuo debe sustituirlo por la ley del corazón, realizar en el mundo la ley del corazón.

Pero la experiencia realizada por la individualidad en este estadio de su desarrollo es, una vez más, una experiencia decepcionante. ¿Como vamos a realizar una ley del corazón, una ley que sólo vale en tanto que está inmediatamente vinculada a un corazón singular y que por consiguiente, únicamente existe como pura intención?. Tan pronto como se actualiza escapa a este corazón particular que late en ella. “La ley que se opone a la ley del corazón se halla separada del corazón y es una ley libre para sí. La humanidad que le pertenece no vive en la venturosa unidad de la ley con el corazón, sino en un estado cruel de escisión, y sufrimiento o, por lo menos, de privación del goce de sí misma en el acatamiento de la ley y de falta de conciencia de la propia excelencia en su transgresión” (Fenomenología, p. 219).

Lo trágico de la acción humana se expresa en ese desfase entre el impulso original del corazón y la operación efectiva en el elemento universal del

ser. Hegel expresa que esta dialéctica es muy significativa para toda individualidad humana. "con ello el individuo queda libre de sí mismo, se desarrolla para sí como universalidad y se depura de la singularidad" (Fenomenología, p. 220). Su operación es suya y a la vez externa a él, no reconoce en ella la pureza de su intención y sin embargo no puede negarla completamente porque al querer obrar acepta hacer de la realidad su objetivo, reclama la prueba de esta realización. "El individuo ha reconocido, de hecho, esta realidad universal, ya que el obrar tiene el sentido de poner su esencia como realidad libre, es decir, de reconocer la realidad como su propia esencia" (Fenomenología, p.220).

Al realizar la ley del corazón, se toma conciencia de la oposición a la ley de los demás corazones, mejor dicho, como no se puede renunciar a la universalidad de la ley, encontramos extraño el corazón de los otros hombres. Es decir, la individualidad que quiere tratar de ser universal, tendrá que percibirse como algo ajeno, inmerso en una serie de operaciones que son suyas y no suyas a la vez. Esta alienada. Pero entonces el orden humano y divino, del que se quejaba como de una necesidad vacía de sentido, se descubre como la expresión de la individualidad universal o del juego de las individualidades que exponen alternativamente, una para la otra, el contenido de su propio corazón que aspira a la universalidad. Lo que se ve frente a nosotros, somos nosotros mismos. Este orden es obra de nosotros y, sin embargo, no es conforme a nuestro corazón. "La actualización no significa otra cosa sino que la individualidad se transforma a sí misma en objeto como universal, un objeto, empero, en el cual dicha individualidad no se reconoce" ⁹³

⁹³ Hyppolite, 1991, p.259.

La verdad de esta dialéctica es la contradicción que desgarrar a la autoconciencia; ésta afirmaba sólo como verdaderamente real y esencial la ley del corazón y consideraba el orden reinante sólo como una apariencia. Ahora descubre que dicho orden es también su esencia, su propia obra, puesto que la autoconciencia opera en ella. La esencia de la autoconciencia es inmediatamente inesencial, y lo inesencial es esencia. Esa contradicción es propiamente la locura en que la conciencia se hunde en tanto que ella es contradicción para sí misma. La dialéctica de todos los corazones es un orden pervertido pero desde otro ángulo es un orden estable y universal. En la resistencia que experimenta un corazón cuando intenta realizarse en la acción, dicho orden se pone de manifiesto como la ley válida que ha resistido la luz del día y ha sufrido la prueba de la realidad. "Las leyes subsistentes son defendidas contra la ley de un individuo, porque no son una necesidad carente de conciencia, vacía y muerta, sino universalidad y sustancia espirituales en las que viven como individuos y son concientes de ellos mismos aquellos en quienes esas leyes tienen su realidad; de tal modo que, aunque se quejen de este orden universal como si fuese en contra de la ley interior y aunque mantengan en contra de él las suposiciones del corazón, se atienen de hecho a él como a su esencia, y lo pierden todo cuando este orden se les arrebatara o si ellos mismos se colocan fuera de él" (Fenomenología, p. 223).

Ello no obstante, a pesar de la indudable realidad que el orden tiene en sí, se trata de un orden pervertido puesto que sólo se actualiza por medio de la individualidad, que es su forma. Es la resultante de un conflicto de todos contra todos, de un juego de individualidades en el cual cada una de ellas trata de hacer valer sus aspiraciones y choca con las aspiraciones de otras. Lo que parece orden público, ley válida, es en realidad el "curso del mundo", la apariencia de una marcha regular y constante, pero

aparición solamente porque su contenido es más bien “el juego carente de esencia del afianzamiento de las singularidades y su disolución” (Fenomenología, p.224).

Así pues, este orden es en sí universal y en su desarrollo o su manifestación es juego de las individualidades siempre inquietas y mutables. Realizar este orden universal significa apartar la individualidad que lo pervierte. Por tanto, la nueva figura es la virtud, la conciencia que quiere anular los egoísmos individuales para permitir que este orden aparezca tal como es en verdad. La virtud va a provocar la lucha contra “el curso del mundo”.

3) La virtud y el curso del mundo.

La virtud de la que vamos a tratar aquí no es la virtud antigua que tenía su sólido contenido en la sustancia del pueblo, que se proponía un bien inexistente y se revelaba por principio contra el curso del mundo, una virtud sin esencia y que sólo se exterioriza en discursos vacíos. Hegel piensa en el Romanticismo alemán de su época, cuyas ideas vivió durante su juventud, “Tales esencias y fines ideales se derrumban como palabras vacuas que elevan el corazón y dejan a la razón vacía, que son edificantes, pero no edifican nada; declamaciones que sólo proclaman de un modo determinado este contenido: que el individuo que pretexto obrar persiguiendo tan nobles fines y que emplea tan excelentes tópicos se considera como una esencia excelente; es una inflación que agranda su cabeza y la de otros; pero la agranda hinchándola de vacío” (Fenomenología, p.229). De esta breve cita se desprende el sentido de la crítica que hace Hegel a esta virtud que ha salido de la sustancia ética y se afirma frente al curso del mundo. Hegel se opone al idealismo sin límites de estos utopistas. La virtud así entendida desencadena una lucha vana contra el curso del mundo. Su error es oponer constantemente lo ideal y lo

real de tal manera que este ideal no pueda actualizarse nunca, por lo que siempre se queda en los discursos.

Esto es, esta conciencia virtuosa distingue el en sí del curso del mundo, lo universal, en lo cual "ella cree", y la realidad efectiva de este mismo curso del mundo, pero lo universal se realiza con una figura imperfecta. Esta realización es el hecho de la individualidad, cuya perversión hemos visto en los dos apartados precedentes. Esta conciencia virtuosa no reconoce su propio origen. En ella, la individualidad singular busca en el mundo su propio goce y se quiebra al contacto con la necesidad; igualmente esta individualidad expone en este mundo la ley de su corazón y sufre una resistencia general por parte de las otras individualidades, de tal manera que con ello se realiza lo universal, pero de una forma tergiversada. Así pues, en este fenómeno aparece en el curso del mundo la ley en la naturaleza, pero aparece de una forma pervertida. Lo que se transparenta en el curso del mundo no es la positividad de este universal, sino su negatividad sin más. En su realidad efectiva el curso del mundo pertenece a las individualidades, a sus goces singulares, a sus conflictos mutuos. Aquí en esta experiencia, esta virtud (nos hace tomar conciencia) de dónde viene el mal. Lo que constituye el vicio individual, el ser para sí del curso del mundo. Denuncia el egoísmo de los hombres, su perversión.

Sin embargo, en el análisis de Hegel, la conciencia virtuosa se opone a la ley, que es lo universal en sentido positivo y a la individualidad. En vez de unirlos, como la ley del corazón, las distingue esencialmente; por eso la conciencia virtuosa piensa transformar el orden real destruyendo la individualidad. La ley y la individualidad son momentos comunes a la virtud y al curso del mundo; sólo que ocupan en ambos una posición

inversa. La comunidad hace que los dos términos presentes (virtud y curso del mundo) no sean completamente separables. La propia virtud está en el curso del mundo del que no puede desvincularse completamente y el curso del mundo está en la virtud.

Al analizar la conciencia virtuosa, en los escritos de Hegel, el bien y lo universal, son en sí, son su fin aún no actualizado; la virtud sólo puede creer en su ideal y esta vez es la conciencia de una **no presencia efectiva**. Ello no obstante, la conciencia sabe (y ahí es donde radica el sentido de su fe) que decir que lo universal es en sí es decir que constituye el interior del curso del mundo y que no puede dejar de triunfar. La virtud postula la unidad originaria de su fin y de la esencia del curso del mundo, de la misma manera que admite su separación en la presencia fenoménica.

Es justamente en la lucha entre la virtud y el curso del mundo que desaparece la diferencia entre el en sí y el ser para otro. En el curso del mundo la virtud aparece como una potencia que todavía no se ha convertido en acto; entonces consiste en dones, capacidades y, fuerzas que bien utilizadas por la virtud son medidas por el curso del mundo. Estas disposiciones aún no efectuadas son "un instrumento pasivo gobernado por la mano de la libre individualidad, indiferente en cuanto al uso que de él se hace y del que puede también abusarse para hacer surgir una realidad que es su destrucción; una materia carente de vida y sin independencia propia, que puede formarse de este modo o del otro, e incluso para su propia ruina" (Fenomenología, p.227).

Ahora bien, es sólo en el curso de la lucha como esas disposiciones se actualizan de hecho, gracias a la fuerza de la individualidad actuante pasan a ser en sí, a ser realidades efectivas para la conciencia. La virtud

que acepta el combate las descubre en todas partes ya actualizadas en figuras varias. La conciencia virtuosa entra en lucha contra el curso del mundo como contra algo opuesto al bien. Lo que el curso del mundo ofrece a la conciencia en esta lucha es lo universal, no solamente como universal abstracto, sino como universal vivificado por la individualidad siendo para otro, o como el bien efectivamente real. "Así pues, allí donde la virtud prende en el curso del mundo hace siempre blanco en aquellos puntos que son la existencia del bien mismo, el cual se halla inseparablemente confundido en todas las manifestaciones del curso del mundo como el en sí de él y tiene también su existencia en la realidad de la misma; el curso del mundo es, por tanto, invulnerable para la virtud" (Fenomenología, pp. 227-228).

Así pues, la virtud (conciencia virtuosa) está indisolublemente mezclada al curso del mundo y entonces el bien que ella se propone es un bien ya existente, un bien que pertenece a la sustancia ética. Entonces, el curso del mundo no es tan malo como parece, puesto que es la realización de una virtud que en otro caso dormiría para siempre sin hacer aparición en el mundo. Curso del mundo y virtud no se oponen como en el punto de partida de esta dialéctica, puesto que el en sí y el para otro han sido arbitrariamente desglosados por una conciencia de la virtud que habla en vez de actuar, que cree en vez de actualizar.

El sentido de toda esta dialéctica hegeliana se expresa en la siguiente proposición que enuncia ya el universal concreto: "El movimiento de la individualidad es la realidad del universal" (Fenomenología, p.230). La acción del hombre en el mundo supera al hombre individual que cree obrar para él mismo pero solamente a través de él es posible esa superación; lo que hay que pensar es la unidad de la individualidad que

en su operación es a la vez en sí y para sí, su operación misma que es el devenir de lo universal inseparable de su manifestación: "El curso del mundo debería ser la inversión del bien, porque tenía como principio la individualidad; sin embargo, ésta es el principio de la realidad, pues precisamente ella es la conciencia por medio de la cual lo que es en sí es también para un otro; el curso del mundo invierte lo inmutable, pero lo invierte, de hecho, desde la nada de la abstracción hasta el ser de la realidad"(Fenomenología, p.229).

Con esto alcanzamos una nueva síntesis concreta, la de la efectiva operación de la individualidad que ya no es sólo para sí sino que es en sí y para sí al mismo tiempo. Así pues, la razón observante era una conciencia universal (solamente contemplativa) que se buscaba por instinto en la realidad pero la verdad es que esta realidad sólo tiene sentido para el hombre que es para sí. A partir de este momento el sentido queda separado de aquello de lo que es sentido y la individualidad humana es puesta como razón activa, proyecta su sentido como fin fuera de la realidad que ella niega; esta conciencia individual es singular y se opone al universo pero esa oposición no le afecta. La individualidad humana no queda cortada de la realidad, ella misma es la realidad que se hace, la síntesis que tiene lugar en la acción. Lo que ahora tenemos que tomar en consideración es la operación en tanto que operación de la individualidad en sí y para sí, donde la efectividad y la realidad sólo se oponen por un instante y se reúnen en su devenir. Entonces nos acercaremos a la sustancia del espíritu o al pensamiento de dicha sustancia, que a su vez se revelará como sujeto.

En conclusión, para el desarrollo de la conciencia y del saber el papel del lenguaje es de considerable importancia. El que las cosas puedan ser

nombradas, el que su existencia exterior pueda expresarse en una descripción es ya el signo de que son en sí conceptos, de que el logos humano es a la vez el logos de la Naturaleza y el logos del Espíritu, dice Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, el lenguaje es verdaderamente el ser ahí del espíritu.

Sin embargo, la descripción es un modo de saber muy superficial y limitado. Aquí la Naturaleza pone de manifiesto su contingencia. Para superar la contingencia es necesario elevarse por encima de los dos términos de la descripción. Esto es para que la conciencia progrese es necesario hacer desaparecer la contingencia que encuentra el entendimiento en la Naturaleza. El concepto se presenta entonces como algo que trasciende la naturaleza (definida como el conjunto de fenómenos regidos por leyes). Este concepto no es la ley, sino la finalidad el concepto de fin. Tal es el objeto de la razón observante, un objeto que ella no puede encontrar en la Naturaleza puesto que lo sitúa más allá, en la exposición de la idea.

La idea es la verdad de la Naturaleza para Hegel. Si tomamos conciencia de esta verdad la Naturaleza es ella misma superación, es decir, la Naturaleza conduce constantemente al espíritu. La Naturaleza orgánica manifiesta una finalidad inmanente, es fin en sí, sabiduría inconsciente, pero al mismo tiempo, en el concepto de fin, vuelve al espíritu que es sabiduría inconsciente. Estas referencias contienen lo esencial de la actividad teleológica en Hegel que es el concepto mismo, la autoproducción por sí mismo.

En otras palabras, la vida y los vivientes que son expresión de la vida, realizan en la Naturaleza la forma inmediata del concepto. Con el

concepto de fin Hegel nos presenta una nueva actitud de la razón: tomar conciencia de que los dos términos que integran el concepto fin son considerados como dos realidades concretas observables. Lo interno será el concepto de vida orgánica dado a la razón y lo externo será esta vida en el elemento del ser, como conjunto de formas vivas y como sistemas anatómicos. El individuo vivo se supera en el proceso de la generación, es él mismo siendo universal, siendo la vida y no el viviente.

La reflexión sobre el concepto de fin en Hegel nos muestra el proceso de lo orgánico frente a lo inorgánico, el proceso de conservarse a sí mismo y, la autoproducción sólo cobran sentido cabal en el movimiento de la generación, esencial para la vida. Es decir, el individuo vivo se supera en el proceso de la generación, siendo él la vida y no tal viviente determinado. A partir de aquí el individuo toma conciencia de que siempre va más allá de sí mismo hasta la superación de su propia determinación. A través de la reflexión sobre la finalidad de la Naturaleza y particularmente de su filosofía de lo orgánico Hegel nos presenta otra visión de la vida. En vez de comprender la naturaleza con la ayuda de las diferencias de magnitud, Hegel propone hacer estas diferencias a nivel conceptual. Es decir, lo que observa el entendimiento en la vida es el movimiento del conocer en su universalidad: la vida es el mismo conocer existente.

La vida orgánica, dice Hegel, no es como la vida del espíritu, que unifica la singularidad y la universalidad en una totalidad universal, por esto, la razón debe abandonar la observación de la naturaleza orgánica para par a comprender su carácter autoconsciente. El concepto fin en los textos de Hegel, expresan un momento esencial en el desarrollo de la conciencia y del saber, la verdadera unidad es la unidad dialéctica. La razón debe conocerse como razón dialéctica: el resultado de la observación de la

Naturaleza y del yo mismo en la Naturaleza será opuesto porque expresa la actitud que la razón adopta como razón observante. La propuesta de Hegel es que para hacer posible el conocimiento de la Naturaleza, la oposición es lo que tendrá que superar el entendimiento sin que un término desaparezca en otro. La relación, la vinculación es lo que constituye el concepto de ley, su necesidad. Así es como se pasa de una ciencia que trata únicamente de clasificar, de descubrir tipos y diferencias específicas, a una ciencia de las leyes.

La formación del sujeto en esta propuesta hegeliana es un sujeto que piensa de forma dialéctica, un sujeto interdependiente de lo interno y lo externo que alcanza la autoconciencia, una visión universal. Este sujeto supera la individualidad, trasciende sus propias conjeturas y su opinión, este sentir que es diferente a la realidad. Para Hegel es trascendental entender la diferencia entre el conocimiento individual y el universal porque con ello se capta la necesidad de las leyes del propio conocimiento. La observación no es el saber, en otras palabras, cuanto más se eleva la razón observante, mas lejos queda del objeto.

En la filosofía de Hegel la lógica de la esencia y la del concepto rebasan la observación: aquí hay que concebir en vez de observar, es decir, captar en el contenido mismo el movimiento de la inteligencia, la producción no el producto. Este movimiento escapa por naturaleza a la observación. A través de la observación de la individualidad podemos ver mejor que en otros seres, que lo interno y lo externo no pueden ser considerados como dos determinaciones fijas. El mundo que está presente ante una individualidad determinada no es el mundo en sí, sino el mundo tal como es para esa individualidad, en otras palabras, vemos al mundo a través de

nosotros mismos. Y en ese caso sólo se puede conocer el mundo del individuo partiendo del individuo mismo.

La superación de esta descripción está en la unidad de los dos términos del mundo espiritual y el de la subjetividad de la individualidad. Así la razón se ve obligada no a observar la individualidad como reflejo del mundo dado, sino como un todo concreto en sí misma. Por lo tanto, el mundo espiritual es un juicio infinito paradójico porque junta de forma inmediata dos términos contradictorios: lo subjetivo y lo objetivo. En este momento de realización de la autoconciencia la razón pasa de la representación a la reflexión. En otras palabras, la autoconciencia contemplativa pasa a ser autoconciencia activa y con ello se encuentra preparada para descubrir el espíritu en el orden del mundo.

En la experiencia de la conciencia activa, representada por las tres formas de individualismo aquí estudiadas, en esta práctica la conciencia singular descubrirá la contradicción entre lo singular y lo universal. En tal contradicción se dará cuenta de que la conciencia no sólo es ser ahí vital sino que es también autoconciencia. Es decir, se mostrará como individualidad universal o en un juego de individualidades en el cual cada una de ellas trata de hacer valer sus aspiraciones y choca con las aspiraciones de otras. Esto es para Hegel el "curso del mundo". Lo que se transparenta en el curso del mundo no es la positividad de lo universal sino su negatividad. Es decir, en su realidad efectiva el curso del mundo pertenece a las individualidades, a sus goces singulares y a sus conflictos mutuos. Esta experiencia nos hace tomar conciencia de lo que constituye lo individual. Denuncia el egoísmo de los hombres, su perversión.

En consecuencia de ello, la conciencia virtuosa que formula Hegel se opone a lo universal en sentido positivo y, a la individualidad. Esta conciencia virtuosa está mezclada al curso del mundo. Por lo tanto, el bien que ella se propone es un bien ya existente, un bien que pertenece a la sustancia ética, a la comunidad. Un orden válido de derecho para todos.

En la simple identidad con la realidad de los individuos lo Ético aparece como el modo universal de obrar de los mismos -como costumbre-; el hábito de lo Ético se convierte en segunda naturaleza, que se sitúa en lugar de la primera voluntad, meramente natural, y es el alma penetrante, el significado y la realidad de su existencia, el Espíritu que vive y existe como un mundo y cuya substancia sólo es en cuanto espíritu. *Filosofía del Derecho*, 1986, p. 153.

CONCLUSIONES

Max Weber entiende la modernidad de la sociedad como el proceso en que emergen la empresa capitalista y el Estado Moderno. Es decir, el núcleo organizativo de la economía capitalista lo constituye por un lado, la empresa capitalista y por el otro, el Estado o aparato racional del Estado y su relación con el derecho formal como medio organizativo de la economía capitalista y del Estado Moderno. Son estos tres elementos los que considera como expresión del racionalismo occidental y a la vez como fenómenos centrales de la modernización. En ellos distingue también, los fenómenos de racionalización que pertenecen a las dimensiones de la cultura y la personalidad porque ellos son igualmente manifestación del racionalismo occidental.

La racionalización cultural⁹⁴ la lee Max Weber en la ciencia y en la técnica moderna, en el arte autónomo y en la ética regida por principios anclados en la religión. Llama racionalización al desarrollo del saber empírico (este saber es el desarrollo de las tendencias evolutivas como son el desarrollo de la ciencia, el desarrollo capitalista, el establecimiento de los Estados constitucionales y el nacimiento de las administraciones modernas) los cuales quedan institucionalizados en el subsistema social denominado ciencia.

Max Weber se refiere a los fenómenos relacionados con el nacimiento de las ciencias, las cuales se caracterizan por una inadmisble confluencia de

⁹⁴ Para Weber, la racionalización cultural, de la que surgen las estructuras de conciencia típicas de las sociedades modernas, se extiende a los componentes cognitivos, a los estético-expresivos y los morales de la tradición religiosa. Weber investiga los fundamentos religiosos del comportamiento racional en la vida analizando la conciencia cotidiana de sus representantes más destacados, las ideas calvinistas, pietistas, metodistas y de las sectas nacidas de los movimientos anabaptistas (Habermas Tomo 1, 2006, p. 223).

pensamiento discursivo de tipo escolástico,⁹⁵ de la utilización de la matemática en la formación de las teorías, de actitud instrumental y de trato experimental con la naturaleza y también menciona a las innovaciones técnicas como dependientes del desarrollo de la ciencia. A juicio de Weber es la ciencia al servicio de la economía lo que verdaderamente se convierte en una de las piezas clave del desarrollo de la Cultura occidental y del nacimiento de la sociedad moderna.

La técnica y las modernas ideas jurídicas y morales pertenecen al conjunto de una cultura racionalizada, cultura que él denomina racionalidad de la dominación de la naturaleza, del derecho y de la moral. Es decir, a la dominación racional de las ideas practico-morales de las doctrinas éticas y jurídicas. Con la ciencia y la técnica y las ideas universalistas que subyacen al derecho y a la moral, se produce una cultura racionalizada a la cual Max Weber otorga su máximo interés, porque cree ver en ellas el factor más importante del nacimiento del capitalismo.

Weber describe la modernización de la cultura como racionalización social porque la empresa capitalista está cortada a la medida de la acción económica racional, y el estado moderno a la medida de la

⁹⁵ Weber denomina también racionalización a la autonomización (el concepto autonomización se refiere a las relaciones de producción alienadas) cognitiva del derecho y la moral, es decir, a las ideas práctico-morales de las doctrinas éticas y jurídicas, de los principios, máximas y reglas de decisión...Weber muestra cómo partiendo de la religiosidad se desarrolla una ética de la intención... Desde esta perspectiva, de una ética formal basada en principios universales... aquella ética de la intención, universalista, regida por principios, y de base religiosa, que se adueña de las capas portadoras del capitalismo. El racionalismo ético se filtra del plano de la cultura al plano del sistema de personalidad. En otras palabras, la figura concreta de la ética protestante, centrada en torno a la idea de profesión, significa que el racionalismo ético proporciona el fundamento para una actitud cognitivo-instrumental (las personas obedecen a la autoridad legalmente constituida, lo hacen como ciudadanos no como súbditos, y a quien obedecen es a la ley y no al funcionario que la impone) frente a los procesos intramundanos, y en especial frente a las interacciones sociales en el ámbito del trabajo social. (Habermas Tomo 1, 2006, pp. 216,217,219,221-223).

administración racional. Es decir, distingue en la realidad de las sociedades modernas un dominio práctico y otro dominio teórico. El dominio práctico de la sociedad es el criterio conforme al cual los sujetos aprenden a controlar su entorno. El concepto de técnica se refiere al empleo de los medios, en sentido abstracto, para la racionalidad del comportamiento. Es decir, llama técnica racional al empleo de los medios que guían de forma consciente y planificada, por experiencias y por la reflexión sobre el comportamiento. El concepto técnica comprende no sólo las reglas instrumentales de dominio de la naturaleza sino también de las reglas de dominio de las técnicas de manipulación política, social y educativa de los hombres.

En cuanto a la racionalidad teórica que también es trascendente en el plano de la cultura racionalizada, Weber llama elaboración y configuración formales a los sistemas de símbolos, como la evolución del derecho formal. Es decir, esta racionalidad de las imágenes del mundo parte de los componentes de racionalización cognoscitivos, normativos y expresivos de la cultura. En este sentido la comprensión moderna del mundo es una racionalización cultural.

Ante la realidad cultural del mundo moderno a la cual le subyacen estructuras universales de racionalidad (racionalidad científica) y, el carácter convencional de esta racionalidad, donde la verdad apunta a un patrón de racionalidad cultural y social cognitivo-instrumental, un predominio unilateral no sólo en la relación con la naturaleza sino también en la comprensión de mundo y en la práctica comunicativa cotidiana en su totalidad. El concepto de **cultura** (*Bildung*) de Hegel, que aquí mostramos es el mundo donde se desarrolla la autoconciencia o la experiencia que vive la autoconciencia en su devenir hacia la cultura. Es

el recorrido o desarrollo de la **formación** de la autoconciencia individual hacia la universalidad, hacia un ser social. En otras palabras, el desarrollo del ser mismo de la vida y el ser de la autoconciencia. Desarrollo que no parte de tal ente particular o de alguna consideración biológica determinada, sino del ser de la vida en general, y del ser de la autoconciencia (humana) que emerge de esta vida.

El desarrollo de la autoconciencia hacia la universalidad, hace que la razón rompa los marcos del pensamiento común, el cosismo de la percepción e incluso el dinamismo que el entendimiento utiliza para pensar la causa o la fuerza. Por ello es que en esta propuesta de educación para la sociedad, la autoconciencia individual, debe considerar este desarrollo de la conciencia como la no separación del todo y de las partes, al mismo tiempo que su separación, porque ello es lo que constituye la infinitud de la vida universal.

Esa infinitud de la vida que estudiamos en la filosofía de Hegel, es lo que el entendimiento encuentra cuando choca con las determinaciones separadas y con la exigencia de su unión. Es decir, la conciencia individual, al pensar dichas determinaciones como infinitas, o sea, al descubrir en ellas el movimiento por medio del cual devienen su propio contrario, eleva el pensamiento por encima de sí misma y, es capaz de negarse o de oponerse a sí misma. Movimiento que constituye en sí mismo la vida universal, "el alma del mundo" como dice Hegel, pero sólo para la autoconciencia como conciencia de esta vida

La importancia de este desarrollo⁹⁶ de la conciencia individual no es un

⁹⁶ A través de este desarrollo, la conciencia se purifica de sus prejuicios y de uno en particular: de la existencia de cosas en sí fuera de nosotros, independientes del conocimiento. Esta experiencia no sólo conduce al saber en el sentido restringido del

tránsito de una forma a otra sin cambio de naturaleza. Este momento (la formación de la autoconciencia individual) es la toma de conciencia (por parte del hombre) de la vida universal. Es una reflexión de la vida en el **saber**, propia sólo del espíritu, y dicho espíritu es superior a la Naturaleza, precisamente porque es su reflexión. Por lo tanto, la ontología de la vida universal propone un hombre formado para la universalidad, una concepción del ser del hombre consiente de sí mismo y de lo otro. Una concepción del hombre en sociedad.

En este estadio de desarrollo de la autoconciencia, el hombre aprenderá que **la vida del espíritu es saber**, saber de sí misma, puesto que en otro caso no sería ella misma. Por lo tanto, el hombre autoconciente tendrá que contemplar que la verdad no está fuera de la vida. La epistemología hegeliana hace ver que la verdad de la vida se revela por y, en la vida. La verdad tiene su tierra natal en la autoconciencia, la que al mismo tiempo deviene certeza de sí misma. En otras palabras, la verdad de la vida sólo está en la autoconciencia.

Es decir, la filosofía general de la vida es para Hegel, el resultado de un doble movimiento: el que va desde la unidad de la vida a la multiplicidad de las formas vivientes o de la diferencias y el que parte de las formas distintas para volver a encontrar, en y por ellas, esa misma unidad. En estos dos movimientos se conforma el proceso vital. La vida es así un devenir, es un su devenir circular que se refleja en sí mismo y su reflexión verdadera es un devenir para sí o "la emergencia de la autoconciencia" (término utilizado por Hegel para resaltar la necesidad de la autoconciencia para

término, sino a la concepción de la existencia. Hegel insiste sobre el carácter del error y muestra que el error superado es un momento de verdad. La negatividad en la filosofía de Hegel no es una forma que se opone a todo contenido, es inmanente al contenido y permite comprender su necesario desarrollo. Esta trascendencia es lo que constituye la naturaleza de la conciencia.

unir la multiplicidad de las formas vivientes o de las diferencias), cuyo desarrollo reproduce bajo una forma nueva el progreso de la vida.

Con este movimiento, la experiencia que vive la autoconciencia, como verdad de la vida, concilia el monismo y el pluralismo, lo que constituye la síntesis del reposo y del movimiento. Y con ello, la autoconciencia experimentará que toda alteridad es en el médium de la vida una alteridad transitoria, la apariencia de otro que se reduce inmediatamente a la unidad del sí mismo. Aquí la vida será precisamente ese movimiento que reduce lo otro a sí mismo y vuelve a encontrarse en lo otro⁹⁷. Por eso dice Hegel que la vida es la independencia (*Selbständigkeit*) en la cual se disuelven las diferencias del movimiento. Y añade, “es la esencia simple del tiempo que en esta igualdad consigo misma tiene la figura compacta del espacio” (Fenomenología, p. 109). Así pues, a través de esta experiencia de la vida, el hombre formado en la universalidad será autoconciente de la subsistencia de los seres distintos. Se manifestará la universalidad en el hecho de que esta individualidad distinta va a negarse a sí misma, será negación de su separación, con lo cual volverá al origen, a la unidad de la vida.

El hombre tendrá así la experiencia de que en el mundo finito, la vida se convierte en el movimiento de esas figuras, pasa a ser la vida como proceso, y que en este movimiento, el viviente separado es él mismo una naturaleza inorgánica. En el mundo finito, el ser separado se consume a sí

⁹⁷ La crítica que hace Hegel va dirigida a una lógica que toma en consideración las leyes del pensamiento puro o los conceptos generales aislados sin ver cómo se interrelacionan o sin ver qué son en la unidad del pensamiento, es decir, Hegel trata de sustituir esa falsa concepción del pensamiento puro por una nueva concepción del logos. “Hegel funda la lógica formal (el principio de identidad $A=A$), sobre la lógica trascendental. La lógica hegeliana es el pensamiento que se piensa, pues tiene un contenido, el logos. En la Fenomenología Hegel indica en unas cuantas líneas esta concepción de la forma: este contenido es esencialmente la forma misma..., lo universal separándose en sus momentos puros” (Hyppolite, 1991, p.235).

mismo, suprime su propia realidad orgánica, se cosifica en sí mismo. Un ejemplo de ello es la muerte, que parece venir de fuera como el resultado de una negación, como si fuera el universo que suprimiera la individualidad viviente, siendo que la muerte procede en realidad del propio viviente. En tanto proceso de la vida, es preciso que el individuo muera para devenir. El individuo emerge frente al todo, es su propia negación y su retorno a la unidad.

El hombre educado en la universalidad comprobará entonces que la vida no se alcanza a sí misma en ese devenir, sino que lo que constituye la vida es la totalidad, es el todo que se desarrolla, disuelve su desarrollo y se mantiene simplemente en ese movimiento (Fenomenología, p. 111). El individuo constatará que la vida apunta nuevamente a algo distinto de lo que ella es, apunta a la consciencia, para la cual la vida es como unidad o como género. El género, que es género para sí mismo, que no es solamente lo que se expresa en el devenir vital, sino que deviene para sí mismo, es el yo tal como aparece inmediatamente en la identidad de la autoconciencia. La autoconciencia será, la verdad de la vida y con ella empezará otra vida, la vida del espíritu.

Así pues, el hombre tendrá que elevar su autoconciencia a la universalidad, es decir, tendrá que pensar en la sustancia espiritual (en la obra humana, en la eticidad), porque confirmará que el espíritu está allí, esta dado como el fundamento y resultado de toda experiencia. El individuo que pretende realizarse en el mundo como ser para sí, tendrá que ganar o reconquistar su sustancia, el espíritu, los individuos singulares, que existen en el seno del espíritu del pueblo, que emergen para sí, pero que al mismo tiempo quedan inmersos en el devenir de este espíritu que les constituye y que al mismo tiempo es obra suya. En el mundo espiritual, se

da una acción recíproca entre el todo y las partes, entre lo universal y lo singular, ello es lo que constituye la vida misma del espíritu.

El hombre experimentará que lo valioso de esta vida es este movimiento del saber, esta reflexión fuera de la inmediatez. Y conocerá que la vida **ética** de un pueblo, la sustancia del espíritu, sólo es por medio del saber de sí y, que por ello esta armonía ética puede ser considerada a la vez como punto de partida y como término del desarrollo de su espíritu. En esta vida ética el ser individual experimentará la superación de sus primeros impulsos naturales: desde su conciencia singular se elevará hasta la autoconciencia en su relación a otros sí mismos, hasta la sustancia espiritual. Progresivamente el individuo se verá llevado hasta la sustancia ética que emerge como la verdad de este desarrollo, del yo práctico. En este caso la experiencia que realizará el individuo lo conducirá a una reconquista reflexiva de la eticidad.

En resumen, la idea de una verdad en sí, tal como aparece en el plano de la razón, explica Hegel en *la Fenomenología*, no es separable de la idea de una pluralidad de yos singulares y de una comunicación entre esos yos. Así es como hay que entender la necesidad de la cultura o de la **“educación”** que lleva al hombre encerrado en sí mismo a la conciencia de su universalidad. El recíproco reconocimiento de los yos es un momento de la verdad, de la misma manera que la verdad es un momento de todas las virtudes.

Esta autoconciencia (universal) es la base de todas las virtudes, del amor, del honor, de la amistad, de la valentía, del autosacrificio, de la fama (Propedeutica, p. 208).

La razón aquí, la racionalidad, si así podemos llamarla, aparece como el resultado de la mediación que unas autoconciencias ejercen respecto de las otras, mediación que constituye la universalidad de la autoconciencia. En la *Fenomenología* de Hegel aparece la identidad (subjetividad y objetividad) como el resultado de un camino de formación, de un desarrollo de la conciencia y de la autoconciencia de manera que la verdad no es sin el reconocimiento mutuo de las autoconciencias, es la elevación a la universalidad del pensamiento. Hegel indica con ello por qué la autoconciencia universal se reconoce como razón a realizarse como espíritu. La razón que se sabe a sí misma y que es para ella misma es espíritu.

La educación para la universalidad que expresamos aquí, es la realización de la vida ética⁹⁸, aquí el individuo no está interesado por lo sensible como tal, sino por el universal, lo espiritual. El saber acerca de esta experiencia es un saber sobre sí mismo, es decir, la razón deberá regresar de la observación de la Naturaleza a sí misma y observar el yo, en vez de observar el mundo, incluso observar su individualidad humana en sus relaciones con el mundo. Además, en la vida ética aquí considerada la razón no sólo observa sino enjuicia:⁹⁹ sabe que la legalidad¹⁰⁰ no es dada

⁹⁸ En la vida ética, la esencia espiritual "es una ley eterna, que no tiene su fundamento en la voluntad de este individuo, sino que es en y para sí, la absoluta voluntad para todos, que tiene la forma del ser inmediato. Este puro querer no es tampoco un *precepto* que solamente deba ser, sino que es y vale; es el yo universal de la categoría, que es de un modo inmediato la realidad, y el mundo es solamente esta realidad. Pero, por cuanto que esta ley que es vale sin más, la obediencia de la autoconciencia no es el servicio a un señor cuyas órdenes sean una arbitrariedad y en que la autoconciencia no se reconozca" Hegel 1987, p. 253.

⁹⁹ Para Hegel, el examen de las leyes "significa el movimiento de lo inmóvil y la temeridad del saber que se libera de las leyes absolutas por medio del raciocinio y las considera como una arbitrariedad extraña a él... En ambas formas son estos momentos un comportamiento negativo ante la sustancia o ante la esencia espiritual real [reales]; en otras palabras, la sustancia no tiene todavía en ella su realidad [*Realität*], sino que la conciencia los contiene todavía bajo la forma de su propia inmediatez, y la sustancia es

sino construida.

El individuo descubrirá con ello que la naturaleza no es el concepto y que su razón no puede satisfacerse a sí misma realmente en la observación de dicha Naturaleza¹⁰¹. Más aún, su razón no podrá captar el propio yo observándolo, pues la observación fija el ser en el concepto y el concepto no es ser puro sino devenir, posición de sí por sí mismo. La consecuencia de esta experiencia será que la razón teórica del individuo dará paso a una razón práctica en la cual el yo se pondrá en vez de encontrarse, el yo se hará en lugar de ser observado. Así pues, esta razón práctica lo llevará a una nueva síntesis, a una razón teórica y práctica a la vez, objetiva y subjetiva que, consciente de ella misma y convertida en su propio mundo se realiza como espíritu.

Hegel da pauta para pensar que sustituye una lógica formal orgánica por una lógica ontológica y una psicología empírica por una filosofía del espíritu subjetivo, objetivo y absoluto. Y también critica, sobre todo, al formalismo de la ética kantiana y de toda normatividad abstracta. Con tal

solamente un querer y un saber de este individuo o el deber ser de un precepto no-real y un saber de la universalidad formal. Hegel, 1987, p. 253.

¹⁰⁰ Cuando el pensamiento se eleva a la universalidad, dice Hegel "las leyes no valen como esencia de la conciencia, ni el examen de ellas vale tampoco como su obrar dentro de ésta; sino que estos momentos, cuando surgen cada uno para sí, de modo inmediato y como una realidad, expresan uno un estatuir y un ser no valederos de leyes reales y el otro la liberación igualmente no valedera de esas leyes. La ley tiene, como ley determinada, un contenido fortuito -lo que significa, aquí, que es ley de una conciencia singular con un contenido arbitrario. Ese inmediato legislar es, por tanto, la temeridad tiránica que conviene la arbitrariedad en ley y la eticidad en una obediencia a ésta- a leyes que son solamente leyes, pero, que no son, a la vez, *preceptos*" Hegel, 1987, p. 253.

¹⁰¹ Hegel critica a la Psicología (estudio de la autoconciencia operante) y anuncia una nueva filosofía del espíritu en la cual las facultades de dicho espíritu no son consideradas en su estado de separación sino en su desarrollo dialéctico..."la psicología contiene la multitud de leyes con arreglo a las cuales se comporta de manera distinta ante los diversos modos de su realidad...se trata, en parte, de recibir en sí estos diversos modos y de conformarse a los hábitos, costumbres y al modo de pensar encontrados como aquellos en que el espíritu se es objeto como realidad" Hegel 1987, p. 182.

finalidad, la *Fenomenología* nos lleva de una razón individual observante a ser razón práctica. Y esta razón práctica individual solo cobrará sentido en una comunidad de autoconciencias que superan la individualidad. Hegel pasa con ello, de la consideración de la razón en abstracto a la del espíritu en su realización.

Las tres formas de individualismo: el placer y la necesidad, la ley del corazón y el desvarío de la infatuación y, la virtud y el curso del mundo, que estudiamos en esta investigación son una tipificación de la conciencia singular segura de sí misma, lanzada en el mundo a la búsqueda de su propia realización. Sin embargo, lo que esta conciencia va a aprender a sus expensas es que esta realización sólo se consigue en la organicidad social, en la comunidad histórica. En otras palabras, la conciencia individual descubrirá, por el camino de estas experiencias, al espíritu como la realidad del nosotros.

Así pues, la razón individual sólo será consiente del espíritu cuando su certeza de ser toda realidad se eleve a la verdad, se sepa autoconsciente de su mundo, del mundo y de sí misma. Ya que el espíritu es la razón que no es sólo certeza subjetiva sino además es, en su efectividad, sustancia espiritual o espíritu efectivo.

Frente a las aportaciones de un saber científico-tecnológico y su consecuente visión del saber como fuerza de producción (expresión de un mundo abstracto) o cultura racionalizada y; a la propuesta del pensamiento científico como evolución del conocimiento o el desarrollo de las estructuras de pensamiento y de acción que el sujeto adquiere constructivamente en interacción con la realidad externa o con la *cultura*, la reflexión de la filosofía hegeliana nos propone hacer posible el

conocimiento a nivel universal, una visión de la totalidad.

La propuesta de cultura hegeliana nos permite recuperar la vida universal, la vida en sociedad. Es decir, trascender hacia la unidad de la vida, hacia la subsistencia de los seres distintos. Este concepto de *cultura* y el reto formativo aquí considerado es reconquistar el sentido ético de la obra humana, en otras palabras, la propuesta cultural se refiere a la formación de la autoconciencia para vivir en sociedad con el objeto de recuperar el espíritu universal como la realidad del nosotros.

APENDICE

1. Paradigmas que integran la modernización científico-tecnológica

Paradigma conductista

- Instrucción programada (Skinner)
- Máquinas de enseñanza (Pressey, Skinner)
- Sistema de instrucción especializada (Keller)
- Programas de CAI (instrucción asistida por computadora) y tutores lineales (Suppers, Davis)
- Técnicas de modificación conductual aplicada a la enseñanza (Wolpe, Bijou, Baer, Lovaas, Meinchembaum)
- Modelos de sistematización de la enseñanza (Popham, Mager, Gagné)
- Técnicas de autocontrol (Mahoney, Kanfer)

Paradigma cognitivo

- Teorías de la instrucción (Bruner, Ausubel) y el aprendizaje escolar (Ausubel, Rumelhart, Shuell).
- Tecnología instruccional: estrategias de instrucción (Rickards, Hartley y Daleuth), tecnología del texto (Hartley, Jonassen, Meyer)
- Investigaciones sobre procesos cognitivos y estratégicos (Levin, Wittrock, Shuell, Glaser), metacognitivos (Favell, Garner, Pressley) y autorreguladores (A.L. Brown, Paris).
- Sistemas expertos y programas de enseñanza inteligente (J.S. Brown, Anderson, Clancey)
- Programas de enseñanza de estrategias cognitivas y programas para enseñar a pensar (Dansereau, Weinstein, Pressley Nickerson, Nisbett)
- Estilos y enfoques de aprendizaje (Entwestle, Merton, De Charms)
- Investigación sobre pericia y sus implicaciones educativas (Glaser)

Paradigma humanista

- Enseñanza no directa y abierta (Rogers)
- Modelos y técnicas en orientación vocacional y consejo educacional (Egan)
- Modelos de autoconceptos (Shaftels)
- Modelos de sensibilidad y orientación grupal (Carkhuff)
- Programas y técnicas para la atención de conductas inadaptadas (Dreikurs, Glasser, Selman y Schutz)

Estos tres paradigmas se desarrollaron principalmente en Estados Unidos desde los años treinta hasta el presente. Su influencia en la psicología de la educación se manifestó inicialmente en ese contexto geográfico y desde ahí se extendió a otras zonas del orbe (principalmente en el continente europeo y más tarde en América Latina).

Paradigma psicogenético

- Programas constructivistas de educación preescolar (Lavatelli, el grupo Highscope, Kamii y DeVries, Hoper y Defrain)
- Enseñanza de la lengua escrita (Ferreiro, Teberosky, Tolchinsky-Landesmann)
- Enseñanza de las matemáticas (Brun, Kamii, Vergneau, Brousseau)
- Enseñanza de las ciencias naturales (Karpus, Lawton, Giordan, Duckworth, Shayer y Adey)
- Enseñanza de las ciencias sociales (Hallam, Luc)
- Enseñanza de la moral (Kohlberg, Lickona)

Paradigma sociocultural

- Aprendizaje guiado (Rogoff)

- Enseñanza proléptica (Greenfield)
- Enseñanza recíproca (Palincsar y A.L. Brown)
- Aprendizaje situado (J.S. Brown, Collins y Newman)
- Evaluación dinámica (Budolf, Minick, Feuerstein, A.L. Brown, y Campione)
- Estudios sobre el discurso en el aula (Cazden, Edwards y Mercer, Coll, Lemke)
- Propuestas de alfabetización (Wells)
- Enseñanza de la lectura y la escritura (Clay y Cazden, Au, MacLane, Y. Goodman y K. Goodman) (Hernández Rojas, 2000,p.37)

2. Principales reformas para la elaboración de programas escolares

Las propuestas para la elaboración de programas escolares¹⁰² surgidas durante la segunda mitad del siglo XX responden a la necesidad de lograr una mayor eficiencia de los sistemas educativos. Cabe mencionar que estas propuestas parten de premisas epistemológicas de la **psicología educativa o saber tecnológico**. Por la forma que adoptaron estos planteamientos elaborados particularmente por autores estadounidenses, pueden agruparse en dos grande bloques. El primer bloque corresponde a los desarrollos efectuados en la década de los cincuenta, representado por las aportaciones de Ralph Tyler e Hilda Taba, quienes conciben el problema de los programas escolares desde una perspectiva más amplia, a partir del análisis de los componentes referenciales que sirven de sustento a la estructuración de un programa escolar. Así el programa forma parte de un proyecto educativo establecido en el plan de estudios y fundamentado en una serie de investigaciones referidas a la sociedad, a

¹⁰² Es conveniente tener en cuenta que la elaboración de programas como la conocemos corresponde a un desarrollo específico del siglo XX y guarda una estrecha relación con la conformación de los sistemas educativos de varios países. En el funcionamiento previo de la escuela seguramente se pueden encontrar precisiones temáticas de un curso. Estos temarios no guardan ninguna relación con los programas actuales. Véase A. Díaz Barriga, 1994.

los sujetos de la educación y a la evolución del conocimiento.

El segundo bloque proviene del reduccionismo que el pensamiento tecnocrático estableció a partir de la propuesta de Robert Mayer (en los años sesenta), y puede situarse dentro del desarrollo de un modelo de instrucción que centra el problema de la elaboración de programas en una tarea **técnica**: redacción de objetivos conductuales, diseños instruccionales y propuestas de evaluación. Este modelo es la representación más precisa del eficientismo y, a la vez, de la aplicación del pensamiento tecnocrático en la educación. Intentaremos esbozar a grandes rasgos los planteamientos principales de estas propuestas, los cuales han tenido gran repercusión en la actualidad.

Aunque el primer momento de la formulación de la teoría curricular se produjo en la gestación de la industrialización monopólica del siglo pasado Bobbit, 1918 y Charter, 1924 (citados por Díaz Barriga, 1999, p.19), el desarrollo de las propuestas para la elaboración de planes de estudios se concretó en los trabajos publicados primeramente por Tyler en 1949, (estas elaboraciones fueron discutidas en la Asociación nacional de Educadores de Estados Unidos desde la década de 1930). Sin embargo, con Taba la discusión sobre la propuesta curricular adquiere mayor solidez conceptual, y en ella las etapas para la formulación de un plan y un programa de estudios tienen por objeto lograr la articulación entre la teoría y la técnica.

La propuesta de Tyler, formulada en la primera etapa de tecnificación del pensamiento educativo (Instrucción programada de Skinner), se centra en la necesidad de elaborar objetivos conductuales. Una lectura cuidadosa de los planteamientos de Tyler y Taba ayuda a descubrir que ambos autores proponen diferentes bases referenciales que permiten establecer

los objetivos a partir ya sea de estudios que se materialicen en fuentes y filtros (Tyler), o bien de investigaciones que desemboquen en un diagnóstico de necesidades (Taba).

Para Ralph Tyler, las decisiones en relación con los aprendizajes que deben promoverse en un programa escolar deben ser resultado del análisis de diversas investigaciones (sobre los alumnos y sus necesidades, sobre la sociedad, el análisis de tareas y procesos culturales, y sobre la función y el desarrollo de los contenidos). A estas investigaciones los denomina "fuentes", las cuales son, según él, de naturaleza diversa, por ello plantea que "ninguna fuente única de información puede brindarnos una base para adoptar estas decisiones" (Tyler 1970, p.11). Estos fundamentos se traducirán en objetivos conductuales, los cuales armonizarán a la filosofía pragmática y a la psicología conductista, R. Tyler 1969, p. 20 (citado por Díaz Barriga, 1999, p.19). A estos dos los denomina "filtros" y su fin es organizar objetivos. Es necesario precisar que la concepción que tiene el autor de "lo social" en el currículum está fundada en una epistemología funcionalista, lo que le permite afirmar que "no podemos malgastar el tiempo enseñando aquello que tuvo validez hace cincuenta años [...] la llegada de la era científica impide a la escuela seguir enseñando todo lo que se aceptaba por saber" (R. Tyler 1970, pp. 22 y 25). En síntesis, esta propuesta curricular estadounidense es una pedagogía fundamentalmente "eficientista" (Díaz Barriga, 1999, p. 22)

Por su parte, Hilda Taba, concibe el programa escolar como un "plan de aprendizaje" (Taba 1976), que debe representar una totalidad orgánica y no tener una estructura fragmentaria. Sin embargo, insiste en que las decisiones que se tomen con relación al mismo tengan una base reconocida, válida y con algún grado de solidez, lo cual, según la autora,

sólo se puede garantizar a partir de la inclusión de una teoría. En realidad, Taba hace una aportación respecto a la necesidad de elaborar los programas escolares con base en una teoría curricular. El desarrollo de esta teoría está fincado en la “investigación de las demandas y requisitos de la cultura y la sociedad, tanto para lo presente como para lo futuro” (Taba 1976, p. 25).

Taba considera que el análisis de la cultura y la sociedad brinda una guía para determinar los principales objetivos de la educación, para la selección del contenido y para decidir sobre qué habrá de insistirse en las actividades de aprendizaje. El curriculum se encuentra sobredeterminado por aspectos psicosociales (con ello queremos decir que responde a una gran cantidad de problemas, en ocasiones contradictorios, provocados por la sociedad y que constituye, a la vez, una serie de propósitos para el aprendizaje. Taba enumera siete pasos: diagnóstico de necesidades, formulación de objetivos, selección de contenido, organización del contenido, selección de actividades de aprendizaje, organización de actividades de aprendizaje y determinación de lo que se va a evaluar y las maneras de hacerlo. Esta propuesta de Taba se enmarca dentro del llamado “**enfoque sistemático**”¹⁰³ (Borreiro 1975, pp. 34-41), el cual derivó del desarrollo de la teoría de sistemas aplicada a la educación, y dio lugar a lo que se puede denominar actualmente la tendencia de la ingeniería

¹⁰³ Borreiro reconoce que el concepto de “sistemas” empleado en educación empezó a desarrollarse en la ingeniería para designar la integración de equipos en conjunto, a partir de la identificación de objetivos. Según él, se reconoce la estrecha relación entre el enfoque de sistemas y las investigaciones de la Segunda Guerra Mundial respecto a la solución de problemas (análisis de eficiencia) y define los sistemas como organismos sintéticos deliberadamente diseñados y constituidos por componentes que se interrelacionan e interactúan de manera integrada para lograr propósitos determinados, así llega a especificar ocho puntos básicos en el enfoque de sistemas: 1) determinar la necesidad a satisfacer, 2) definir objetivos educacionales, 3) definir restricciones, 4) generar varias alternativas de solución, 5) seleccionar la mejor alternativa, a partir del análisis sistémico, 6) poner en práctica la alternativa seleccionada, 7) evaluar el sistema, y 8) hacer una retroalimentación para efectuar las modificaciones necesarias.

educativa. Pero, tenemos que reconocer que más que la teoría general de sistemas o la misma lógica de sistemas, lo que se trasplanta al ámbito educativo es la forma, la apariencia de que sigue el mismo funcionamiento.

En otras palabras, la elaboración de programas, tiene como principal objetivo establecer algunos lineamientos de acreditación. Este objetivo, dice Carnoy, forma parte de la difusión de los elementos centrales de la pedagogía pragmática que se realizó durante los años setenta, es un plan de "los países adelantados, en particular Estados Unidos, para resolver la crisis educacional, a partir de la introducción tecnológica educativa (Carnoy 1977, p. 58). De esta manera, la Agencia Interamericana de Desarrollo (AID) y los centros multinacionales de la OEA, entre otros organismos estadounidenses e internacionales, se crearon para promover la difusión de una versión de la tecnología educativa y para formar una cultura educativa proclive a los presupuestos del pragmatismo. "En particular, el Departamento de Asuntos Educativos de la OEA elaboró un concepto de tecnología educativa que rebasa el necesario empleo de tecnologías, resultado del avance científico y tecnológico" (Puiggrós 1980, p. 180).

3. Categorías que integran el núcleo teórico piagetiano.

Para comprender el tema de la constante adaptación al ambiente para el desarrollo cognitivo que sugiere Piaget, es necesario examinar las cuatro propuestas centrales de su teoría constructivista a través del programa de investigación que conforma el núcleo teórico piagetiano. Se divide en cuatro categorías llamadas: 1) Isomorfismo funcional biológico-psicológico del pensamiento; 2) Estructuralismo genético; 3) Constructivismo ontogénico e 4) Interaccionismo, en las que se tratan los siguientes temas.

La primera categoría, se refiere a la forma en que un organismo se adapta al medio y la forma como el sujeto conoce la realidad a través del pensamiento. El isomorfismo de Piaget, propone que la inteligencia funciona a través de dos invariantes básicas: la organización y la adaptación. La segunda invariante se divide en dos componentes interrelacionados, la asimilación y la acomodación. El proceso de adaptación al medio, tiene lugar en un intercambio entre el organismo y el ambiente; el efecto es tal que se modifica el organismo transformándolo. A este proceso se le denomina asimilación, es decir, los elementos del ambiente son asimilados al sistema. En este sentido Piaget califica a la asimilación como invariante funcional. "Los objetos deben ajustarse a la estructura peculiar del organismo y; éste también debe ajustarse a las demandas peculiares del objeto".¹⁰⁴

Al segundo aspecto Piaget lo llama acomodación: el organismo debe acomodar su funcionamiento a los contornos específicos del objeto que trata de asimilar. Cuando se trata de adaptación intelectual, la asimilación del objeto al organismo supone una "acomodación del organismo al objeto"¹⁰⁵. Tomando en su conjunto ambos procesos, constituyen los atributos constantes de todo acto adaptativo, incluso de los más elementales. Esto constituye la tesis central de Piaget en relación al funcionamiento cognoscitivo, y es concretada en el modelo de equilibración, donde los conceptos de adaptación, asimilación y acomodación, adquieren su carga semántica específica.

En cuanto a la segunda categoría, el Estructuralismo genético, ella se centra en el concepto de estructura en Piaget, el cual brinda al sujeto

¹⁰⁴ Piaget, 1995, p. 65

¹⁰⁵ Piaget, 1995, p. 66.

propiedades organizativas para su acción. Esta categoría sostiene dos tesis fundamentales: "Toda génesis parte de una estructura y desemboca en otra estructura" y "Toda estructura tiene una génesis". Las estructuras de la inteligencia humana, dice Piaget, "no aportan nada".¹⁰⁶ Para él son sistemas de transformaciones que se engendran unas a otras en genealogías abstractas y como las estructuras más auténticas son de naturaleza operativa, el concepto de transformación sugiere el de formación y el autoajuste recuerda la autoconstrucción.

Se debe admitir entonces, a la vista de los hechos, que una génesis constituye siempre el paso de una estructura más simple a una más compleja, según una regresión sin fin (en el estado actual del conocimiento). Hay, por lo tanto, datos de partida que asignar a la construcción de las estructuras lógicas pero ellas no son ni las primeras (puesto que marcan simplemente el principio del análisis), ni lo primero que se extraerá de ellas. En las coordinaciones sensomotrices, explica Piaget, se encuentran los factores funcionales de las estructuras. La asimilación, es un proceso según el cual una conducta se reproduce activamente: se integran nuevos objetos, y se acomodan los esquemas de asimilación a la diversidad de los objetos. Los elementos estructurales son esencialmente ciertas relaciones de orden. Se puede entonces hablar de inteligencia a este nivel, pero de una inteligencia sensomotriz, sin representaciones y esencialmente ligada a la acción y a sus coordinaciones.

Podemos inferir entonces, a partir de lo anterior, que el constructivismo de Piaget, es diferente por ejemplo al de Henri Wallon (1991), Wallon plantea una génesis o desarrollo del individuo sin estructuras, por lo que los conceptos de estadio al que arriban ambos, nos llevan a dos posturas

¹⁰⁶ Piaget, 1995, p. 55.

diferentes. Además de ello, en cuanto a la segunda tesis, de Piaget, también es importante resaltar que se aleja de las teorías de la Gestalt y de la de Ausubel (1983), las cuales proponen estructuras en el sujeto pero sin génesis. A consecuencia de esto, el carácter de las estructuras que proponen las tres teorías difiere esencialmente.

Tampoco podemos dejar de señalar, el impacto que ha tenido el estructuralismo genético, de Piaget en el ámbito educativo. Este estructuralismo ha sido traducido a través del principio explicativo denominado "disposición cognitiva", el cual sostiene la subordinación de la intervención didáctica del maestro al desarrollo intelectual del alumno. Esto es, es necesario presentar la enseñanza en función de los estadios en que se encuentre el sujeto; este principio es uno de los supuestos teóricos básicos de la pedagogía operatoria actual.

La tercera categoría, el constructivismo ontogénico, se refiere al desarrollo cognoscitivo del sujeto, y parte de la investigación de formas hereditarias muy elementales, para posteriormente ser construido por el sujeto a través de un proceso psicogenético. La idea central de esta perspectiva constructivista propone que el acto de conocer consiste en una construcción progresiva del objeto por parte del sujeto, enfatizando la propuesta de Piaget en los aspectos endógenos e individuales de dicho proceso a través del concepto de equilibración. El concepto de equilibración aquí estudiado, permite explicar el carácter constructivista de la inteligencia a través de una secuencia de momentos de desequilibrio y reequilibrio. El desequilibrio es provocado por las perturbaciones exteriores y la actividad del sujeto permite compensarlas para lograr nuevamente el equilibrio.

Así pues, la consecuencia de estas investigaciones nos permite destacar que la tesis constructivista de Piaget, ha impactado notablemente el discurso pedagógico actual, concretamente la propuesta más acabada hasta el momento es el principio explicativo denominado "Ajuste de la ayuda pedagógica", la cual afirma que la intervención del maestro se debe ajustar a las características de la interacción entre el alumno y el contenido de aprendizaje, pudiendo adoptar la ayuda pedagógica a diferentes modalidades. Este principio es la tesis central a nivel metodológico de la pedagogía constructivista.

Finalmente, la cuarta categoría denominada interaccionismo, hace referencia a que la construcción cognoscitiva del sujeto es producida por la interacción con el medio ambiente, a través de una relación de interdependencia o de bidireccionalidad entre el sujeto cognoscente y el objeto cognoscible. Para que esta interacción se dé, según Piaget, el sujeto posee una función constante constituida por la organización y la adaptación, mientras que la primera brinda una función reguladora al intelecto, la segunda proporciona una función implicativa en el caso de la asimilación y una función explicativa en el caso de la acomodación. Un acto de la inteligencia en el cual la asimilación y la acomodación se hallan en equilibrio, constituye una adaptación intelectual. "La organización es inseparable de la adaptación: son dos procesos complementarios de un único mecanismo, siendo el primero el aspecto interno del ciclo en el cual la adaptación constituye el aspecto externo.... El acuerdo del pensamiento con las cosas y el acuerdo del pensamiento consigo mismo expresan esta doble función invariable de la adaptación y la organización".¹⁰⁷

¹⁰⁷ J.H. Flavell, 1993, p. 67.

La adaptación se refiere al hecho de que todo enfrentamiento cognoscitivo con un objeto ambiental forzosamente supone algún tipo de estructura (o reestructuración) cognoscitiva de ese objeto en consonancia con la naturaleza de la organización. Todo acto de la inteligencia, por más rudimentario y concreto que sea, supone una interpretación de algo en la realidad externa, es decir, una asimilación de ese algo: algún tipo de significado existente en la organización cognoscitiva del sujeto. El proceso esencial consiste en amoldar un hecho de la realidad al patrón de la estructura en desarrollo del sujeto. La esencia de la acomodación es precisamente este proceso de adaptación a las variadas demandas o requerimientos que el mundo de los objetos impone al sujeto.

En conclusión, Piaget plantea dos postulados centrales que inciden en los procesos de enseñanza actual: primero, todo esquema de asimilación tiende a alimentarse, es decir, a incorporar los elementos exteriores a él y compatibles con su naturaleza; segundo, todo esquema de asimilación se encuentra obligado a acomodarse a los elementos que asimila, es decir, a modificarse en función de sus particularidades. Por lo tanto, el interaccionismo se ha reflejado en la práctica educativa a través del principio explicativo denominado **“desajuste óptimo”** el cual plantea la necesidad de diseñar situaciones de aprendizaje que permitan un grado óptimo de desequilibrio, que ayuden a superar el nivel de comprensión del alumno y, que al mismo tiempo esta superación no sea extrema al grado que imposibilite restablecer nuevamente el equilibrio. Este principio se encuentra de manera recurrente en las implicaciones educativas que ofrecen diversos investigadores en psicopedagogía que se desarrollan bajo el abrigo teórico de Jean Piaget, como es el caso de Constante Kamii (1984) y Rheta Devries (1988). En consecuencia, en el campo educativo los tres principios explicativos mencionados anteriormente se han constituido

en las ideas fuerza que articulan el discurso pedagógico influido por la obra teórica de Jean Piaget.

Así pues, el programa de investigación piagetiano, o en otras palabras, las cuatro categorías de análisis descritas anteriormente, han hecho que sea, en la actualidad, uno de los autores con mayor impacto en diferentes ámbitos disciplinarios, sin embargo, es indispensable reconocer que su teoría tiene aciertos pero también algunas limitaciones. Es un hecho indiscutible a todas luces que dentro de los aciertos de la teoría piagetiana se encuentra la epistemología genética, sin embargo, esta teoría propicia el deterioro del sujeto real, es decir, el carácter constructivista de su teoría lo llevó a enfatizar los aspectos individuales del desarrollo del sujeto y a no explicar suficientemente los procesos de adaptación del sujeto al ambiente, al mundo real. En otras palabras, la perspectiva constructivista del conocimiento, dio paso a una gran cantidad de teorías de aprendizaje encargadas de explicar al sujeto, la interacción que realiza con el mundo real y su adaptación a la realidad.

4. Los estadios de desarrollo cognitivo de Piaget

Jean Piaget dedicó varios de sus trabajos al estudio de las matemáticas y por ende a la lógica. Tales estudios van siguiendo un fundamento teórico, el cual es parte de las investigaciones sobre el desarrollo de las estructuras cognoscitivas en el niño. Según estos estudios, el niño desde que nace, va desarrollando estructuras cognoscitivas las cuales se van configurando por medio de las experiencias. Por lo tanto, el pensamiento del niño sigue su crecimiento, llevando a cabo varias funciones especiales de coherencia como son las de clasificación, simulación, explicación y de relación.

Sin embargo, estas funciones se van rehaciendo conforme a las estructuras

lógicas del pensamiento, las cuales siguen un desarrollo secuenciado, hasta llegar al punto de la abstracción. Es en este momento, explica Piaget, cuando el pensamiento del niño trabajará el campo de las matemáticas, y que su estructura cognoscitiva puede llegar a la comprensión de la naturaleza hipotética deductiva.

En consecuencia, Piaget concibe la "inteligencia"¹⁰⁸ como adaptación al medio que nos rodea. Esta adaptación consiste en un equilibrio entre dos mecanismos indisociables: la acomodación y la asimilación analizados anteriormente. Si observamos su función, según los estudios de Piaget, el desarrollo cognoscitivo comienza cuando el niño va realizando un equilibrio interno entre la acomodación y el medio que lo rodea y la asimilación de esta misma realidad a sus estructuras. Este desarrollo va siguiendo un orden determinado, que incluye cuatro periodos de desarrollo, el senso-motor, el preconcreto, el concreto y el formal, cada uno de estos periodos está constituido por estructuras originales, las cuales se irán construyendo a partir del paso de un estado a otro. Este estadio constituye por las estructuras que lo definen, según Piaget, una forma particular de equilibrio y la evaluación mental se efectúa en el sentido de una equilibración más avanzada.

El ser humano está siempre en constante desarrollo cognoscitivo, explica Piaget, por lo tanto cada experiencia nueva consistirá en reestablecer un equilibrio, es decir, realizar un reajuste de estructuras. En consiguiente ¿cuál es el papel que juegan la acomodación y la asimilación para poder llegar a un estado de equilibrio?. El niño, al irse relacionando con su medio ambiente, irá incorporando las experiencias a su propia actividad, y es aquí donde interviene el mecanismo de la asimilación puesto que el niño

¹⁰⁸ Piaget, 1995, p. 187.

asimilará el medio externo a sus estructuras cognoscitivas ya construidas, sin embargo, las tendrá que reajustar con las experiencias ya obtenidas, lo que provoca una transformación de estructuras, es decir, se dará el mecanismo de la acomodación.

No obstante, para que el pensamiento pase a otros niveles de desarrollo, deberá presentarse un tercer mecanismo, se trata del "equilibrio", por medio del cual se da el balance que surge entre el medio externo y las estructuras internas del pensamiento. La asimilación de los objetos externos es progresiva y se realiza por medio de todas las funciones del pensamiento, a saber: la percepción, la memoria, la inteligencia, práctica, el pensamiento intuitivo y la inteligencia lógica. Todas estas asimilaciones que implican una acomodación, van generando una adaptación al equilibrio, lo cual conlleva una adaptación y acomodación en el desarrollo educativo.

Así pues, existen periodos o estadios de desarrollo en los que en algunos prevalece la asimilación, en otros la acomodación. De este modo se define una secuencia de cuatro estadios "epistemológicos" llamados "**cognitivos**" muy definidos en el ser humano,¹⁰⁹ y su desarrollo es como sigue:

Estadio senso-motor

Desde el nacimiento hasta aproximadamente un año y medio a dos años, el niño usa sus sentidos (que están en pleno desarrollo) y las habilidades motrices para conocer aquello que le circunda, confiándose inicialmente en sus reflejos y, más adelante, en la combinación de sus capacidades sensoriales y motrices, sus reacciones son las siguientes:

¹⁰⁹ Varios, 1977.

- Reacciones circulares primarias: Suceden entre el primer y cuarto mes de vida extrauterina. En ese momento el humano desarrolla reacciones circulares primarias, es decir, reitera acciones casuales que le han provocado placer. Un ejemplo típico es la succión de su propio dedo, reacción sustitutiva de la succión del pezón, aunque el reflejo de succión del propio dedo ya existe en la vida intrauterina.
- Reacciones circulares secundarias: Entre el cuarto mes y el año de vida, el infante orienta su comportamiento hacia el ambiente externo buscando aprehender o mover objetos, ya observa los resultados de sus acciones para reproducir tal sonido y obtener nuevamente la gratificación que le provoca.
- Reacciones circulares terciarias: Ocurren entre los 12 y los 18 meses de vida. Consisten en el mismo proceso descrito anteriormente aunque con importantes variaciones. Por ejemplo, el infante toma un objeto y con este toca diversas superficies. Es en este momento que el infante comienza a tener noción de la permanencia de los objetos, antes de este momento, si el objeto no está directamente estimulando sus sentidos, para él. Literalmente, el objeto "no existe".

Tras los 18 meses el cerebro del niño está ya potencialmente capacitado para imaginar los efectos simples de las acciones que está realizando, o ya puede realizar una rudimentaria descripción de algunas acciones diferidas y objetos no presentes, pero que ha percibido. Está también capacitado para efectuar secuencias de acciones tales como utilizar un objeto para abrir una puerta. Comienzan los primeros juegos simbólicos y esta capacitado para el siguiente estadio cognitivo.

Estadio preoperacional o intuitivo

De los 2 a los 7 años, según la investigación de Piaget, el niño se encuentra

en el estadio preoperacional o intuitivo, aquí la actitud del niño es aún muy egocéntrica, ve las cosas desde una sola perspectiva: la suya (o mejor dicho, la que ha internalizado de sus padres, es especial de su madre). Por ejemplo: el niño a esa edad piensa que todos piensan como él y por esto, que todos deben entenderle. A esa edad es típico que los niños inventen relatos que ellos entienden pero que son ininteligibles para el prójimo.

Es también en este estadio que el niño ya tiene capacidad de fingir y por ende la de utilizar "**símbolos**".¹¹⁰ Por ejemplo: en algunos de los juegos de esa edad, una escoba es un caballo, una lata de atún vacía es una cacerola. Tal forma de razonar se traduce en un modo de comunicación pletórico de "**asociaciones libres**", sin relevantes conexiones lógicas, en las cuales se desliza de una idea a otra haciendo casi imposible una reconstrucción comprensible de sucesos. Sin embargo, se desarrolla enormemente la capacidad del lenguaje, la simbología gráfica y la capacidad de lecto-escritura, lo cual será básico para el siguiente estadio.

Estadio de las operaciones concretas

Continuando con la investigación, entre los 7 y los 11 años, se hace referencia a las operaciones lógicas usadas para la resolución de problemas. El niño en esta fase ya no sólo usa el símbolo, es capaz de usar los símbolos de un modo lógico y, a través de la capacidad de conservar llega a generalizaciones atinadas.

Alrededor de los 6-7 años el niño adquiere la capacidad intelectual de conservar cantidades numéricas: longitudes y volúmenes líquidos, a esto

¹¹⁰ Símbolo. Es un objeto que representa a otro, algo no sólo del orden de la metonimia, sino ya del de la metáfora.

Piaget le llama "**conservación**". Aquí por conservación se entiende la capacidad de comprender que la cantidad se mantiene igual aunque se varíe su forma. Antes, en el estadio preoperativo, el niño estaba convencido de que la cantidad de un litro de agua contenido en una botella alta y larga es mayor que la del mismo litro de agua contenido en una botella baja y ancha (aquí existe un contacto con la teoría de la Gestalt). En cambio, un niño que ha accedido al estadio de las operaciones concretas está intelectualmente capacitado para comprender que un litro de agua puede ser contenido en recipientes de muy diversas formas y la cantidad de agua es la misma.

Alrededor de 7-8 años el niño desarrolla la capacidad de conservar los materiales. Por ejemplo: tomando una bola de arcilla y manipulándola para hacer varias bolas, el niño ya es consciente de que reuniendo las bolas la cantidad de arcilla será prácticamente la bola original. Y alrededor de los 9-10 años el niño accede al último paso en la noción de conservación: la conservación de superficies. Por ejemplo: puesto frente a cuadros de papel se puede dar cuenta de que reúnen la misma superficie aunque estén esos cuadros amontonados o aunque estén dispersos. Y finalmente, el niño pasa al siguiente estadio denominado por Piaget, estadio de operaciones formales

Estadio de las operaciones formales

Desde los 12 a los 14 años, el sujeto que se encuentra en el estadio de las operaciones concretas tiene dificultad en aplicar sus capacidades a situaciones abstractas. Si un adulto sensato, le dice "no te burles de X persona porque es gordo" ¿qué dirías si te sucediera a ti?, la respuesta del sujeto en el estadio de operaciones concretas sería "Yo no soy gordo". Es hasta los 12 o 14 años que el cerebro humano está potencialmente

capacitado para formular pensamientos realmente abstractos, es decir, a pensar de modo hipotético deductivo. En esta etapa el adolescente logra la abstracción sobre conocimientos concretos observados que le permiten emplear el razonamiento lógico inductivo y deductivo. Desarrolla sentimientos idealistas y logra una formación continua de la personalidad, hay un mayor desarrollo de los conceptos morales.

5. Epistemología genética, desarrollo de las capacidades cognitivas en la teoría de Piaget

La propuesta de Piaget va en el sentido de que ningún conocimiento es una copia de lo real, porque incluye forzosamente, un proceso de asimilación a estructuras anteriores, es decir, una integración de estructuras previas. De esta forma, la asimilación maneja dos elementos: lo que se acaba de conocer y lo que significa dentro del contexto del ser humano que lo aprendió. Por esta razón, conocer no es copiar lo real, sino actuar en la realidad y transformarla.

La lógica, por ejemplo, no es simplemente un sistema de notaciones inherentes al lenguaje, sino consiste en un sistema de operaciones como clasificar, seriar, poner en correspondencia, etc. Es decir, se pone en acción la teoría asimilada. Conocer un objeto para Piaget, implica incorporarlo a los sistemas de acción y esto es igualmente válido para conductas senso-motrices como para combinaciones lógico-matemáticas.

Los esquemas más básicos que se asimilan son reflejos o instintos, en otras palabras, información hereditaria. A partir de nuestra conformación genética respondemos al medio en el que estamos inscritos, pero a medida que se incrementan los estímulos y conocimientos, ampliamos

nuestra capacidad de respuesta, ya que asimilamos nuevas experiencias que influyen en nuestra percepción y forma de responder al entorno.

Las conductas adquiridas llevan consigo procesos autorreguladores, que nos indican cómo debemos percibirlos y aplicarlos. El conjunto de las operaciones del pensamiento, en especial las operaciones lógico-matemáticas, es un vasto sistema auto-regulador, que garantiza al pensamiento su autonomía y coherencia.

La regulación se divide, según las ideas de Piaget, en dos niveles:

- Regulaciones orgánicas, que tienen que ver con las hormonas, ciclos, metabolismo, información genética y sistema nervioso.
- Regulaciones cognitivas que tienen su origen en los conocimientos adquiridos previamente por los individuos.

De manera general, se puede decir que el desarrollo cognitivo ocurre con la reorganización de las estructuras cognitivas, como consecuencia de procesos adaptativos al medio, a partir de la asimilación de experiencias y acomodación de las mismas, de acuerdo con el equipaje previo de las estructuras cognitivas de los aprendices. Si la experiencia física o social entra en conflicto con los conocimientos previos, las estructuras cognitivas se reacomodan para incorporar la nueva experiencia y es lo que se considera como aprendizaje, el contenido de aprendizaje se organiza en esquemas de conocimiento que presentan diferentes niveles de complejidad. La experiencia escolar, por tanto, debe promover el conflicto cognitivo en el aprendiz mediante diferentes actividades, tales como las preguntas desafiantes de su saber previo, las situaciones desestabilizadoras, las propuestas o proyectos retadores, etc.

La teoría de Piaget, ha sido denominada epistemología genética¹¹¹ porque estudia el origen y desarrollo de las capacidades cognitivas desde su base orgánica biológica, genética, encontrando que cada individuo se desarrolla a su propio ritmo. Describe el curso del desarrollo cognitivo desde la fase del recién nacido, donde predominan los mecanismos reflejos, hasta la etapa adulta caracterizada por procesos conscientes de comportamiento regulado. En el desarrollo genético del individuo se identifican y diferencian periodos del desarrollo intelectual, tales como el periodo senso-motriz, el de operaciones concretas y el de las operaciones formales. Piaget considera el pensamiento y la inteligencia como procesos cognitivos que tienen su base en el sustrato orgánico-biológico que va desarrollándose en forma paralela con la maduración y el crecimiento biológico.

En la base de este proceso se encuentran dos funciones denominadas asimilación y acomodación, que son básicas para la adaptación del organismo a su ambiente. Esta adaptación se entiende como un esfuerzo cognoscitivo del individuo para encontrar un equilibrio entre él mismo y su ambiente. Mediante la asimilación el organismo incorpora información al interior de las estructuras cognitivas a fin de ajustar mejor el conocimiento previo que posee. Es decir, el individuo adapta el ambiente a sí mismo y lo utiliza según lo concibe. La segunda parte de la adaptación que se denomina acomodación, como ajuste del organismo a las circunstancias existentes, es un comportamiento inteligente que necesita incorporar la experiencia de las acciones para lograr su cabal desarrollo.

Estos mecanismos de asimilación y acomodación conforman unidades de estructuras cognoscitivas que Piaget denomina esquemas. Estos esquemas

¹¹¹ J. Piaget, 1986.

son representaciones interiorizadas de cierta clase de acciones o ejecuciones, como cuando se realiza algo mentalmente sin realizar la acción. Puede decirse que el esquema constituye un plan cognoscitivo que establece la secuencia de pasos que conducen a la solución de un problema.

Para Piaget, el desarrollo cognitivo es de dos formas: la primera, la más amplia, corresponde al propio desarrollo cognitivo, como un proceso adaptativo de asimilación y acomodación, el cual incluye maduración biológica, experiencia, transmisión social y equilibrio cognitivo. La segunda, forma de desarrollo cognitivo, se limita a la adquisición de nuevas estructuras para determinadas operaciones mentales específicas. Por lo tanto, el desarrollo cognitivo, según Piaget, ocurre a partir de la reestructuración de las estructuras cognitivas internas del aprendiz, de sus esquemas y estructuras mentales, de tal forma que al final de un proceso de aprendizaje deben aparecer nuevos esquemas y estructuras como una nueva forma de equilibrio.

BIBLIOGRAFÍA

- Ausubel, David P., Novak, Joseph D., Hanesian Helen, *Psicología educativa: un punto de vista cognitivo*, Editorial Trillas, México, 2003.
- Bruner, J., *Más allá de la revolución cognitiva*, Editorial Alianza, Madrid, 1988.
- Bruner, J., *Actos de significado, Mas allá de la revolución cognitiva*, Editorial Alianza, Madrid, 1991.
- Bruner, J.S., *Desarrollo cognitivo y educación: selección de textos por Jesús Palacios*, Editorial Morata, Madrid, 2004.
- Carnoy, M., *La educación como imperialismo cultural*, Editorial Siglo XXI, México, 1977.
- Cellerier, G., *El pensamiento de Piaget*, Editorial Península, Barcelona, 1978.
- Coll, Salvador César, *Las aportaciones de la psicología a la educación: el caso de la teoría genética y los aprendizajes escolares*, (comp), Editorial Siglo XX, México, 1983.
- Coll, Salvador César, *Psicología de la educación: ciencia, tecnología y actividad técnico-práctica*, Editorial Siglo XXI, México, 1983.
- Coll, Salvador César, *Aprendizaje y desarrollo: la concepción genético-cognitiva del aprendizaje*, Editorial Alianza, Madrid 1990.
- Coll, Salvador César, *Constructivismo e intervención educativa: ¿Cómo enseñar lo que se ha de construir?*, en J. Beltrán et al. (comps), *Intervención psicopedagógica*, Editorial Pirámide, Madrid, 1993.
- Coll, Salvador César, *La evaluación del aprendizaje en el currículum escolar: una perspectiva constructivista*, en C. Coll et al, 1993.
- De la Vega, M., *Introducción a la psicología cognitiva*, Editorial Alianza, Madrid, 1984.
- Díaz Barriga, Angel, *Didáctica y currículum, Convergencias en los programas de estudio*, Editorial Paidós, México, 1999.
- Fermoso Estébanez, Paciano, *Teoría de la Educación. Una interpretación antropológica*, Editorial CEAC, Segunda Edición, España, 1985.

Gagné, E.D., *La psicología cognitiva el aprendizaje escolar*, Editorial Visor, Madrid, 1990.

Flavell, John, *La psicología evolutiva de Jean Piaget*, Editorial Paidós, México, 1993.

Borreiro, L. B., *El enfoque de sistemas aplicados a la educación*, Educación Hoy, Editorial, Perspectivas Latinoamericanas, No. 28, Bogotá, 1975.

Gadamer, Hans Georg, *Verdad y Método II*, Quinta Edición, Ediciones Sígueme, Salamanca 2002.

Gadamer, Hans Georg, *La dialéctica de Hegel, Cinco ensayos hermenéuticos*, Ediciones Cátedra, S.A., Cuarta Edición, España, 1994.

Gardner, H., *La nueva ciencia de la mente: historia de la psicología cognitiva*, Editorial Paidós, Madrid, 1987.

Guevara, G. y P. de Leonardo, *Introducción a la teoría de la educación intermedia*, Terranova, UNAM, México, 1984.

Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción Comunicativa*, Tomo I, Racionalidad de la acción y racionalización social, Editorial Taurus, México, Segunda reimpresión, 2006.

Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa* Tomo II.- Editorial Taurus.- México, Segunda reimpresión, 2006.

Hegel, G.W.F., *Escritos Pedagógicos*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, primera reimpresión, 2000.

Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Editorial Alianza, Segunda reimpresión, España, 2005.

Hegel, G.W.F., *El concepto de Religión*, Editorial Fondo de Cultura Económica, Segunda reimpresión, México, 1998.

Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, Editorial Fondo de Cultura Económica, séptima reimpresión, México, 1987.

Hegel, G.W.F., *Fe y Saber, o Filosofía de la Reflexión de la Subjetividad en la Totalidad de sus formas como Filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, Editorial Biblioteca Nueva, S.L., Madrid, 2000,2001.

- Hegel, G.W.F, *Filosofía del derecho*, Editorial Juan Pablos, México, 1986.
- Hegel, G.W.F, *Escritos de Juventud*, Editorial Fondo de Cultura Económica, Tercera reimpresión, México, 1998.
- Hernández Rojas, Gerardo, *Paradigmas en psicología de la educación*, Editorial Paidós Educador, México, 2000.
- Hessen, Johannes, *Teoría del Conocimiento*, Editorial Espasa-Calpe, Traducción de José Gaos, México, reimpresión, 1996.
- Hilgard, E., *Teorías de Aprendizaje*, Editorial Trillas, México, 1978.
- Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Editorial Península, Segunda edición, Barcelona, 1991.
- Kojeve, Alexandre, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Ediciones Fausto, Buenos Aires Argentina, 1996.
- Lyotard, Jean-Francois, *La condición posmoderna*, Editorial Cátedra, Madrid, 1998.
- Lipovetsky, *La era del vacío*, Editorial Anagrama, tercera edición, Barcelona, 2000.
- Martínez, Freire P.F., *La nueva filosofía de la mente*, Editorial Gedisa, Madrid, 1995.
- Neisser, U., *Procesos cognitivos y realidad*, Editorial Marova, Madrid, 1982.
- Newell, A. y H., *Procesamiento de la información en la computadora y en el hombre*, en F.J. Cross (comp.) *Inteligencia humana e inteligencia artificial*, Editorial, Fondo de Cultura Económica, México, 1975.
- Norman, D.A., *Qué es la ciencia cognitiva*, Editorial Paidós, Barcelona, 1987.
- Piaget, Jean, *Seis Estudio de Psicología*, Editorial Labor, S.A., Colombia, 1995, p. 187.
- Piaget, Jean y colab. *Tratado de Lógica y conocimiento científico*, Tomo 1, Editorial Paidós, México, 1979.

Piaget, Jean, *Introducción a la epistemología genética*, 3. El pensamiento biológico, psicológico y sociológico, Editorial Paidós, México, 1994.

Piaget, Jean, *Psicología y Epistemología*, Editorial Ariel, España 1981.

Piaget, Jean, *La epistemología genética*, Editorial Debate, Madrid España, 1986.

Piaget, Jean, *El desarrollo de la noción de tiempo en el niño*, Editorial Fondo de Cultura Económica, quinta reimpresión, México, 2005.

Piaget, Jean, *Conversaciones con Piaget: Mis trabajos y mis días*, Traductor Juana Bigozzi, Editorial Gedisa, Barcelona, 2004.

Piaget, Jean, *El estructuralismo*, Publicaciones Cruz, S.A., México, 1995.

Popham, J. y E., Baker, *El maestro y la enseñanza*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1972.

Pozo, J.I., *Teorías cognitivas el Aprendizaje*, Editorial Morata, Madrid, 1989.

Puigrós, R., *Imperialismo y educación en América Latina*, Editorial Nueva Imagen, México, 1980.

Quintana, J. M, *Sociología de la educación*, Barcelona, 1980.

Riviere, A., *La psicología de Vigotsky*, Editorial Visor, Madrid, 1985.

Riviere, A., *El sujeto de la psicología cognitiva*, Editorial Alianza, Madrid, 1987.

Serrano, J.M, *Equilibración cognitiva y equilibrio cognitivo: la perspectiva de la escuela de Ginebra*, Estudios de Psicología 48, et al. (1992).

Taba, H., *Elaboración del currículo*, 2ª edición, Editorial Troquel, Buenos Aires, 1976.

Tyler, R., *Principios Básicos para la elaboración del currículo*, Editorial Troquel, Buenos Aires, 1970.

Varela, F.J., *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1990.

Varios, *Los estadios en la Psicología del niño*, Buenos Aires 1977, Nueva Visión

Valls Plana, Ramón, *Del yo al Nosotros*, Tercera Edición, PPU, Barcelona, 1994.

Villalpando Nava, José Manuel, *Historia de la Educación y de la Pedagogía*, Editorial Porrúa, México, Primera edición, 2000.

Woolfolk, Anita E, *Psicología Educativa*, Séptima Edición, Editorial Pearson, México, 1999.

INDICE

PRESENTACIÓN	3
CAPÍTULO I	
Breve Historia de las Aportaciones de la ciencia moderna	21
I.1. Surgimiento de la modernización científica-tecnológica	33
I.2. Aportaciones del saber científico-tecnológico	44
I.3. Aportaciones de la epistemología genética o pensamiento científico	70
CAPITULO II	
Experiencia de la conciencia sobre lo universal	104
II.1. La conciencia sensible, el saber de lo inmediato	104
II.2. La conciencia universal como principio de la percepción	114
II.3. La autoconciencia, conciencia que deviene en entendimiento	119
CAPITULO III	
Formación cultural	129
III1. Formación de la autoconciencia en el deseo	131
III.2. Formación de la autoconciencia en la servidumbre	146
III.3. Formación de la autoconciencia libre	151
III.3.1. Formación de la autoconciencia pensante	156
III3.2. Superación de la subjetividad	164
III.3.3. Elevación de la autoconciencia a la altura del pensamiento	170

CAPITULO IV	
Formación de la autoconciencia a nivel social	193
IV.1. Desarrollo de la conciencia y del saber	193
IV.2. Razón teórica, superación de la descripción (de lo orgánico)	211
IV.3. Razón activa, superación de la subjetividad	220
CONCLUSIONES	240
APÉNDICE	
1. Paradigmas que integran la modernización científico-tecnológica	252
2. Principales reformas para la elaboración de programas escolares	254
3. Categorías que conforman el núcleo teórico piagetiano.	258
4. Los estadios de desarrollo cognitivo de Piaget	264
5. Epistemología genética, desarrollo de las capacidades cognitivas en la teoría de Piaget	270
BIBLIOGRAFÍA	274