



LA IMPORTANCIA DEL AUTO-ENGAÑO EN LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU*

THE IMPORTANCE OF SELF-DECEPTION
IN THE *PHENOMENOLOGY OF SPIRIT*

Matías von dem Bussche Rivera¹

Universidad de Chile

Recibido: 06.09.2019 - Aceptado: 03.03.2020

RESUMEN

El presente estudio tiene por objetivo demostrar lo siguiente: que no es posible comprender suficientemente, al menos en un aspecto, el método de ejecución (*Methode der Ausführung*) de la *Fenomenología del espíritu* como "la exposición del saber que aparece" (*die Darstellung des erscheinenden Wissens*), si es que no se comprende la relación que tiene dicho método de ejecución con la temática del *auto-engaño*. Este objetivo se lleva a cabo de la siguiente manera: 1) se propone el tipo de relación que se busca establecer entre el concepto de "auto-engaño" y el método de ejecución, 2) se presentan las notas que les corresponden a ambos y 3) se argumenta en orden a demostrar que el método de ejecución no se puede comprender rectamente sino en relación con la temática del auto-engaño.

Palabras clave: Hegel; Auto-engaño; Epistemología; Método; Error.

ABSTRACT

The aim of this paper is to demonstrate the following: that it is not possible to sufficiently understand, at least in one aspect, the method of execution (*Methode der Ausführung*) of the *Phenomenology of Spirit* as "the exposition of the knowledge as it appears" (*die Darstellung des erscheinenden Wissens*), if one does not understand the relationship that this method of execution has with the thematic of *self-deception*. This aim is carried out in the following way: 1) I suggest the type of relationship that is sought to be established between the concept of "self-deception" and the method of execution, 2) I present the notes that correspond to both, and 3) I argue in order to demonstrate that the method of execution cannot be correctly understood except in relation to the thematic of self-deception.

Keywords: Hegel; Self-deception; Epistemology; Method; Error.

¹ Correo electrónico: m.vondembussche@ug.uchile.cl. Beneficiario de la beca de Magíster Nacional 2020 número 22200975 por ANID (ex conicyt) y de la beca de la Fundación Volcán Calbuco por el año 2020.

INTRODUCCIÓN

El presente estudio tiene por objetivo demostrar lo siguiente: que no es posible comprender suficientemente, al menos en un aspecto, el método de ejecución (*Methode der Ausführung*) de la *Fenomenología del espíritu* (en adelante PhG) como “la exposición del saber que aparece” (*die Darstellung des erscheinenden Wissens*), si es que no se comprende la relación que tiene dicho método de ejecución con la temática del *auto-engaño*. Ahora bien, el carácter lógicamente condicional de la ejecución de esta empresa -carácter al que se refiere el “si” de la oración anterior- debe comprenderse de la siguiente manera: que, al menos en este estudio, comprender el método de ejecución *no es algo distinto* a comprender la relación que tiene el método de ejecución con el *auto-engaño*, es decir, que documentar la relación que tienen ambos ítems relacionados *es* comprender suficientemente, al menos en un aspecto, el método de ejecución de la PhG. En ese sentido, ni bien comprendamos la relación, comprenderemos el método de ejecución de la PhG al menos en un aspecto. Tomaremos como pieza de estudio de dicho libro, en lo que respecta a la realización del objetivo del presente trabajo, únicamente su *Introducción*.

De este modo, dado que la investigación consiste en la comprensión suficiente de un ítem *por medio de la relación* de este ítem con otro, a saber, la relación que tendría el concepto de *auto-engaño* (*relata 1, R1*) con el método de ejecución de la PhG como la exposición del saber que aparece (*relata 2, R2*), en orden a establecer la relación se deben llevar a cabo los siguientes pasos, los que, de ese modo, articulan los capítulos de la investigación: **1)** caracterizar *qué relación* se busca establecer entre ambos *relata* y, con ello, **2)** caracterizar detalladamente aquello que se comprende por **a)** R1 y **b)** R2. Pues, en este punto **2)**, solo en la medida en que, en primer lugar, **a)** sean determinadas las condiciones que han de ser satisfechas para denominar a un fenómeno como “*auto-engaño*” y, en segundo lugar, **b)** sean determinadas las notas que corresponden al método de ejecución, es posible determinar y evaluar, en último lugar, si es efectiva (es decir, si es exitosa) la relación caracterizada entre R1 y R2. En el apartado **2) b)** apelando a lo que podemos extraer textualmente de la *Introducción* me ocuparé de lo siguiente: **i)** por qué elijo como pieza de estudio dicha *Introducción* para la comprensión del método de ejecución. Luego, **ii)** la argumentación que presenta Hegel en dicha parte del libro para arribar al planteamiento del

método de ejecución como la exposición del saber que aparece. Para luego, **iii)** caracterizar, a la luz de **ii)**, dicho método de ejecución como la exposición del saber que aparece. Es decir, en este punto **iii)** pretendo mostrar cuáles son los rasgos, la notas que pertenecen a dicho método de ejecución (qué notas corresponden a R2). Por último, en el capítulo **3)**, a modo de conclusión, mostraré que la relación pretendida entre R1 y R2 se deja establecer efectivamente, dados los rendimientos de los capítulos **1)** y **2)**.

Ahora bien, como podrá imaginarse, en el tratamiento del asunto que se propone el presente artículo, existen muchas cuestiones de detalle en las que no puedo profundizar mayormente, en gran medida por un asunto de extensión.

Por último, hemos de hacer una precisión interpretativa: Hegel en ninguna parte del texto emplea el término “auto-engaño” (lo que en alemán podría llamarse *Selbstbetrug* o *Selbsttäuschung*). Dicho término lo empleamos los intérpretes de su obra para intentar determinar una comprensión que Hegel tendría del error, comprensión para la que, sin embargo, él mismo nunca precisó ningún término. En esa medida, nuestro estudio tiene un afán *sistemático* y, a la vez, uno *inmanente*. Lo que quiero decir es que lo que hacemos, por medio de cierto aparato conceptual contemporáneo, en este caso por medio del concepto de auto-engaño,² es verificar si los planteamientos de Hegel responden a lo mismo que nosotros queremos referir con dicho aparato conceptual (por ello la investigación tiene que tomar la forma de caracterizar por parte cada uno de los *relata* y ver después en qué medida responden cada uno a la estructura de uno y otro), para evaluar, con ello, si detectamos, nosotros los intérpretes contemporáneos y el propio Hegel, el mismo fenómeno (por ello nuestro afán es sistemático). Ahora bien, junto con nuestro afán sistemático, lo que buscamos, de hecho, en cuanto intérpretes *de* Hegel, es tener claridad respecto de los mismos planteamientos del autor y no solo contentarnos con ver si él y nosotros detectamos un mismo fenómeno, sino de qué modo esa detección nos ayuda a comprender a Hegel mismo. En esa medida, nuestro afán sistemático también presenta un aspecto inmanente.

1. EL TIPO DE RELACIÓN PROPUESTA A ESTABLECER

Denominaré el *tipo de relación* que busco establecer entre R1 y R2 como una *relación de operatividad*, pues lo que busco es demostrar que el concepto de auto-engaño -tal como será caracterizado- está operativo en la forma en que

² El que es, ciertamente, un concepto que ha sido trabajado como tal, con ese nombre y con las características expuestas, solo en el desarrollo de los siglos XX y XXI.

Hegel comprende el método de ejecución de la PhG como la exposición del saber que aparece -tal como será caracterizado dicho de método también. Diré preliminarmente que el objetivo de establecer la relación de operatividad entre R1 y R2 es mostrar que no tendría sentido siquiera concebir el método de ejecución como la exposición del saber aparente si no estuviese operativo, en la concepción misma de dicho método, el concepto de auto-engaño en lo que toca a la naturaleza y condiciones de detección y superación del error. Intentaré demostrar que no sería posible comprender R2 si en la concepción misma de R2 no estuviese contenida la comprensión de R1; en ese sentido, R1 estaría operativo en R2.

2. NOTAS DE LOS R1 Y R2

a) Notas de R1 (auto-engaño)

Enumeraré, por medio de lo que podríamos denominar ampliamente como el análisis conceptual del concepto de auto-engaño, las notas que le corresponden.³

Empleo el término “auto-engaño” **i)** para referir a la naturaleza auto-ocultante del error (ya se dé este en el ámbito teórico o práctico). Con ello quiero decir lo siguiente: que cuando un sujeto yerra, al menos en cuanto yerra, no se le presenta aquello respecto de lo que yerra, precisamente, como un error, sino que, por el contrario, se le aparece, ante su propia perspectiva, como verdadero. La precisión de “ante su propia perspectiva” denota que el fenómeno es uno que se da en la perspectiva de la *primera persona*.

La caracterización de dicho carácter auto-ocultante del error tiene consecuencias en lo que toca a la detección del error, a su superación y a los mecanismos que han de hacer posibles ambas cosas, pues aquél que se encuentra en el error, y mientras permanece en él, no está en condiciones de reconocer el error *como error*. A saber: **ii)** Que la detección del mismo no se puede dar sino en primera persona, en el sentido en que es totalmente inalienable e intraspasable el proceso mediante el cual el sujeto llega a detectar y considerar como tal, para sí mismo, el error *como error*; nadie lo puede hacer por él. Ciertamente, esto no quiere decir que dicho sujeto no se pueda enfrentar a ciertas instancias de contraste, por las cuales, de hecho, otro sujeto le pueda hacer ver su error. El punto es que, aún si un sujeto Y le

³ Estas formulaciones respecto de la naturaleza auto-ocultante del error, y de las condiciones y mecanismo de su detección y superación, las extraigo casi literalmente de los notables trabajos de A. Vigo respecto del auto-engaño y su función en la filosofía antigua (*vid.*, Vigo 2001, 2011, 2013).

hiciera ver con razón a un sujeto X que está en el error, es solo facultad del sujeto X considerar que él mismo está en el error. De otro modo sería posible que, aunque a todas luces incurre en un error, si el sujeto X no lo acepta como tal ante su propia perspectiva, nunca lo reconociera como tal.

Por ello mismo, **iii)** se requiere, precisamente, de ciertas instancias de contraste, por las cuales, si es que un sujeto X está en el error, se le pueda hacer presente su propio error. Quien supo, en primer lugar en la historia de la filosofía occidental, de la importancia de dichas instancias de contraste - como señala Vigo⁴- fue Platón con su Sócrates. El diálogo cooperativo (e incluso el diálogo consigo mismo, tal como aparece en el *Sofista*) provee la instancia de examen del propio saber, instancia ante la cual es posible que un sujeto llegue a reconocer aquel estado de auto-engaño en el que está, el que no puede reconocer por sí solo, precisamente por su carácter auto-ocultante. El examen de una determinada pretensión de saber, en consecuencia, tiene por finalidad ver cuán capaz es ella de explicar aquello que quiere explicar, y por ende, *ex hypothesi*, como cualquier examen, está sujeto a la posibilidad de fracasar; es decir, el examen tiene por finalidad poner en claro los límites de esa determinada pretensión. Dicho de otro modo, por el hecho de que estructuralmente un examen está sujeto a la *posibilidad* del fracaso, es decir, está abierto a la posibilidad de que aquello que se creía que era el caso, se torne inadecuado y erróneo (y por ende, se está sujeto también a tener que reconocer eventualmente en primera persona que se está en el error), el acto de someter una pretensión de saber a examen supone que su finalidad es la de demostrar aquello que ella puede explicar satisfactoriamente, y por ende también, potencialmente, llegar a indicar aquellas cosas que no, y que por tanto ignora. De ese modo, el examen supone el intento de ser transparente respecto de los límites explicativos de la propia pretensión.

Ahora bien, **ii)** y **iii)** carecerían de sentido sin **iv)**, que el sujeto abierto a cierto tipo de examen respecto de lo que afirma (y, por ende, respecto de lo cual puede estar en el error), debe abrigar disposicionalmente una orientación genuina a la verdad, es decir, una disposición al auto-distanciamiento y a la auto-crítica respecto de lo que se afirma como verdadero. No tendría sentido la exposición a una instancia de contraste que permitiera eventualmente hacerle ver a un sujeto su propio error, si ese sujeto no abrigara él mismo la disposición a estar abierto a eventualmente reconocer que lo que ha afirmado se ha tornado, sin embargo, falso, y con ello a distanciarse respecto de eso mismo que él afirmaba. Por ende, ahí

⁴ Vid. los trabajos mencionados en la nota anterior.

donde son cumplidas *ii*), *iii*) y *iv*), un sujeto, al que se le presente su error como error y esté en la disposición de aceptarlo como tal, *v*) está recién en condiciones de poder optar por e intentar otra vía por medio de la cual explicar aquello que buscaba explicar, en el reconocimiento de los límites explicativos de la pretensión que elevaba. Solo el resultado del examen, en la medida en que este arroje que el sujeto está en el error (y solo si este sujeto está disposicionalmente dispuesto al auto-distanciamiento crítico), provee al sujeto las condiciones de buscar otras posibilidades de explicación para aquello que pretendía explicar en primera instancia, y así superar el error en el que había caído. Pues de este modo se ha ganado claridad respecto de los límites de su propio saber y puede, consciente de eso, aspirar a otras formas de comprender aquello que aspira a comprender y explicar.

Ciertamente esta forma de comprender el término “auto-engaño” se diferencia de otras. Se distancia, al menos claramente, del modo en que ha sido comprendido por Davidson (2004) y sus seguidores. Ellos se han preocupado más bien de cómo es explicable la *posibilidad* de los fenómenos motivados/intencionales de auto-engaño, en las variantes de la debilidad de la voluntad, el *wishful thinking*, etc., y no -como es el caso de la presente investigación- de la naturaleza auto-ocultante, y de los mecanismos de detección y superación del error.

b) Notas de R2 (la exposición del saber aparente como método de ejecución)

Hemos dicho en la introducción de este estudio que no es posible llegar a comprender R2 *suficientemente, al menos en un aspecto*, si es que no se lo comprende en relación con R1. Detallaré en *qué aspecto* no se comprende suficientemente R2 sin esa relación, aunque de modo *preliminar y prospectivo*, para que el lector tenga una idea gruesa pero sucinta de dicho aspecto y de por qué dicho aspecto de R2 no queda perfectamente comprendido sin la relación que busco establecer con R1, pues es la tarea del presente capítulo desarrollar de manera plena cuáles son las notas de R2, y por ende, posteriormente en este capítulo pretendo que se comprenda esto que aquí es solo caracterizado de modo preliminar.

Dicho aspecto es el siguiente: la *exposición del saber que aparece* es la exposición del proceso en el cual, en orden a arribar al estadio del “saber absoluto”, un solo sujeto “idealizado” (es decir, un sujeto que en rigor no es ningún sujeto específico del mundo), a saber, la *conciencia*, da cuenta para sí y por sí misma del error que supone sostener las distintas tesis teórico-prácticas que sostiene a lo largo de la PhG respecto del objeto del caso.⁵

⁵ Entendido este “objeto” como *subject-matter* (objeto de estudio).

Dichas tesis son las bien conocidas “figuras de la conciencia”, las que representan las posiciones de las distintas formas del saber no científicas en tanto son afirmadas progresivamente por la conciencia.

Busco mostrar que es tal aspecto el que no se comprende si no es en conexión con R2, a saber, el auto-engaño. Pues, *¿qué sentido tendría llevar a cabo la así comprendida exposición si es que no se concibiera de ese modo la naturaleza, las condiciones de detección y superación del error?* Pues, como intentaré mostrar apelando a la *Introducción* de la PhG, para Hegel parece no ser suficiente con que sepamos los filósofos que efectivamente existe la ciencia como el estadio epistémico superior, para que se le presente, por ello, a la conciencia de esa manera. Debe ser la conciencia misma quien, elevando distintas pretensiones de verdad, dé cuenta – considerando 1) el carácter auto-ocultante del error –, 2) ante su propia perspectiva de la inadecuación de aquello que toma por verdadero en cada caso ante, 3) por medio de ciertas instancias de contraste a través de las cuales ella examina para sí misma aquello que afirma que es el caso. Todo esto opera considerando 4) a la conciencia, desde un inicio, como una especie de agente cognitivo con disposición absoluta al auto-distanciamiento crítico. Solo ahí donde 2), 3) y 4) son cumplidas, y ahí donde a cada examen de una figura de la conciencia resulta el fracaso de dicha figura, 5) puede la conciencia recién optar por e intentar otra vía mediante la cual explicar su objeto del caso.

i) ¿Por qué solo la Introducción a la PhG?

En el esfuerzo por entender, por parte de la literatura secundaria, el que Hegel haya adoptado como *método de ejecución* de la PhG la *exposición del saber que aparece* (PhG 55/§76), se ha hecho notar (Westphal 2009, 1; Solomon 1985, 291) que haríamos bien en intentar comprender dicha cuestión atendiendo, en primer lugar, a la *Introducción* de la PhG antes que al *Prefacio*, dadas las condiciones de escritura de ambas secciones del texto. La *Introducción*, escrita previamente al desarrollo de los capítulos que constituyen el libro, presentaría prospectivamente el modo en que Hegel comprendió la empresa llevada a cabo en la PhG *ex ante*, como haría el *Prefacio*, presentar dicha comprensión de modo retrospectivo, pues sabemos que el *Prefacio* fue escrito después de que Hegel redactara toda la PhG. Dicho punto no nos exime, precisamente, de llevar a cabo un estudio del método de ejecución tomando en consideración cómo está expuesta la justificación de su adopción sincrónicamente en todo el texto (más ahí donde las preocupaciones metodológicas de Hegel están expuestas de modo fehaciente, a saber, precisamente, en la *Introducción* y en el *Prefacio*), pero sí constriñe metodológicamente el estudio del método de ejecución por el hecho de tener que, en primer lugar, considerar diacrónicamente la

justificación de la adopción de dicho método en el texto, lo que nos lleva indefectiblemente a estudiarlo, en primer lugar, en la *Introducción*. Considerado eso, pasaremos a analizar de qué modo Hegel creyó justificar la adopción del método de ejecución de la PhG como la exposición del saber que aparece únicamente en la *Introducción*.⁶

ii) La argumentación de Hegel para el planteamiento del método de ejecución de la PhG como la exposición del saber que aparece

ii.1) Constricciones metodológicas del apartado

Como es patente de modo inmediato en la *Introducción*, la justificación de la adopción del *método de ejecución* está presentada a modo de contraste y distanciamiento con otros métodos filosóficos de los que Hegel señala que poseen cierta “representación natural” (*natürliche Vorstellung*) (PhG 53/§73). Es decir, la corrección del método de la PhG dependerá, para Hegel, de su contraste y distanciamiento crítico con otros métodos que él considera como insatisfactorios, de modo tal que su propio método ha de subsanar los errores de aquellos que considera como, en alguna medida, inadecuados.

Tal constatación supone la elaboración de varias preguntas, por parte de quien se esfuerce en comprender la crítica de Hegel, y la adopción de un nuevo método que se considera “mejor”: 1) *cuál es precisamente la crítica* (y, ciertamente, sobre la base de la respuesta a esa pregunta, 1’) si dicha crítica hace justicia a quienes se critica, y 2) *en qué medida*, es decir, *por qué el nuevo método adoptado*, al menos de *hipotéticamente, subsana o evita el error detectado en los métodos anteriores*, al menos a los ojos del mismo autor (y, de nuevo, sobre esa base, 2’) analizar el éxito de dicha adopción). Por razones de extensión, en el presente capítulo solo me ocuparé de la pregunta 1).

Ahora bien, ciertamente, el difícil intento de comprender el contenido de la crítica ha sido llevado a cabo ampliamente por la literatura al respecto. Dichas investigaciones han tenido por estructura, generalmente, el siguiente orden de problemas investigativos a resolver. En primer lugar, *identificar a quién estaría teniendo por oponente filosófico* Hegel y las propuestas varían en matices; hay quienes ciertamente identifican a Kant (Solomon 1985), otros a Kant, Fichte y Schelling (Westphal 1989, 2003, 2009), otros desde

⁶ En este sentido, el presente estudio -como también el de Westphal (2009, 2012), diría yo- se distingue del modo en que, por ejemplo, Pippin (1989) intenta analizar el método de ejecución.

Descartes hasta Schelling (Pippin 1989), otros que no apuntan tanto a Kant como específicamente a Fichte y Jacobi (Siep 2015), y 2). En segundo lugar, precisar cuál es, en último caso, *el contenido propiamente tal de la crítica*.

Justamente tal intento es difícil, en la medida en que el resultado de dicho intento supone tomar como decisivo el paso 2) (el de precisar cuál es el contenido propio de la crítica), y, sin embargo, dicho paso ha sido determinado, en la mayoría de los casos, por la resolución del paso 1) (el de identificar al oponente filosófico).⁷ Ciertamente, Hegel, como de hecho los comentaristas hacen notar, no menciona a nadie en concreto, y el modo relativamente vago, en que caracteriza a aquellas posiciones de las que busca distanciarse, no permite hacer calzar de modo tan prístino dicha caracterización con ninguna posición filosófica anterior a él. Ahora bien, no me haré cargo de 1), pues sobrepasa ampliamente el propósito de esta investigación, y, en cambio, me haré cargo parcialmente de 2) en la medida en que la crítica de Hegel a las posiciones anteriores es un elemento fundamental para la comprensión de la argumentación en torno a su propuesta metódica.

ii.2) La crítica de Hegel a las metodologías anteriores

El contenido central de la crítica de Hegel se presenta en los tres primeros -y muy escuetos- párrafos de la *Introducción* (PhG 53-54/§73-75).⁸ Resumiendo someramente el contenido de estos pasajes y sin afán de exhaustividad, el argumento de Hegel puede ser reconstruido de la siguiente forma: existen ciertas posiciones en filosofía que encarnan cierta “representación natural” (*natürliche Vorstellung*). Dicha representación consiste en plantear que, antes de adentrarnos en la empresa de conocer “lo que es en verdad”, es decir, antes de adentrarnos en el estudio del caso en cualquier ámbito del conocimiento que sea, es decir, un ‘conocimiento de primer orden’, debiéramos hacernos de un tipo de conocimiento especial, un conocimiento acerca del conocimiento que podemos llamar ‘conocimiento de segundo orden’, en el que podamos dar cuenta de los “límites y el alcance” de lo que es posible conocer en nuestro conocimiento de primer orden.⁹

⁷ Eso se puede apreciar en la estructura de los análisis de la *Introducción* en los comentarios citados. Todos ellos repiten esta estructura de identificación del/de los oponente/s filosófico/s como primer momento, y la identificación del contenido de la crítica como segundo. Véase los trabajos, citados anteriormente, de Westphal, Pippin, Solomon, Siep.

⁸ Utilizaré la traducción de A. Gomez Ramos (2010) con modificaciones mías. El modo de citación será “(PhG número de la paginación original alemana/número del párrafo)”. La paginación alemana la extraigo de la edición de Bonsiepen y Heede en Hegel (1988) y los números de los párrafos, de la traducción al inglés de T. Pinkard en Hegel (2018).

⁹ Ciertamente, por medio de esta observación, el oponente filosófico que más salta a la vista es Kant.

Dicha empresa estaría justificada en la medida en que existe cierta desconfianza razonable de las búsquedas de conocimiento (en el nivel del conocimiento de primer orden) que carecen de cualquier método de control que dirima si son ellas formas de conocimiento genuino o no, y sin más se atribuyen la posesión de conocimiento verdadero. Sin la obtención de dicho conocimiento de segundo orden, lo que aprehenderíamos serían solo “las nubes del error en lugar del cielo de la verdad”. Esta observación tiene un valor de metodológico claro: las posiciones –llamémoslas- “incontroladas” lo son en la medida en que desconocen los presupuestos de su investigación en relación con los cuales pueden determinar si su empresa es exitosa o no, es decir, desconocen aquello de lo que es efectivamente capaz la facultad cognitiva que está a cargo de dicha empresa (*vid.* PhG 53-54/§73).

La dificultad que supone el planteamiento de una empresa del tipo de las posiciones filosóficas de la “representación natural” parece ser, al menos, doble: 1) por un lado, ese tipo posiciones filosóficas estarían considerando al conocimiento mismo como una especie de *instrumento* o *medio* por el cual vislumbrar la verdad. Si esto es así, lo que se nos presentaría como verdadero no sería el objeto del caso tal como él es en sí mismo, sino ese objeto tal como se nos presentaría *por medio* de ese instrumento/medio; es decir, el objeto se nos presentaría como distorsionado por nuestro modo de conocerlo, sin necesidad de que bajo ese modo en que nos aparece, nuestra concepción se corresponda con lo que es el objeto en sí mismo. Con ello, ese tipo de empresa filosófica se vuelve contradictoria: en el afán de hacernos de un tipo de conocimiento que nos asegure el modo correcto por medio del cual llegara aprehender lo verdadero (el objeto tal como es en sí mismo), sin embargo, debemos llegar a considerar que no podemos aprehender lo verdadero, pues no habría ningún modo de asegurar que aquello que aprehendemos por el objeto corresponda con lo que es el objeto realmente.

2) Por otro lado, la dificultad también se presentaría del siguiente modo: de que es posible iterar la desconfianza en virtud de la cual la empresa de hacerse de un conocimiento de segundo orden fue concebida. Si es posible desconfiar de las empresas que solo aspiran a poseer conocimiento de primer orden, sin una especie de instancia de control previa en forma de un conocimiento de segundo orden, ¿por qué no podríamos desconfiar, a su vez, de empresas filosóficas que no tengan, previo al conocimiento de segundo orden, uno de un tercer orden que sirva de dispositivo de control de la obtención del conocimiento de segundo orden, y así *ad infinitum*?

Hegel nos dice que tales posiciones llegan a esos sinsentidos a partir de ciertos planteamientos, que, sin embargo, no han sido ellos mismos probados como verdaderos, es decir, que han sido *presupuestos*

(*vorausgesetzt*). El reproche consistiría en decir: “ustedes no han sido transparentes consigo mismos de un presupuesto ‘natural’ en su filosofía, lo que los ha llevado a plantear mal las cosas”. El presupuesto “natural” es que hay una diferencia, en algún sentido irreconciliable, entre sujeto y objeto. ¿En qué sentido? En el sentido en que para estos autores habría, en último caso, una diferencia entre aquello que nos es posible conocer por medio de los límites propios de nuestra facultad cognitiva (aquello de lo que somos capaces como sujetos cognitivos) y aquello que es el objeto por sí mismo. El punto de Hegel es el siguiente: el haber presupuesto dicha diferencia irreconciliable los llevó a tomar por plausible la opción de tener que emprender la tarea de dar con un conocimiento de segundo orden como una instancia de control de lo que es posible conocer en un primer orden. Así este tipo de empresa mostraría que la diferencia entre aquello que podemos conocer efectivamente (el conocimiento) y aquello que es el objeto en sí mismo (lo absoluto, la verdad), es, en algún sentido, insalvable.

Esto, hasta ahora, solo apunta en la dirección de reprochar que las posiciones de las que se quiere distanciar Hegel no han sido claras respecto de los presupuestos que guían su propia investigación (y de las dificultades que surgen a raíz de las posiciones epistemológicas que se construyen sobre la base de esos presupuestos) y *no*, de momento, que la tesis contraria (es decir, que sujeto y objeto son, en alguna medida, “idénticos en su diferencia”) es correcta, y por ello Hegel no argumenta en la *Introducción* en torno a la verdad de dicha tesis, sino que la toma como la hipótesis a ser probada por la exposición del saber que aparece, es decir, en último caso, por el transcurso entero de la PhG misma.

Con eso, sin embargo, aún falta un elemento importante para comprender la aseveración de Hegel de que el método que hemos de adoptar, en cambio, es el de la exposición del saber que aparece (*die Darstellung des erscheinenden Wissens*, PhG 54/§76). Veamos en el texto cuál es ese elemento:

Con más razón, en cambio, podría ahorrarse el penoso trabajo de tomar ni siquiera en consideración tales representaciones y modos de hablar con los que evitar la ciencia misma, pues solo constituyen una aparición vacía del saber, la cual desaparece inmediatamente cuando la ciencia entra en escena. Pero la ciencia, por el hecho de entrar en escena, es ella misma una aparición; su entrada en escena no es todavía ella, llevada a ejecución y desplegada en su verdad. A estos efectos, es indiferente representarse que *ella* sea la aparición porque entre en escena *junto a otra cosa*, o llamar aparecer a ese otro saber no verdadero de la ciencia. La ciencia, sin embargo, tiene que liberarse de esta apariencia; y solo puede hacerlo volviéndose contra ella. Pues un saber que no tenga la cualidad de lo verdadero, ella no puede, ni limitarse a repudiarlo como una visión común y ordinaria de las cosas, aseverando que ella es un conocimiento de otro género, completamente

distinto, y que ese saber no es nada para ella; ni tampoco puede invocar el presentimiento de un saber mejor que hubiera dentro de él. Con aquella *aseveración*, declaraba que su *ser* es su fuerza; pero el saber no verdadero invoca igualmente que él *es*, y *asevera* que la ciencia no es nada a sus ojos; mas un escueto aseverar vale exactamente tanto como otro. (...) Esta es la razón por la que debe emprenderse aquí la exposición del saber que aparece. (PhG 54/§76)

Ya expuesta la crítica a las posiciones filosóficas de la representación natural, caracterizadas como empresas que buscan “liberarse del esfuerzo de hacer ciencia (...) a la vez que se dan la apariencia de un trabajo serio y celoso”, por el hecho de que estas se plantean como una especie previa de conocimiento (de segundo orden) que, una vez establecida, nos permitiría hacer correctamente ciencia (es decir, conocer “lo que es en verdad”), Hegel prosigue en su argumentación.

En el pasaje recién citado, Hegel parece estar pidiéndonos que nos planteemos lo siguiente: que existe una actividad de disputa acerca de quién posee el conocimiento verdadero. Dicha actividad tiene distintos participantes; entre ellos, están, por un lado, aquellos que postularon las posiciones metodológico-filosóficas que han sido criticadas hasta ahora. Por otro lado, hay diferentes participantes que afirman cada uno conocer “lo que es en verdad”, es decir, conocer genuinamente. Por último, tenemos otro(s) participante(s) que *efectivamente conocen lo verdadero y están en la posesión del saber absoluto*. Estos participantes representan *formas del saber* coexistentes en la misma actividad relativa a la disputa por quién posee efectivamente el conocimiento genuino. Están las formas del saber que postulan como necesaria la obtención de un conocimiento de segundo orden (las filosofías de la representación natural, que ya se mostraron como contradictorias), están también varias formas del saber que contienen, cada una, afirmaciones respecto de lo que es verdadero, y existe otra forma del saber que *posee efectivamente el conocimiento genuino*, a saber, la *ciencia*.

El punto de Hegel, en torno a la caracterización de dicha actividad, es que, en ella, no es posible, sin más, tomar por espurias y falsas a todas las formas del saber que no sean la ciencia (única forma del saber que posee conocimiento genuino), por el hecho de que sabemos que *existe efectivamente* la ciencia como el estadio más alto del conocimiento humano (como “saber absoluto”). La ciencia, así presentada en tal actividad, no es más que una *aparición (Erscheinung)*, pues, con mucho que se sepa que ella existe como contenedora del saber absoluto, “entra en escena” o “hace aparición” (*auftreten*) en esa actividad junto a las demás formas del saber y, por medio de la mera constatación de que ella es el saber absoluto, no puede mostrarse como tal *en esa actividad*, es decir, no puede mostrarse *como saber absoluto* ante las demás formas del saber que no son ella *en la*

actividad acerca de la disputa por quién posee el conocimiento genuino. En dicha actividad, el “aseverar escueto” (*trockenes Verischern*) de la ciencia, de que ella posee el conocimiento genuino, valdría tanto como el “aseverar escueto” de las demás formas del saber no científicas, que también reclaman para sí poseer conocimiento genuino. En tal actividad, ante la mera afirmación de que una u otra forma del saber conoce lo verdadero, no se resuelve la cuestión de quién efectivamente tiene la razón; cada una no estaría sino meramente afirmando que “su *ser* es su fuerza”.

La única forma en que la ciencia se muestre efectivamente como la poseedora del conocimiento genuino en dicha actividad es *librándose de su carácter de aparición*, mostrándose “llevada a ejecución y desplegada en su verdad” (*in ihrer Wahrheit ausgeführt und ausgebreitet*). Ahora bien, el método por medio del cual se libera de su carácter de aparición y se muestra como llevada a cabo y desplegada en su verdad, *es la exposición del saber aparente*: “esta es la razón por la que debe emprenderse aquí la exposición del saber que aparece” (*die Darstellung des erscheinenden Wissens*). La explicación de esa razón no se puede entender sin los párrafos siguientes, pues aún no está ni siquiera dicho qué es la “exposición del saber que aparece”. Arribado a ese punto, lo que sigue es la caracterización de la exposición del saber que aparece.

iii) Caracterización de la exposición del saber que aparece

Veamos el siguiente párrafo, que viene exactamente después del último citado:

Ahora bien, como esta exposición no tiene por objeto nada más que el saber que aparece, parece que ella misma no sea la ciencia libre moviéndose en su figura peculiar, sino que, desde este punto de vista, puede ser tomada como el camino de la conciencia natural acuciada por llegar al saber verdadero; o bien, como el itinerario del alma que camina por toda la serie de sus configuraciones como estaciones que su propia naturaleza le ha puesto por delante, para que se purifique hasta ser espíritu al llegar, a través de la experiencia completa de sí misma, al conocimiento de lo que ella es en sí. (PhG 55/§77)

La exposición del saber que aparece es el camino de la conciencia natural acuciada por llegar al saber verdadero. Este es el modo en que la ciencia se presenta, en la actividad de disputa, como efectivo conocimiento genuino ante las demás formas del saber que no son ella. Ahora bien, la conexión entre esas son dos afirmaciones no es en absoluto clara en primera instancia. ¿Qué tiene que ver la “conciencia natural” y su camino hasta el saber verdadero con la forma en que la ciencia se demuestra como el estadio supremo de conocimiento que ella efectivamente es?

La extrañísima estrategia argumentativa de Hegel parece ser la siguiente: en la misma actividad de disputa, hemos de concebir una especie de sujeto “idealizado” (a saber, la conciencia, un sujeto que no es ningún sujeto del mundo), como inserto en un proceso formativo en el cual, él, encarnando todas las formas del saber no científicas como pretensiones de saber de ese sujeto y comenzando desde la pretensión de saber más básica concebible, va avanzando progresivamente hacia otras pretensiones del saber ante la inadecuación (ante la “no-verdad”) de sus pretensiones de saber anteriores, hasta llegar al punto donde dar con la más perfecta pretensión de saber, es decir, aquella que contenga efectivamente el saber absoluto; es decir, hasta llegar a *la ciencia*. El punto de Hegel es que esa es la única manera en que la ciencia como saber absoluto se puede mostrar, en la actividad de disputa mencionada, como efectivo saber absoluto ante sus otros contendientes, que están representados como distintas formas del saber afirmadas progresivamente por un solo sujeto, la conciencia.¹⁰ La exposición de ese proceso formativo es, por ello, la exposición del saber que aparece; es la exposición del proceso de “la intelección consciente de la no-verdad del saber que aparece”, de “la serie de configuraciones que la conciencia va recorriendo por este camino, <la que> es la historia exhaustiva de la *cultura como formación* de la conciencia misma, hasta llegar a la ciencia” (ambas citas: PhG 56/§78).

Ahora bien, Hegel más adelante caracteriza con mayor detalle aquello en lo que consiste la exposición del saber que aparece. De esta caracterización podemos extraer las notas esenciales de tal exposición. Veamos los párrafos donde esto sucede:

Dicho esto, aunque sea de modo provisional y muy en general, sobre el modo y la necesidad del proceso, puede ser aun de provecho recordar algunas cosas sobre *el método de ejecución*. Esta exposición, representada como *comportamiento de la ciencia* respecto al saber *que aparece*, y como *investigación y examen de la realidad del conocer*, no parece que pueda tener lugar sin que se presuponga en su base una pauta [*Maßstab*]. Pues el examen consiste en aplicar una pauta aceptada, y según la igualdad o desigualdad que resulten de lo que se examina respecto a la pauta, decidir si es correcta o incorrecta; y la pauta como tal, así como la ciencia, si ella fuera tal pauta, quedarían así supuestos como la esencia o lo *en sí*. Pero en este punto en que la ciencia acaba de entrar en escena, ni ella ni nada se han justificado como la esencia o como lo *en sí*; y sin esto no parece que ningún examen pueda tener lugar. (PhG 58-59/§81).

¹⁰ Resta decir que todas esas formas del saber, encarnadas como distintas pretensiones del saber de la conciencia, son “saber aparente” en la medida en que, en la misma actividad de disputa en la que hay que concebir el proceso formativo de la conciencia, hay que concebir que cada una de esas pretensiones – en su adopción y desestimación progresivas – van “apareciendo”, “haciendo aparición” en ese proceso formativo.

Esta cita agrega y especifica cosas importantes respecto de la exposición del saber que aparece. Son las siguientes:

iii.1) El asunto de la perspectiva:

La exposición es el “*comportamiento de la ciencia respecto al saber que aparece y examen de la realidad del conocer*” y, sin embargo, a la vez, es la presentación del modo en que “la conciencia se examina a sí misma”. He aquí lo que me gustaría denominar como el entrecruzamiento de, en rigor, *tres perspectivas distintas*: la perspectiva de primera persona plural del saber absoluto, que es el “nosotros” (§85) que, con todo, en cuanto primera persona plural, monitorea y se “limita a contemplar” – desde la perspectiva de una tercera persona (singular) – el modo en que la conciencia se “examina a sí misma”. Es decir, el proceso formativo de la conciencia (aquel por medio del cual llega a dar cuenta para sí de la no-verdad de sus pretensiones de saber hasta llegar finalmente a la ciencia) es monitoreado por el nosotros que ya está en posesión del saber absoluto (§85). Precisamente en esta medida tiene sentido que, por medio de este entrecruzamiento de perspectivas, denominemos “exposición” a la exposición del proceso formativo de la conciencia: es la forma en que el conocimiento absoluto llega a presentarse como tal a la conciencia por medio de la forma en que esta da cuenta de la parcialidad de sus pretensiones, visto todo esto, sin embargo, desde el punto de vista de quienes ya estamos en posesión de dicho conocimiento.¹¹

iii.2) La exposición es el monitoreo de un auto-examen:

Hegel detalla la estructura del examen que debe ser monitoreado. En §82 afirma, de modo esquemático, que dicha estructura es la siguiente: en primer lugar, se considerará una “pauta” (*Maßstab*). Esta pauta es analizada en orden a determinar cuán adecuada es para explicar aquello que busca explicar (“el examen consiste en aplicar una pauta aceptada, y según la igualdad o desigualdad que resulten de lo que se examina respecto a la pauta, decidir si es correcta o incorrecta”). Ahora bien, de §82 en adelante, Hegel hace patente que el sujeto que aplica la pauta y examina su capacidad explicativa, es *la misma conciencia*.¹²

¹¹ Ahora bien, una comprensión que intente hacer claros todos los aspectos que implica este entrecruzamiento de perspectivas no será llevada a cabo en este trabajo.

¹² “La conciencia aplica en ella misma su pauta, con lo que la investigación será una comparación de ella consigo misma”; “Pero no solo por ese lado en que concepto y objeto, la pauta y lo que hay que examinar, se hallan presentes en la conciencia misma, resulta superfluo que añadamos nosotros nada: sino que, también, quedamos dispensados del trabajo de la comparación de ambos y del *examen* propiamente dicho, de manera que, en

En §82 vemos las “determinaciones abstractas del saber y la verdad *tal como ellas advienen en la conciencia*” (cursivas mías), es decir, se presentan, en dicho párrafo, los elementos esenciales que pertenecen a la estructura y configuración de las pretensiones de saber *propias de la perspectiva (en primera persona) de la conciencia*; sujeto que, de hecho, aplica en ella misma dichas pautas (§84). Existe el *saber* como aquello que la conciencia afirma que es su objeto. Por ello, si bien se distingue de su objeto, es decir, lo considera como algo distinto de sí misma (como algo independiente de ella con rasgos que posee por él mismo), sin embargo, también se refiere a él en la medida en que, en la afirmación de que él es aquello que la conciencia sostiene que es, ella aspira a que el objeto sea como ella lo considera; el momento del *saber* corresponde al *ser-para-la-conciencia (ser-para-otro)*. La consideración del objeto como algo *en sí mismo*, que ha de ser captado por el saber, es la *verdad*.

En §83 está el reconocimiento de un punto importante: que, en la afirmación de que el objeto es aquello que afirmamos que él es, sin embargo, existe la posibilidad de que él *no sea* aquello que afirmamos que es. El auto-examen de la pauta consiste en evaluar si aquello que afirmamos que es el objeto, corresponde con lo que el objeto es en sí mismo efectivamente; y bien puede ser que, en dicho examen, el objeto ciertamente pueda no corresponderse o estar adecuadamente comprendido en nuestra afirmación de que él es de determinada manera:

La esencia o la pauta estarían en nosotros, y aquello que se compara con esta pauta, y acerca de lo cual hay que decidir por medio de esta comparación, *no tendría por qué reconocerlo necesariamente*. (PhG 59/§83, cursivas mías)

Este es un punto importante a tener en consideración: en el examen se asume, como momento estructural suyo, la *posibilidad del error* (y, con ello, del fracaso) de la pretensión del saber del caso y, por ende, se asume la *posibilidad del reconocimiento del error en primera persona* por parte de la conciencia misma *a causa de la inadecuación de su pauta presentada ante la perspectiva de la conciencia misma*.

Dicho esto, Hegel pasa a determinar, en §84, más detalladamente el carácter de primera persona del auto-examen y de las condiciones de su detección y superación:

Pero la naturaleza del objeto que estamos investigando dispensa de esta separación, o de esta apariencia de separación y de esta presuposición. La conciencia aplica en ella misma su pauta, con lo que la investigación será una comparación de ella consigo misma, pues la distinción que se acaba de hacer tiene

tanto que la conciencia se examina a sí misma, a nosotros, de este lado, no nos queda más que el puro mirar atentamente” (subrayado mío).

lugar dentro de ella. Dentro de ella, hay una cosa que es *para otra*, o bien, a la conciencia como tal le es inherente la determinada del momento del saber; a la vez, a sus ojos, esta otra cosa no es solo *para ella*, sino que está también fuera de esta relación, o es *en sí*; el momento de la verdad. Así, pues, en eso que la conciencia, en su interior declara como lo *en sí* o *lo verdadero*, es donde tenemos la pauta que ella misma establece para medir saber según él. Si a este saber lo denominamos *el concepto*, y a la esencia o lo verdadero lo denominamos lo ente o *el objeto*, el examen consistirá, entonces, en mirar atentamente si el concepto corresponde al objeto. Mientras que si a la esencia o a lo en sí del *objeto* lo denominamos *el concepto*, y, en cambio, entendemos por *objeto* a este concepto en cuanto *objeto*, a saber, tal como él es *para otro*, entonces el examen consistirá en mirar atentamente si el objeto corresponde a su concepto. Bien se ve que ambas cosas son la misma; pero lo esencial es retener para toda la investigación que estos dos momentos, el *concepto* y el *objeto*, ser *para otro* y ser *en sí mismo*, caen ambos dentro del saber que estamos investigando, y no tenemos, por ello, necesidad de aportar pautas, ni de andar aplicando en la investigación nuestros pensamientos y ocurrencias; eliminando estos, logramos considerar a la cosa tal como ella es en y para sí misma. (PhG 59-60/§84)

Hegel afirma: “La conciencia aplica en ella misma su pauta, con lo que la investigación será una comparación de ella consigo misma”; es la conciencia quien, ante su propia perspectiva, examina el éxito de las pretensiones que ella misma aporta: “lo que en su interior, [la conciencia] declara como lo *en sí* o *lo verdadero*, es donde tenemos la pauta que ella misma establece para medir el saber según él” (subrayado mío). Ya sea que denominemos como *objeto* o *concepto*, bien al *saber* o bien *a la verdad*, el examen consiste en analizar si el saber se corresponde con la verdad.

El §85 también nos dice lo siguiente (algo que debemos tomar en consideración seriamente):

Si al hacer esta comparación, ambas cosas no se corresponden, parece que la conciencia tiene que alterar su saber para hacerlo adecuado al objeto, pero, de hecho, al alterar el saber, se le altera a la conciencia también el objeto mismo; pues el saber que hay es, esencialmente, un saber acerca del objeto; con el saber, también el objeto deviene otro, pues él pertenecía esencialmente al saber. Y así le resulta a la conciencia que aquello que antes era lo *en sí*, no es lo en sí, o que solo era *en sí* para ella.” (PhG 59-60/§85)

Este pasaje afirma lo siguiente: solo en caso del fracaso efectivo de una pretensión del saber determinada y de su reconocimiento como tal por parte de la conciencia, es decir, solo si objeto y concepto no se corresponden en su comparación y si se presenta dicha no correspondencia como tal a la conciencia, esta puede darse cuenta de que lo consideraba como siendo el caso era incorrecto; solo en ese caso, la conciencia está en condiciones de optar por otra vía mediante la cual intentar nuevamente explicar su objeto del caso, alterando su saber del objeto. Ahora bien, afirma Hegel que, en esa alteración, también se altera el objeto de nuestro saber.

Cómo hemos de entender el fracaso de una determinada pretensión del saber y su reconocimiento por parte de la conciencia? Dijimos que el fracaso se da ahí donde la afirmación de que el objeto es de determinada forma no se condice con el modo de ser efectivo del objeto en cuestión. El reconocimiento de esa no correspondencia consiste en ser consciente de aquello que no es capaz de explicar la pretensión de saber del caso acerca de su objeto de estudio respectivo, es decir, consiste en ser consciente de los límites y alcances explicativos del propio saber, ahí donde el examen ha dado por resultado tal fracaso. Como dijimos, solo el reconocimiento de esos límites provee a la conciencia de las condiciones que le permiten optar por otra vía mediante la cual intentar explicar su objeto del caso. Esa es la alteración del saber que lleva a cabo la conciencia en aras de intentar explicar y comprender de otra forma su objeto.

iii.3) El elemento disposicional del examen

Por último, para Hegel es relevante también determinar las condiciones disposicionales que ha de reunir la conciencia como agente cognitivo como para que el proceso de auto-esclarecimiento respecto de los límites del saber tenga siquiera sentido. Que la conciencia está así disposicionalmente comprendida queda claro a partir del siguiente pasaje:

Ciertamente, seguir las propias convicciones es más que someterse a una autoridad; pero por que se pase de sostener un dictamen basándose en la autoridad, a sostenerlo basándose en las propias convicciones, no necesariamente se altera todavía el contenido del dictamen, ni entra la verdad en el lugar del error. Cuando se está clavado en el sistema de la opinión y del prejuicio, la única diferencia entre estarlo por la autoridad de otros o por convicción propia es la vanidad inherente a esta última. Solo el escepticismo que se orienta hacia toda la extensión de la conciencia que aparece, en cambio, capacita por primera vez al espíritu para examinar lo que es verdad, en cuanto que instala una duda que desespera de los llamados pensamientos, representaciones, y opiniones naturales, a los cuales es indiferente denominar propios o ajenos, y de los cuales está todavía colmada y cargada la conciencia que se pone a examinar *directamente, sin más*, pero que, por eso, es de hecho incapaz para aquello que quiere emprender. (PhG 56/§78)

A partir de esta cita (y también, a partir de otra que es estructuralmente similar: PhG 57-58/§80) es claro que la conciencia está disposicionalmente orientada de modo genuino a la obtención del conocimiento verdadero: en el proceso de la obtención del saber absoluto es tenida por vana la idea de regirse solo por las propias convicciones y no por la autoridad de otros. El punto es que, si se está en el error (como es el caso de las distintas formas del saber no científicas afirmadas progresivamente por la conciencia), da lo mismo si ese error es sostenido por las convicciones propias o por la apropiación de esa convicción a la base de la autoridad de

otros. Solo la actividad que pone en duda la fortaleza de la totalidad de las convicciones propias y ajenas, es decir, solo la actividad que supone la disposición al auto-distanciamiento reflexivo de las propias convicciones y al distanciamiento crítico de las convicciones ajenas, “capacita por primera vez al espíritu para examinar lo que es verdad”. Esto, porque el concepto de duda supone la puesta en suspensión de nuestro juicio acerca del carácter verdadero o falso de una determinada idea, afirmación o representación, etc., hasta que esa idea, afirmación, etc., no se presente como verdadera o como falsa sino por medio de su examen respectivo. Por ello se torna irrelevante que esa idea, afirmación, etc., provenga de uno mismo o de otros. Solo la posesión de la orientación genuina a la verdad provee las condiciones para que el auto-examen, en cuanto actividad de evaluar el éxito de una determinada pretensión del saber, tenga sentido. De otro modo, ¿qué sentido tendría llevar a cabo una actividad tal en la que está supuesta estructuralmente la posibilidad de presentársele a uno mismo su propio error y, con ello, la posibilidad de tener que reconocerlo? Precisamente, la vanidad de poner a resguardo el “escueto yo” es la que debe ser abandonada si se persigue seriamente la empresa de obtener la verdad.

3. CONCLUSIONES

Llegado este momento, espero que sea claro el modo en que la temática del auto-engaño está operativa en la adopción del método de ejecución de la PhG como la exposición del saber aparente.

Precisamente, dado que el error es un fenómeno de naturaleza auto-ocultante, cada una de las formas del saber no científicas no saben, para sí mismas, en su afirmación de que ellas poseen conocimiento genuino, que, realmente, no lo poseen, sino que se les presenta aquello que ellas afirman, ante su propia perspectiva, precisamente como lo verdadero; en la medida en que están en dicho error, no pueden reconocerlo como tal. En virtud de esa naturaleza, se requiere de cierto método que permita el auto-esclarecimiento de la conciencia respecto de sí misma, el cual es, precisamente, todo el punto de la postulación de la exposición del saber que aparece como el método a seguir en la PhG, a saber: dicha exposición es el monitoreo en tercera persona del proceso en primera persona de la conciencia por medio del cual le van siendo transparentes, de manera progresiva, las deficiencias de su propias pretensiones de saber, hasta llegar, finalmente, al estadio epistémico supremo del conocimiento humano, la *ciencia*. Postulada de esa manera la exposición del saber aparente, solo se le puede llegar a presentar su error a la conciencia (y, con ello, solo puede

llegar a la obtención del saber absoluto), ante su propia perspectiva, si es que ella se expone progresivamente a determinada instancia de contraste, a saber: el examen que emprende ella respecto de sus propias pretensiones de saber. Tal auto-examen es el mecanismo que permite la detección del error en primera persona para la conciencia, pues le permite auto-transparentarse respecto de los límites explicativos de aquello que, caso a caso, toma por verdadero. Todo eso supone, por lo demás, que la empresa por la auto-transparencia está disposicionalmente orientada de modo genuino hacia la verdad (esto ya ha quedado suficientemente claro en el apartado *iii.3*)).

Por último, de este modo se hace comprensible que solo ahí donde el error es reconocido como tal por la conciencia, esta está en condiciones de optar por otra vía mediante la cual intentar comprender su objeto. Solo en caso del fracaso efectivo de una pretensión del saber determinada y de su reconocimiento como tal por parte de la conciencia, es decir, solo si objeto y concepto no se corresponden en su comparación y si se presenta dicha no correspondencia como tal a la conciencia, esta es capaz de darse cuenta de lo incorrecto de su perspectiva: el reconocimiento de esa no correspondencia consiste en ser consciente de aquello que no es capaz de explicar la pretensión de saber del caso acerca de su objeto, es decir, consiste en ser consciente de los límites y alcances explicativos del propio saber, ahí donde el examen ha dado por resultado tal fracaso. Solo el reconocimiento de esos límites provee a la conciencia las condiciones que le permiten optar por otra vía mediante la cual intentar explicar su objeto del caso. Esa es la alteración del saber que lleva a cabo la conciencia en aras de intentar explicar y comprender de otra forma su objeto (alteración del saber que altera al mismo tiempo al objeto). De ese modo, al auto-examen de la conciencia, y los resultados que este arroja, obran como mecanismo de la superación del error en el que la conciencia estaba.

BIBLIOGRAFIA

- Boeri, M. & Ooms, N. (eds.). 2011. *El espíritu y la letra. Un homenaje a Alfonso Gómez-Lobo*, Buenos Aires: Colihue
- Davidson, D. 2005. "Paradoxes of irrationality". In Davidson 2005:169-187.
 _____. 2005. *Problems of rationality*, Oxford: Oxford University Press
- Deweese-Boyd, Ian, "Self-Deception", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL=
 <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/self-deception/>>.
- Hegel, G. W. F. 2010. *Fenomenología del Espíritu* (A. Gómez Ramos trad.). Madrid: Abada. Basado en: Hegel, GWF 1980. *Phänomenologie des Geistes*, 9.
 _____. 1988. *Phänomenologie des Geistes, GW 9*. Hamburg: Meiner.
 _____. 2018. *The Phenomenology of Spirit* (T. Pinkard trad.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Martin, C. W. (Ed.). 2009. *The philosophy of deception*. Oxford: Oxford University Press on Demand.
- Pippin, R. B. 1989. *Hegel's idealism: The satisfactions of self-consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Siep, L. 2015. *El camino de la fenomenología del espíritu: un comentario introductorio al "Escrito sobre la diferencia" y la "Fenomenología del espíritu" de Hegel*. Barcelona: Anthropos.
- Stewart, J. B. (Ed.). 1998. *The Phenomenology of Spirit Reader: Critical and Interpretive Essays*. Nueva York: SUNY Press.
- Solomon, R. C. 1985. *In the spirit of Hegel*. Oxford: Oxford University Press.
- Sherman, D. 2009. "Self-deception, deception, and the way of the world" en Martin, C. W. (Ed.) *The philosophy of deception*: 82-103
- Vigo, A. G. 2011. Platón y las aporías del conocimiento de sí. In Boeri & Ooms (eds.): 215-247.
 _____. 2013. La conciencia errónea: De Sócrates a Tomás de Aquino. *Signos filosóficos* 15-29: 09-37.
 _____. 2001. Platón, en torno a las condiciones y la función del diálogo cooperativo. *Tópicos* 9: 5-41.
- Westphal, K.R. 2003. *Hegel's epistemology: a philosophical introduction to the Phenomenology of spirit*. Indianapolis: Hackett Publishing.
 _____. 2012. *Hegel's epistemological realism: a study of the aim and method of Hegel's phenomenology of spirit* (Vol. 43). Nueva York: Springer Science & Business Media.
 _____. (Ed.). 2009. *The Blackwell guide to Hegel's Phenomenology of spirit*. Nueva Jersey: John Wiley & Sons.

Williams, B. A. O. 2002. *Truth & truthfulness: An essay in genealogy*. Princeton: Princeton University Press.