

NODVS VIII
Novembre de 2003

El saber absoluto: la verdad toda

Referencia de J. Lacan, en *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo*, a Hegel, presentada en el S.C.F. de Barcelona el 18 de octubre de 2003

Eduard Gadea

Resum

Referencia que J. Lacan, realiza en *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo*, a Hegel, rastreando la *Fenomenología del espíritu* en la Historia. A través de ella, se verá como Hegel es una referencia para situar al sujeto en su relación con el saber y a su vez con el goce.

Paraules clau

Bildung, Fenomenología del espíritu, verdad, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume, Kant, Hegel, saber, deseo, sujeto

"Ser filósofo quiere decir interesarse en aquello en lo que todo el mundo se interesa sin saberlo", afirma Lacan¹, y eso es lo que Hegel hizo rastreando la *Fenomenología del espíritu* en la Historia.

El término "fenomenología" Hegel lo toma de Kant que lo usa para referirse a la investigación trascendental sobre los presupuestos a priori de la física e indica el propósito de transformar la apariencia (lo que aparece al sujeto es un fenómeno) en una experiencia. Hegel, en la *Fenomenología del espíritu*, quería realizar una "Ciencia de la experiencia de la consciencia", así lo indica el segundo título que le da a su obra tras el prólogo, y este proyecto se convirtió en una historia de las formas y las formaciones de la consciencia misma. Se trata pues, en suma, de una interpretación del movimiento lógico e histórico del espíritu que nos da así su verdad, de captar el proceso inherente en las secuencias del desarrollo del espíritu de las que la apariencia sólo muestra el fenómeno.

Lacan se interesó por este proceso, las referencias a algunos de sus momentos es reiterada en un periodo de su enseñanza, y nos aclara la razón de ello tras iniciar su escrito afirmando que "Una estructura es constituyente de la praxis llamada psicoanálisis"². Lo que le interesa, dice, es que le ofrece "una mediación fácil para situar el sujeto en relación con el saber"³.

Hegel quiso darle estatuto de ciencia, de saber verdadero, episteme, a sus formulaciones filosóficas y eso implica tomar en consideración, como también expone Lacan, que la ciencia tiene un sujeto, aunque "lo que resulta más cierto en la elaboración científica contemporánea

es que el científico no sabe lo que de hecho en los efectos de la ciencia interesa a todo el mundo"⁴. Hay pues un sujeto, un agente del saber, que no sabe sobre su implicación en ese saber. Por eso, para Hegel, *la Fenomenología del espíritu*, o la "Ciencia de la experiencia de la consciencia", debía ocupar un lugar inicial en su proyecto de sistema filosófico anterior a la Ciencia de la lógica, la Filosofía de la naturaleza y la Filosofía del espíritu.

Para situar brevemente el proyecto hegeliano en la historia de la filosofía debemos partir de los inicios de la modernidad y de su punto de partida: Descartes. El "cogito" cartesiano, referencia constante tanto de los autores racionalistas (Descartes, Spinoza, Leibniz) como de los empiristas (Locke, Berkeley, Hume), inicia una línea de pensamiento idealista que toma como punto de partida, como primera verdad de la filosofía, a la consciencia, a un yo pienso cierto de sí mismo gracias a sus pensamientos, a un sujeto frente a sus ideas. Ese yo es la primera substancia y la claridad y distinción de sus intuiciones es lo que permitirá afirmar la existencia de cualquier otra realidad. A pesar del aparente realismo de los autores empiristas, el estudio de la consciencia y de sus leyes en la elaboración del pensamiento será la línea que seguirán. Ninguna realidad podrá ser afirmada sin que previamente consista en una idea sensible en nuestras mentes. Hume se preguntará entonces si las afirmaciones que hacemos sobre los objetos del mundo y sus relaciones, muy en particular sobre la de causalidad, y aún sobre la existencia de objetos correspondientes a esas ideas sensibles, son algo más que fenómenos mentales. Su respuesta consistirá en darle un lugar preeminente a la creencia en la razón humana, a la que a menudo llama imaginación.

Kant, lector de Newton e interesado en el conocimiento de cuantos cielos estrellados haya, tanto en el del universo cósmico como en el que aparece con nuestras proposiciones morales, quiso darle una vuelta de tuerca más a una razón que Descartes había definido como la capacidad de distinguir por sí misma entre lo verdadero y lo falso. La propuesta racionalista de dejar a la claridad y distinción de las intuiciones el juicio sobre la verdad y la realidad se le antojaba dogmática. De ese dogmatismo le despertó Hume al proporcionarle un modelo de razón que se dejaba guiar por la experiencia, pero la incierta conclusión humaniana sobre nuestra posibilidad de que la razón pudiese elaborar una ciencia sobre la realidad le resultaba harto molesta. Se propuso entonces realizar la crítica de la razón pura, de la razón misma, y culminar así un periodo conocido como "La Ilustración", la era que quiso iluminar todo nuestro conocimiento con las luces de la razón y apartarlo de las nefastas supersticiones propias de una minoría de edad.

La filosofía de Kant recibe el nombre de Idealismo trascendental. El idealismo inaugurado por Descartes, por su yo en el inicio como primera certeza, se convierte ahora en trascendental. Su nuevo yo no puede mantener el estatuto de substancia sino que resulta ser sólo trascendental, un yo exclusivamente unificante y sintetizante de nuestras percepciones, que en su entendimiento contiene la espontaneidad del concepto, de lo universal. Así permite que haya juicios sintéticos a priori en la ciencia sobre la realidad, es decir, universales y necesarios a la vez. El concepto puro, sin embargo, es puramente formal, es una categoría, un concepto vacío que no puede aspirar a ser ninguna realidad en sí misma, sino que sólo es aplicable a contenidos empíricos. La cosa en sí, el noumeno, queda fuera de las aspiraciones del conocimiento científico. Sólo el universo ético, aquel que no depende de ninguna experiencia y que se define por su estricta racionalidad al margen de todo interés empírico particular, nos hace accesible un mundo ilimitado. En él incluso la santidad es posible, puesto que es gobernado estrictamente por la razón en su uso práctico, es decir como legisladora a priori. Gracias a su libertad, a que sus imperativos no están condicionados por la consecución de ningún bien empírico, nos abre a un mundo donde lo que no era cognoscible por la razón pura teórica se hace concebible y posible. Las condiciones empíricas que se requerían para que nuestra razón no se perdiese y acabase en razonamientos antinómicos irresolubles en el conocimiento científico del universo físico, desaparecen en el puro reino de la razón práctica

abierto así a lo incondicionado.

El pensamiento alemán postkantiano se debatió, durante las primeras décadas del Siglo XIX, entre su indudable fidelidad a Kant y la insatisfacción por la escisión entre el reino de la razón teórica, la ciencia y sus juicios necesarios, y el de la razón práctica, la ética y su postulado de la libertad, que éste había legado. En la reflexión sobre este problema, por supuesto, también pesaban, no sólo el progreso de la ciencia sobre la naturaleza, sino los acontecimientos políticos contemporáneos, el avance de las ideas revolucionarias provenientes de la vecina Francia y que proporcionaban un nuevo material para plantearse las cuestiones relativas a la eticidad.

El ambiente filosófico en el que Hegel escribe su *Fenomenología del espíritu*, el de la Jena de los primeros años del Siglo XIX, está preocupado por encontrar una fundamentación al Idealismo trascendental kantiano y por liberarse de sus restricciones con respecto a la metafísica. La razón kantiana ha caído en el formalismo, piensa la nueva generación, y hay que darle un fundamento para que la ciencia que elabora sea ciencia sobre lo real. Va quedando claro que ese real no se alcanza por la experiencia, más bien resulta accesible a partir de la apertura proporcionada por la razón práctica. La filosofía, por lo tanto, habrá de ser idealista, fiel a su principio en la consciencia, pero el nuevo idealismo deberá dejar de ser trascendental o simplemente subjetivo, tendrá que convertirse en absoluto. El objeto de la ciencia de lo real deberá ser lo incondicionado, lo absoluto, que es accesible a partir de la consciencia y su experiencia. Para eso debe explicarse primero cómo la consciencia sigue el proceso hasta la realización del espíritu, cómo el sujeto que elabora el saber va construyéndose a sí mismo al mismo tiempo que ese saber y cómo esa consciencia, que deviene autoconsciencia y razón, alcanzará su máximo estadio de espíritu autoconsciente, de espíritu absoluto.

Para Lacan, Hegel es una referencia totalmente didáctica, adecuada a los fines de la formación del analista, porque permite dar a entender "lo que hay en cuanto a la cuestión del sujeto tal como el psicoanálisis la subvierte propiamente"⁵. En primer lugar porque para Lacan, que tiene un proyecto de estatuto científico para el psicoanálisis, que quiere construir una teoría psicoanalítica a nivel científico que de cuenta de su praxis, tampoco el empirismo nos da las condiciones de una ciencia. En segundo lugar porque los intentos de la psicología de dar un estatuto científico al sujeto perpetúan la idea de la unidad del sujeto descalificada por Freud "desde su raíz"⁶ y pretenden basarse en la connaturalidad del conocimiento para el sujeto. Muy contrariamente, lo que Hegel desarrolla es la experiencia que el sujeto sigue en su proceso lógico, una experiencia que recorre la elaboración de su saber, y es por eso por lo que la referencia a la *Fenomenología del espíritu* es pertinente.

Para Hegel lo verdadero no puede aprehenderse y expresarse sólo como substancia, sino también y en la misma medida como sujeto⁷. Esto significa que aquel absoluto incondicionado, que es la cosa de la que se trata, no puede ser captada como objeto inmóvil ante un sujeto extraño a ella, sino que será el resultado del propio proceso del sujeto y que la verdad no está sino al final del proceso. Pretender quedarse con lo absoluto al inicio, a partir de su puro concepto, es no darse cuenta de que el concepto mismo tiene una vida que implica un desarrollo conforme a su esencia. En este desarrollo consiste justamente el movimiento propio del concepto y por eso no es suficiente concebirlo simplemente como esencia, sino que por ser también sujeto, por actuar y determinarse, la acción propia de su movimiento es su negatividad, su salir del en sí del concepto inmediato y determinarse fuera de sí o en lo otro, para luego volver al en sí pero incorporando el trabajo de la negatividad que ha realizado para sí. De esta manera la nueva forma que habrá adquirido será en sí y para sí. Este desarrollo que afecta a la substancia e implica su propio devenir es lo que narra la *Fenomenología del espíritu* en un ascenso que va desde la consciencia sensible cierta de sí hasta el espíritu autoconsciente o absoluto.

La consciencia sólo en apariencia tiene objetos dados que determinen los juicios que elaboramos sobre ellos. Es precisamente por esa apariencia por lo que se hace necesario escribir una fenomenología. La consciencia siempre implica consciencia de sí o autoconsciencia. Cuando elaboramos a partir de la certeza sensible nuestras experiencias, se articulan en términos de propiedades generales y esto supone la existencia de leyes que no le son dadas directamente a la consciencia, sino que deben provenir de nuestro entendimiento. Las normas que gobiernan a nuestra consciencia deben ser tratadas en términos de autoconsciencia, de finalidades que la propia consciencia se impone al elaborar nuestros juicios. Por eso cabe pasar de la consciencia a la autoconsciencia o consciencia de sí. La consciencia juzga en términos que le son propios y que pretenden que otras consciencias aprueben, por eso para la autoconsciencia el reconocimiento de otra autoconsciencia resulta crucial y definitivo. Sin él la autoconsciencia no adquiere su sentido propio. El objeto de una autoconsciencia es otra autoconsciencia que la reconozca. Ese es el momento que empieza a jugarse en la lucha entre autoconsciencias y que pasa por el señorío y la servidumbre. Así se llega hasta la razón impersonal o a los principios universales de una razón que ya no es de esta o aquella autoconsciencia, sino que constituyen la razón en su univesalidad. Por este motivo, por su propia impersonalidad, la razón buscará un fundamento que inicialmente no encontrará en sí misma sino en algo superior a lo que se supeditarà en tanto que principio. Al final de este momento toparemos con la figura de Kant que fue capaz de rescatar en la modernidad una forma substancial del espíritu en cuanto razón que se da sus propios fines en el reino de la ética. Así se abre un nuevo capítulo, el de la razón autoconsciente de sí, el del espíritu que cabrá que ahora se desarrolle en sus diversas formas de razón autoconsciente y recupere lo que ya eran sus antiguas formas en el arte y la religión hasta alcanzar su plena autoconsciencia en la filosofía. El espíritu como substancia que es sujeto y se pone a sí mismo estaba desde el principio, y por eso podemos encontrar en la antigua tragedia, en las formas de la religiosidad pagana o en la idea de Dios del cristianismo, ya sus propias producciones, pero sólo al final, como espíritu autoconsciente, alcanza su verdad, su término. Esta es la experiencia que la consciencia, cada consciencia, debe realizar para alcanzar la forma del espíritu y que la *Fenomenología* nos narra y propone a cada uno de los sujetos.

Para Hegel este proceso es universal y el espíritu absoluto es al final el saber autoconsciente de sí y que acoge todas sus realizaciones anteriores. Cada individuo, sin embargo, debe realizar este proceso y en ello consiste su "*Bildung*" o formación. Así el sujeto que es la substancia acoge por la vía de su formación a cada sujeto que a partir de su saber se integra en él. En el penúltimo capítulo de la *Fenomenología*, dedicado a la religión, se trata del cristianismo como máxima realización del espíritu religioso y como paso anterior al del saber absoluto. Hegel justifica esta posición del cristianismo porque en esa religión Dios, lo absoluto, se ha hecho hombre⁸. El espíritu del que Hegel nos narra su experiencia, pues, no es algo abstracto o perteneciente al reino de los cielos, sino que la pretensión hegeliana consiste en que cada sujeto, que a partir de la consciencia descubrirá la universalidad en sí mismo, realice ese proceso en el que por el ejercicio dialéctico del saber alcance su verdadera esencialidad concreta. Si el sujeto, que parte de su consciencia sensible, puede llegar a realizar su esencia es porque ésta es inicialmente concepto y la vida de este sujeto, por lo tanto, consiste en el despliegue de sus sucesivas formas en el saber. Esa es para Hegel la imbricación del sujeto con el saber.

Además que el sujeto recorra este camino o devenir de la esencia, para Hegel y según expone en el apartado dedicado a la formación del individuo del prólogo de la *Fenomenología*⁹, no consiste simplemente en cargarse de representaciones. Las formas que el espíritu ha ido alcanzando, en un pasado anterior al momento presente del sujeto individual, se le presentarán inicialmente como algo ya pensado, como lo recordado, como representación o conocimiento. Si se limitan, sin embargo, a permanecer en ese estado en el sujeto individual, no se produce el momento formativo. Hegel introduce una muy interesante distinción entre el conocimiento,

como la adquisición de simples representaciones o recuerdos de las formas del espíritu universal, y el saber¹⁰. Para el sujeto, como para el espíritu en tanto que sujeto universal, el saber implica movimiento y acción. El análisis de una representación, su descomposición en elementos más simples, tiene que formar parte del propio movimiento de la substancia en tanto que sujeto que contiene la negatividad o su movimiento hacia lo otro para volver sobre sí en una determinación superior que supere y recoja las determinaciones adquiridas. Sólo con este movimiento se superan los pensamientos fijos, las puras representaciones y el saber se corresponde con su movimiento propio que es el de la movilidad del concepto correspondiente a la ciencia. La formación del individuo, su "*Bildung*" en tanto que entrada en el campo del saber, ha de producir en él una transformación, la de la adquisición para sí mismo de las formas del espíritu del pasado y que se hallan recogidas en las formaciones del presente. Sólo así, aquella consciencia individual vendrá a formar parte del espíritu general. El saber, pues, produce transformación del sujeto y no consiste puramente en tener representaciones en la forma de conocimientos fijos.

Hegel recupera en su *Fenomenología* el teleologismo de la razón aristotélica. Todo se dirige a un fin que es su razón y el fin de la substancia, que también es sujeto, como un todo es el de alcanzar su forma de saber autoconsciente, de espíritu absoluto. El movimiento, pues, que el saber ha de recorrer es un camino ya marcado por la esencia inicial que el concepto nos da. En el recorrido lo en sí inicial, tras haber sufrido el trabajo de la negatividad, acabará alcanzando su forma de esencia en sí y para sí. Sólo este último momento es su verdad. Lo falso, como lo malo, no existen. En la tradición agustiniana, por ejemplo, fueron entendidos como la falta de bien o de verdad, como sus negativos, pues. Ahora bien, lo negativo es un momento en el despliegue del concepto y por lo tanto de su vida, no es lo falso. Lo verdadero es el todo y sólo está al final del proceso.

Esta concepción hegeliana de la verdad es el motivo por el que Lacan afirma en "Subversión del sujeto" que Hegel nos ofrece una solución ideal para la verdad a partir de su revisionismo permanente. "La verdad está en reabsorción constante en lo que tiene de perturbador, no siendo en sí misma sino lo que falta para la realización del saber.../... La verdad no es otra cosa sino aquello de lo cual el saber no puede enterarse de que lo sabe sino haciendo actuar su ignorancia"¹¹. Lacan concluye que esta concepción hegeliana implica una "conjunción de lo simbólico con lo real del que ya no hay nada que esperar"¹².

Si así fuese, si Hegel hubiera acertado, no haría falta el psicoanálisis. Tampoco, sin embargo, la ciencia parece darle la razón, pues siempre acaba ocurriendo "que es en otro lugar donde debe sonar la hora de la verdad"¹³. Lacan acabará concluyendo que la referencia al sujeto absoluto de Hegel, al sujeto que conquistaría su forma acabada como identidad consigo mismo al final del proceso, "da la iluminación necesaria para formular en su verdadera medida el dramatismo de Freud: regreso de la verdad al campo de la ciencia, con el mismo movimiento con que se impone en el campo de su praxis: reprimida, retorna"¹⁴.

Freud reabrió la juntura entre el saber y la verdad a partir del deseo, pues éste se anuda al deseo del Otro y "en ese lazo se aloja el deseo de saber"¹⁵. Pero la dialéctica del deseo en Hegel y en Freud no son idénticas. En Hegel la "*Begierde*", la apetencia o el deseo, implica una conexión con el antiguo conocimiento, con la universalidad de la consciencia en sí del inicio que ya contiene la humanidad, y por eso la verdad es para él inmanente a la realización del saber. Para Freud el deseo, como deseo del Otro, no implica ningún conocimiento ya que se inscribe en un discurso cuyo sentido, texto e incluso lengua, el sujeto desconoce.

Hegel es una referencia para situar al sujeto en su relación con el saber, pero la subversión del sujeto introducida por el psicoanálisis también alcanza a aquel sujeto cuyo saber le proporcionaría a través del camino dialéctico su ser completo. Esa es sólo la vanidad del

discurso del saber absoluto para el que, por ejemplo, en la resolución de la lucha entre el amo y el esclavo, éste acabará conquistando al final su libertad por el trabajo. Pero, ¿acaso el esclavo no puede encontrar en la servidumbre su goce?

Notes

1. J. Lacan, "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano", en *Escritos II*, Siglo Veintiuno, México, 1984, pág. 773
2. *Ibidem*, pág. 773.
3. *Ibidem*, pág. 773.
4. *Ibidem*, pág. 774.
5. *Ibidem*, pág. 774.
6. *Ibidem*, pág. 774.
7. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, F.C.E., México, 1966, pág. 15.
8. *Ibidem*, pág. 439.
9. *Ibidem*, pág. 21-25.
10. *Ibidem*, pág. 22-23.
11. J. Lacan, *op. cit.*, pág. 777.
12. *Ibidem*, pág. 777.
13. *Ibidem*, pág. 778.
14. *Ibidem*, pág. 778.
15. *Ibidem*, pág. 782.