

EL DEVENIR DE HEGEL HACIA LA
FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU
Hegel's Path Towards the Phenomenology of Mind

CARLOS E. RENDÓN*
Universidad Nacional de Colombia
Sede Medellín

Con especial cariño a Paula y María Marulanda

RESUMEN

Se busca reconstruir los posibles pasos seguidos por Hegel en el camino a la *Fenomenología del Espíritu*. Se asumen las variantes históricas que se presentan en aquel recorrido, y se trata de determinar el sentido y la relación que éstas guardan con la consolidación filosófica de la obra. En ambos aspectos el devenir no sucede en forma de una evolución lineal del pensamiento, sino de inesperadas pero comprensibles continuidades y rupturas que marcarán a fondo las formulaciones fundamentales de la obra. Ello obliga a entenderla como un “resultado” en el sentido hegeliano: como aquello que es *uno* con su *devenir*.

Palabras claves: Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, dialéctica, contradicción, absoluto.

ABSTRACT

This paper seeks to reconstruct the possible steps followed by Hegel toward his *Phenomenology of Mind*. Taking into account the historical variants of the process, this paper will try to determine the meaning and the relationship between these variants and the philosophical consolidation of the book. The development of the text does not follow a linear evolution, but rather shows unexpected but comprehensible continuities and ruptures. These contingencies will be decisive for some of the main formulations of the book itself, showing it as a “result” in the more Hegelian sense of the word: as that which is intrinsically linked to its becoming.

Keywords: Hegel, *Phenomenology of Mind*, dialectic, contradiction, absolute.

En la media noche del 13 de octubre de 1806, horas antes de la batalla de Jena, Hegel terminaba afanosamente la redacción de la *Fenomenología del Espíritu* (Hoffmeister 36). La obra aparecería

Artículo recibido: 15 de noviembre de 2007; aceptado: 26 de enero de 2008

*carlosemel@yahoo.es

publicada meses después, en 1807, en Bamberg y Würzburg. En la carrera filosófica de Hegel, la aparición de la *Fenomenología del Espíritu* significaba la culminación de todos los esfuerzos teóricos, representados en anunciados e inconclusos sistemas de filosofía, que marcaron sus seis años de estadía en la Universidad de Jena (1801-1807). Si bien la *Fenomenología* no fue la primera obra –a ella precedieron el escrito sobre la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, así como los seis extensos ensayos publicados en el “Diario Crítico de Filosofía”–, es, con mucho, la obra que lo diera a conocer en el medio académico y científico alemán como filósofo. Es, así mismo, la más influyente y discutida de sus obras, y la que contiene el *pathos* auténtico de su filosofar. Pese a las dificultades que el propio autor tuvo para situarla en el conjunto de su sistema –hoy se sigue discutiendo, por ejemplo, si es, en efecto, la “primera parte del sistema”, como la denominara Hegel, o una “introducción” al sistema, etc. (cf. Pöggeler 170)–, es cierto que con la *Fenomenología del Espíritu* Hegel logra dar expresión propia al que constituye el concepto articulador de todo el sistema, así como al “método” en que dicho concepto habría de exponerse, esto es, al concepto del “espíritu” y a la “dialéctica” como método de su exposición. Que el espíritu, lo absoluto, o la verdad, sólo pueda exponerse y conocerse en la forma del movimiento progresivo del concepto, y que dicho movimiento conceptual (dialéctica) no sea otra cosa que la forma inmanente de su desarrollo o su autodespliegue, he ahí lo que, con la *Fenomenología*, se constituye en el principio lógico-ontológico fundamental de la filosofía de Hegel. Esta concepción no obedece meramente a un criterio sistemático determinado: a ella subyace una idea de la filosofía según la cual ésta es la “realidad” y el “reino” que el espíritu se construye en su propio “elemento”, el elemento “objetivo” del concepto (Hegel 1986a 19). Esta idea es la *Fenomenología del Espíritu*.

Como toda obra filosófica, la *Fenomenología del Espíritu* lleva sobre sí la impronta de la *época* en que aparece, y la convierte en objeto de reflexión. Comenta Hegel en el Prólogo:

No es difícil darse cuenta de que vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación, y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación. (1986a 12)

Desde el punto de vista *histórico*, el nuevo mundo en el que aparece la *Fenomenología* es el mundo de las grandes transformaciones políticas que comenzara a operar e imponer, por toda Europa, el dominio napoleónico; desde el punto de vista *filosófico*, la nueva época es la época de una nueva conciencia y una nueva comprensión de

aquello que es el objeto de la filosofía: lo Absoluto. Así como el dominio napoleónico y, con éste, los logros y fracasos de la Revolución Francesa, representaban el hundimiento de la vieja política europea y de sus viejas instituciones –lo que Hegel en los días de la Revolución llamara el surgimiento de la “nueva aurora”–, así también la nueva ciencia, la nueva filosofía, representaba la ruptura con la vieja filosofía, aquella que, desde Descartes a Schelling, no había logrado expresar lo Absoluto como éste ha de ser expresado: como sustancia y sujeto, como “espíritu”, “el concepto más elevado de todos y que pertenece a la época moderna” (Hegel 1986a 19). La *Fenomenología del Espíritu* se entiende a sí misma como la historia conceptual –la historia concebida– de esta transformación del mundo, en tanto es, por un lado, la exposición, como en el capítulo del “Espíritu”, de las “figuras de un mundo” (Hegel 1986a 261), bajo las que se presenta la transición del mundo antiguo al mundo moderno, así como las figuras bajo las que se cumple el devenir de éste –figuras a las que pertenecen, entre otras, la época del terror y la filosofía moral kantiana–, y es también historia conceptual, por otro lado, en tanto es la exposición de las “figuras de la conciencia”, bajo las que se presenta el devenir de la conciencia hacia la ciencia o “saber absoluto”. La confluencia de esta doble historicidad del espíritu, su historicidad como devenir en el tiempo hacia una nueva época, así como su historicidad en tanto que historia de la formación de la conciencia hacia la ciencia, es lo que permite a Hegel hablar de “gestación” y “transición” hacia una nueva época, y lo que hace que él mismo entienda su *Fenomenología del Espíritu* como aparición o manifestación de esta nueva historia y esta nueva científicidad. Para él, la aparición de la nueva época es una con la aparición de la ciencia: sólo la aparición, no la ciencia en su totalidad o acabamiento (la *Fenomenología* era, en efecto, la “Primera Parte” del sistema de la ciencia).

Si la *Fenomenología del Espíritu* puede ser entendida como la aparición de una nueva ciencia, de una nueva filosofía, y no sólo como la aparición del propio sistema de Hegel, cabe preguntarse por el camino que hubo de transitar Hegel hasta este comienzo. Un comienzo que, no obstante, por la índole de los problemas que comprende, por el desarrollo que éstos presentan y por las implicaciones que ambos factores tuvieron para su filosofía posterior, trata de afirmarse como un comienzo absoluto y, en cuanto tal, siguiendo la concepción hegeliana del comienzo, como comienzo que contiene en sí su final. Nos preguntamos entonces por el devenir de Hegel hacia la *Fenomenología del Espíritu*. La pregunta aquí es ésta: ¿Cómo llega Hegel a la composición de una obra a cuya luz la tradición filosófica precedente más importante, en particular la tradición kantiana y fichteana, aparece radicalmente reformulada, tanto en el lenguaje como en el método, lo mismo que en la

concepción misma del conocimiento, y ello a tal punto que esta obra no parece encajar para nada dentro del programa filosófico inaugurado por dicha tradición?

Si nos quisiéramos valer, para ilustrar este interrogante, de una figura de la filosofía de la ciencia, diríamos que la *Fenomenología del Espíritu* representa, en el programa del idealismo postkantiano, el “cisne negro” de la filosofía. Con todo, antes que determinar las relaciones que esta obra guarda con esta tradición, lo que importa es, como lo insinúa nuestra pregunta, tratar de responder a la cuestión acerca del devenir de Hegel hacia esta obra. Esta pregunta es, a nuestro juicio, tanto más significativa, por cuanto que, sobre todo tratándose de Hegel, la aparición de una obra filosófica ha de entenderse como el resultado de una serie de continuidades y rupturas en medio de las cuales ésta logra acceder a su propia identidad. No otra cosa es la *Fenomenología del Espíritu* vista desde esta perspectiva: una obra tejida sobre la base de la ruptura de los hilos que conducen a ella, pero también sobre la base de los hilos que la vinculan, por momentos, a orígenes innegables. Nuestra pretensión en lo que sigue es, ante todo, tratar de mostrar cómo se pudo tejer esta historia internamente, esto es, en el seno mismo de la evolución filosófica de Hegel.

I

Hace mucho tiempo quedó en entredicho el dictamen de Theodor Haering sobre la historia del nacimiento de la *Fenomenología del Espíritu*, dictamen que llegara a hacer época, y de acuerdo con el cual la *Fenomenología*:

[...] [N]o surgió en Hegel de manera orgánica y de acuerdo con un plan cuidadosa y largamente meditado y trazado, ni de su desarrollo precedente, sino como consecuencia de una decisión repentina, tomada bajo presiones internas y externas, y en un tiempo increíblemente corto y como un manuscrito que llegó a ser impreso parte por parte, mientras que su intención no permaneció siempre la misma. (193)

No pretendemos discutir este punto de vista. Pero sí queremos hacer de éste el punto de partida para defender la siguiente tesis: la *Fenomenología del Espíritu* es el resultado de un desarrollo filosófico cuya identidad comienza a perfilarse con la incursión de Hegel en la discusión filosófica de Jena a principios del siglo XIX y su consiguiente distanciamiento de la filosofía hōlderliniana de la unificación (Henrich 11-35; Jamme 130), filosofía ésta que compartiera a lo largo de su estadía en Frankfurt (1796-1800). Esta afirmación se hace sin perjuicio de lo que es la cuestión relativa a la composición misma de la obra: en efecto, según lo ha mostrado la investigación erudita, la composición se remonta a 1805/06 (Jaeschke 2003 176) y,

como acertadamente señala Haering, tuvo lugar bajo presiones externas (la batalla de Jena, problemas con el editor de la obra) e internas (cambios inesperados en el plan original del texto) y en un período de tiempo increíblemente corto (Bonsiepen 2006 XVII-XXIII). Pero, al margen de esto, podemos entender el devenir de Hegel hacia la *Fenomenología del Espíritu* como el camino que va desde el ideal fundamental de la filosofía de la unificación, el ideal de la “vida unificada” (sobre este tópico hablaremos más adelante), hasta la aparición de un ideal de ciencia que replantea profundamente lo que fuera el ideal de juventud.

Presentado en su forma más general este replanteamiento puede formularse de la siguiente manera: frente a todo el pensamiento precedente de Hegel, el llamado pensamiento de juventud, la *Fenomenología del Espíritu* representa el esfuerzo por exponer y comprender el concepto de lo absoluto en forma de “sistema”. Se trata, ciertamente, de un cambio de perspectiva en la comprensión de la naturaleza de lo absoluto, cambio que la *Fenomenología del Espíritu* hará aparecer en forma de una reivindicación radical de la idea del sistema como la única forma científica o filosófica adecuada de captar el concepto de lo absoluto. Por ello mismo, antes que de una “decisión repentina”, que no tendría nada que ver con el “desarrollo precedente” de Hegel, habría que hablar más bien de una *transformación* consciente de los presupuestos sobre los cuales Hegel, en su juventud, tratara de comprender el concepto de lo Absoluto y, con éste, la idea misma de un sistema. Dos factores podrían aducirse aquí como soportes de esta prueba: primero, la circunstancia *histórica* que significa la transformación en el tiempo del ideal de juventud, transformación motivada, naturalmente, por la reflexión crítica sobre éste. Y segundo, la circunstancia *filosófica* que significa la transformación de ese ideal con base en los presupuestos especulativos sobre los que descansa la *Fenomenología del Espíritu*, presupuestos que no son otros que los del sistema en su conjunto. Quisiéramos reforzar la tesis arriba planteada partiendo primero de lo que hemos denominado la circunstancia histórica de la transformación del ideal (a), para, en un segundo momento, abordar lo referente a la llamada circunstancia filosófica (b).

a.

Hegel fue un hombre siempre atento a las vicisitudes y cambios de su propio pensamiento (esto mismo vale para lo que fue su relación con las vicisitudes de la historia). Esta atención a la propia evolución filosófica no tiene, sin embargo, el carácter de una simple revisión de sus ideas, ni del de una mera ocupación consigo mismo encaminada a recomponer el curso de su filosofar. Se trató

esencialmente de una especie de autocrítica, en la que él ponía en juego, sin vacilación, una de las grandes obsesiones teóricas de su vida: la consolidación de la filosofía como un saber absoluto. En donde más notamos esta viva y agitada reflexión sobre el destino de su filosofar, y los cambios que éste inevitablemente experimenta es, justamente –lo cual es mucho más que una simple coincidencia–, durante la época en que, consciente de las limitaciones de su pensamiento de la unificación, aspira trabajosamente a configurar un sistema de filosofía. La correspondencia de aquellos años –finales del siglo XVIII, comienzos del siglo XIX– es un testimonio vivo de esta etapa de transición. En efecto, en las cartas de aquel período Hegel se ve a sí mismo sumido en una transformación de pensamiento que, a sus ojos, parece presentársele como inevitable. Un documento importante a este respecto lo constituye la última carta escrita en Frankfurt, dirigida a quien fuera, junto con Hölderlin, el amigo más cercano en los tiempos del convictorio en Tübingen: el destinatario es Schelling, quien, cinco años más joven que Hegel, se hallaba convertido ya por entonces en una celebridad filosófica en la Universidad de Jena. La carta, fechada en Frankfurt el 2 de noviembre de 1800, contiene el siguiente expresivo y muy citado pasaje:

En mi formación científica, que comenzó por necesidades humanas de carácter secundario, tuve que ser arrastrado hacia la ciencia, y el ideal de juventud tuvo que adquirir la forma de la reflexión, convertirse en un sistema. Ahora, cuando todavía me ocupo en ello, me pregunto cómo encontrar el regreso para intervenir en la vida de los hombres. (Hoffmeister 59-60)

Antes de entrar a comentar el significado que se encierra en estas líneas, es preciso determinar, en su tendencia más general, el sentido de lo que el propio Hegel llamara “ideal de juventud”, y que hoy se nos presenta bajo la rúbrica general de “la filosofía del joven Hegel”. Cuando se sigue al curso de su formación científica, se ve que, ya desde los tiempos tempranos del seminario de Tübingen, sus ensayos, recensiones, apuntes de lecturas, pasando por los primeros escritos teológico-políticos de las épocas de Berna y Frankfurt, evidencian esa concepción de la filosofía que había de ser típica de sus años de madurez, esto es, la concepción según la cual ella es “el propio tiempo aprehendido en el pensamiento”. Esta aprehensión del propio tiempo en el pensamiento se da en el joven Hegel en forma de una serie de escritos y esbozos en los que trata de aclarar para sí mismo los fenómenos filosóficos, políticos y culturales más característicos de la Europa de fines del siglo XVIII, en cuya consideración reconociera los signos de una época desgarrada. Fenómenos tales como la llamada positividad de la filosofía práctica de Kant, el estado de atraso y aislamiento de la Alemania

de su tiempo, el crecimiento del individualismo burgués, la desaparición del ciudadano y la consiguiente pérdida del sentido ético para la vida en la comunidad, el proceso incontenible de dominio y desdivinización de la naturaleza y su reducción a objetividad muerta, la separación irreconciliable de la fe y la razón producida por la Ilustración, la constitución del Estado en una simple máquina que trata a los hombres como a “engranajes mecánicos”, etc.

Hasta finales de la época de Frankfurt, Hegel trató de pensar estos y otros fenómenos a la luz del ideal de la vida unificada, que tenía su máximo representante en la filosofía de la unificación de Hölderlin. De la mano del ideal del ser-uno-con-la-totalidad, del “*hen kai pan*”, Hegel aspiraba restituir a los hombres aquel género de vida que la “reflexión” había destruido, a saber: la “vida infinita”. Esta restitución se daría en forma de una “elevación” de la vida finita a la vida infinita, elevación por la cual el hombre alcanzaba “el sentimiento de lo divino, el sentimiento por el que se siente lo infinito de lo finito” (Hegel 1984 402). Hegel llamó a esta elevación “religión”, y vio en la unificación que ella posibilitaba su superioridad frente a la filosofía. La filosofía, en efecto, a diferencia de la religión, es “un pensar que lleva en sí la oposición”, y que, en virtud de esta misma oposición, tiene que poner fuera de su propio ámbito “lo verdaderamente infinito”. Por eso la filosofía “tiene que terminar con la religión”, es decir, dejar a ésta la tarea de superar las oposiciones que ella, la filosofía, en cuanto reflexión establece. Esto no significaba, por supuesto, la eliminación de la filosofía del programa general de la unificación: para Hegel no se trataba simplemente de una reivindicación de la religión frente a la filosofía. Por el contrario, se trataba de asignarle a la filosofía una función tal dentro del programa general de la unificación, que hiciera aparecer a éste como asimilando en sí mismo los rendimientos propios de la reflexión separadora. En este sentido, la función y tarea de la filosofía debía ser el “descubrir las ilusiones que se originan en su propia finitud, y poner lo verdaderamente infinito fuera de su ámbito” (Hegel 1984 402).

Ahora bien, como trataremos de mostrarlo más adelante, la transformación del ideal de juventud en sistema representará, en principio, la reformulación radical de esta tarea de la filosofía, que, sobre todo a partir de 1801, ya no será vista críticamente como “reflexión”, sino como “especulación”. Dicha reformulación implicará, necesariamente, un nuevo concepto de religión, a cuya luz ésta aparece como una forma de captar lo Absoluto necesitada en sí misma de superación. La transformación del ideal de juventud puede ser considerada, en este sentido, como la consolidación de la filosofía o la especulación como la única forma en que puede darse el conocimiento científico de la vida divina, del “espíritu”.

Al final del período de Frankfurt, Hegel parecía haber visto agotado el potencial filosófico de la filosofía de la unificación. El testimonio de este agotamiento se encuentra en el carácter confesional de la carta citada: Hegel confiesa haber tenido que ser arrastrado hacia la ciencia, y hacer que el ideal de juventud cobrara “la forma de la reflexión”. Ello significa entonces que la ruptura con aquella forma de pensar, que hoy conocemos como el pensamiento del “joven Hegel”, un “pensamiento en crisis”, como acertadamente lo llamara Lukács, se gestaba en el momento mismo en que Hegel caminaba aún bajo el espíritu de la filosofía de Hölderlin; y que sería el reencuentro con Schelling en Jena en 1801 lo que sellaría la ruptura definitiva con este pasado. Pero ello significa así mismo que, al abandonar Frankfurt, Hegel disponía ya de una forma de pensar en la que él veía trazados los contornos fundamentales de su futuro sistema de filosofía: así lo testimonian no sólo la profusa e impresionante producción filosófica con que irrumpiera en el ambiente académico de Jena durante los primeros años, sino también los reiterados “proyectos de sistema” que trazara entre 1802 y 1806, y sobre los cuales habría de erigir los fundamentos del sistema que anuncia el “Prólogo” a la *Fenomenología del Espíritu* de 1807.

b.

Volvamos entonces a la carta citada. En ella Hegel confiesa haber comenzado su formación científica por “necesidades humanas de carácter secundario”. Esto no es una confesión cualquiera, sino una consideración retrospectiva a la luz de lo que él mismo llegara a considerar el comienzo de la filosofía. A ésta, en efecto, no se puede llegar desde afuera, pues lleva en sí misma su propia necesidad. Ella comienza consigo misma, y es deber del sujeto pensante, o que se decide a pensar, lanzarse a ella “*à corps perdu*”. Pero esta consideración, que expresa mucho más que una convicción teórica, no valió en los comienzos del filosofar de Hegel. Y resulta difícil admitir, en atención a lo que fue el enorme y vertiginoso proceso de su formación científica, que en el comienzo de dicho proceso obraran necesidades que, comparadas con las necesidades del pensar, se revelan como secundarias, aunque sean humanas. ¿Qué clase de necesidades secundarias son aquellas que están en la base y el origen de un sistema filosófico que, en razón de su complejidad, amplitud e influencia, tiene pocos precedentes y podría decirse que ningún sucesor en la historia de la filosofía? ¿Habría que admitir, como sugiere Pöggeler, que estas necesidades son secundarias “frente a la necesidad a la que Schelling había dedicado exclusivamente su trabajo: la necesidad de la época de llegar a comprenderse filosóficamente a sí misma y a sus necesidades.”? (114). Ciertamente, en el caso particular

de Hegel, no parece tratarse de necesidades determinadas por un afán de comprender filosóficamente la propia época. En relación con éstas –que Hegel llegará a llamar en su *Estética* “las profundas necesidades del espíritu”–, las necesidades externas al saber se presentan como “secundarias”, bien que su satisfacción sea una condición de la vida misma del individuo. Hegel recuerda así la convicción aristotélica que privilegia el saber teórico, la vida contemplativa, por encima de cualquier otra vida, pero que no ignora que el saber, por sublime que sea, tiene su propia condición en una vida materialmente satisfecha. En el caso de Hegel, el tener que llegar a vivir del contenido humanístico que le aportara el estudio de la teología en el seminario de Tübingen, obligación que le lanzara, tras culminar sus estudios, a una vida errante por las casas de adineradas familias de Berna y Frankfurt, alternando en todo momento está su ocupación de *Privatdozent* con las reflexiones e inquietudes que le deparaba el prosaísmo del presente político de una Alemania hundida en un lamentable atraso, he ahí lo que constituye el comienzo *a*-filosófico de una formación científica y cultural que sólo parece tener un antecedente en el prolífico Aristóteles. Empero, más allá de esta circunstancia que, dicho en hegeliano, pertenece a la contingencia del individuo, se halla el hecho de que Hegel supo dar a esta contingencia una expresión filosófica: el camino de la conciencia hacia la ciencia comienza por la más cruda inmediatez, porque también allí la conciencia se halla *ya* en la ciencia.

En el curso de la formación filosófica de Hegel estas necesidades externas a la ciencia habrían de adquirir una forma particular: ellas se convertirían en un deseo, en una preocupación, que, por lo demás, sería un deseo característico de su vida filosófica: el deseo de encontrar el “regreso” para “intervenir en la vida de los hombres”. Este deseo surge en medio de la transformación científica del ideal, de su elaboración en forma de sistema. Una interpretación superficial de estas líneas podría llegar a la conclusión de que en ellas se encierra cierta ingenua pedantería: Hegel estaría tan absorto en la meditación filosófica, que habría llegado a perder todo contacto y todo interés por la vida común y corriente de los hombres, por “la prosa de la vida”, reforzando así la estereotipada imagen del filósofo abstraído y desentendido del mundo y de las realidades que tiene ante sí. Este asomo de pedantería y esta imagen parecen imponerse tanto más, cuanto que, al momento de escribir estas líneas, el nombre de Hegel era, en comparación con los nombres de Kant, Fichte o Schelling, sus contemporáneos, el de un perfecto desconocido, sin resonancia alguna en el medio filosófico de su tiempo.

Con todo, no podría hablarse allí de pedantería alguna. Muy al contrario: cuando se presta atención a lo que fuera la actitud de Hegel frente los acontecimientos más decisivos de la época, actitud que

observara desde los años de seminarista en Tübingen hasta los años de la celebridad en Berlín, se advierte que aquella fue una actitud caracterizada por un afán de ganar el punto de vista filosófico más adecuado sobre el presente. A este respecto cabe recordar, de la mano de su biógrafo Karl Rosenkranz, la diferencia esencial que lo separara del genio de Hölderlin:

La diferencia entre Hegel y Hölderlin consistía en que aquél, mediante el estudio constante, dominó la oposición entre la serenidad estática del momento contemplativo y la objetividad prosaica de la vida ordinaria. Él aprendió [...] a reconocer la rosa en la cruz del presente. (Rosenkranz 91-103)

El anhelo de retornar al presente para intervenir en él expresa, en efecto, su despedida y su desencanto frente a la idealización ingenua y ahistórica de la polis griega, en la que, de la mano de Hölderlin, llegara a ver el símbolo y arquetipo impercederos de la vida unificada, de la “armonía originaria”. Aquella nostalgia juvenil del pasado se ve desplazada ahora por la nostalgia del presente, nostalgia que, siguiendo la descripción de Rosenkranz, no se traduce en la “serenidad estática del momento contemplativo”: hay en ella más bien una reivindicación de la “filosofía” –en cuya elaboración como sistema ahora se ocupa– como un saber que ha de tratar de penetrar y comprender el espíritu de la propia época. Si Hegel se pregunta por el regreso para intervenir en la vida de los hombres, es porque concibe ahora la filosofía como un saber obligado a dar cuenta de la estructura última de la realidad, a tal punto que ésta sea la realización misma de este saber. Sin embargo, este saber y este dar cuenta de la realidad no tienen que ver con una supuesta interpretación filosófica de lo que acaece, con un mero expresarse o pronunciarse *filosóficamente* sobre los hechos y acontecimientos que determinan la vida de los hombres y de su época. Ello tiene que ver, más bien, con el hecho de que, para el Hegel de 1800, la filosofía se insinuaba ya bajo aquella figura esencial bajo la que él, desde los primeros años de la época de Jena y hasta la época tardía de Berlín, hará aparecer su filosofía, a saber, como ciencia o saber que pretende conocer lo “real” como “racional” (y viceversa).

Su consigna fundamental fue, como lo confesara en el “Prólogo” a la *Fenomenología del Espíritu*, “contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia, a la meta en que pueda dejar de llamarse amor por el saber para llegar a ser saber real” (Hegel 1986a 19). Justamente porque la filosofía sólo puede ser este saber real en tanto es saber de lo que *es*, no de lo que *debe* ser, y porque este saber no se agota como organización científica o sistema, sino también como saber que subyace a la organización religiosa, estética y política de la comunidad en que se gesta, la filosofía tuvo en Hegel el

carácter de un elevado compromiso político. Porque el hacer filosófico, como hacer solitario y comprensible sólo para el sujeto que lo lleva a cabo, es insuficiente, cuando no infructuoso, si no se halla remitido por sí mismo al tiempo y a la comunidad en que se gesta y a la que el filósofo mismo se debe. En este estar remitido de la labor filosófica a su tiempo, cuya conciencia expresa Hegel en la pregunta por el regreso a la vida de los hombres, se actualiza la pregunta por la unidad de lo teórico y lo práctico, mas no tanto en el sentido de cómo vincular lo teórico con lo práctico, cuanto en el de cómo *realizar* lo uno en lo otro. La pregunta por el regreso a la vida de los hombres es la pregunta por la realización de la filosofía como saber teórico de lo real.

Por ello, en el Hegel de comienzos del siglo XIX, la elaboración del sistema va de la mano con la pregunta por la posibilidad de su realización –*la realización de la filosofía*– en el contexto de la vida humana. Hoy ha llegado a ser indudable que Hegel logró a cabalidad lo primero, esto es, la elaboración de un portentoso sistema de filosofía que pretendió, desde el elemento puro del concepto, comprender la Vida en la totalidad de sus dos grandes manifestaciones: la Naturaleza y el Espíritu. Pero también ha llegado a ser cierto que dejó totalmente en suspenso lo segundo, la realización de la filosofía. Ello no obstante, resultaría del todo injusto no admitir que su filosofía, aun en sus formas especulativas más abstractas y en sus expresiones políticas más provocadoras, fue una seria actitud frente al mundo de los hombres, motivada por una profunda comprensión de la relación y el compromiso que toda filosofía ha de tener con el propio presente.

En sentido estricto, Hegel encarnó y asumió la labor filosófica bajo aquella convicción que Jürgen Habermas expresara y exigiera al filósofo del presente: la convicción según la cual, “la filosofía no releva a nadie de su responsabilidad política” (Habermas 130).

II

Las reflexiones precedentes nos conducen directamente a la cuestión más llamativa y filosóficamente más importante de la carta: la alusión de Hegel a un “sistema”, en cuya elaboración, según él, se encuentra “ocupado”. No sólo el hecho particular de que sea ésta la primera vez que Hegel utiliza la expresión “sistema”, concretamente para aludir a la forma determinada en que se está transformando su propio filosofar, sino también para dar a entender que sólo la forma del “sistema” es la verdadera forma –la “forma de la reflexión”– en que puede exponerse aquello que fuera el asunto fundamental del ideal de juventud, esto es, la unificación de lo contrapuesto. Todo esto obliga a suponer que la idea de un sistema de filosofía aparece en Hegel mucho más temprano de lo que lo insinúan los diferentes proyectos de sistema trazados en los primeros años del período de

Jena. Sin embargo, no son pocas las cuestiones que suscita esa alusión a un “sistema”. Queremos plantear aquí algunas de ellas: ¿Qué idea de “sistema” pudo haber tenido Hegel por entonces? ¿Cómo estaba constituido tal sistema? ¿Era éste simplemente un sistema que, como lo dijera Hoffmeister, “trazaba la suma de los trabajos de juventud”? (444).

La respuesta a estas cuestiones podría darse sobre el trasfondo del “Fragmento de Sistema” de 1800, compuesto por Hegel antes de su partida de Frankfurt, pues éste es, evidentemente, el primer esbozo de un sistema de filosofía en Hegel. En efecto, dicho texto constituye la formulación filosófica propiamente dicha del problema de la unificación de lo contrapuesto, en la medida en que Hegel expresa allí la intuición fundamental de que “la vida no se puede considerar sólo en cuanto unificación, en cuanto relación: tiene que ser considerada simultáneamente como oposición” (Hegel 1984 401). Esta intuición es fundamental, por cuanto contiene la idea de lo que será para el Hegel de Jena la naturaleza de “lo absoluto”: éste no es sólo unificación, sino también y al mismo tiempo oposición, así como la superación, en una síntesis viviente, de estos momentos. Con todo, este pensamiento crucial se encuentra aún subsumido en la crítica de Hegel a la filosofía y a la reflexión, y es un rendimiento de su concepción de la religión como superior a la filosofía en orden a la comprensión de la vida infinita. Y aunque Hegel utilice ya allí, como lo hará en toda su filosofía posterior, el concepto de “espíritu” para caracterizar la “vida infinita” (Hegel 1984 401), es claro que el concepto de espíritu no tiene aún esa profunda formulación especulativa que habrá de convertirlo en el eje articulador de todo el sistema hegeliano. Pese a ello, es preciso considerar el “Fragmento de Sistema” de 1800 como el síntoma más evidente de la aparición de un sistema de filosofía en Hegel, sistema que sería mucho más que la “suma de los trabajos de juventud”, y cuya verdadera manifestación y desarrollo tendría lugar, originariamente, con la apropiación de Hegel de los rendimientos de la “filosofía de identidad” de Schelling, lo cual sucederá con su arribo a Jena a mediados de 1801.

En este contexto se hará evidente que la idea de un sistema de filosofía en Hegel surge internamente vinculada a, y determinada por, la pregunta acerca de la *naturaleza de lo absoluto y el modo de su exposición*, pregunta en torno a la cual gira gran parte del proyecto filosófico postkantiano de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. El arribo de Hegel a Jena, así como el trabajo en común con Schelling entre 1801 a 1803, le permitirán abordar esta pregunta sobre un trasfondo filosófico particular: el constituido por el intento fichteano de fundamentar una teoría o “doctrina de la ciencia” que resolviera la pregunta kantiana por la posibilidad de la constitución de la metafísica como ciencia, y por el intento de Schelling

de fundamentar la filosofía sobre la idea de la identidad originaria y absoluta de sujeto-objeto (en repulsa a la radicalización fichteana del yo como principio de la filosofía). Sobre este trasfondo tiene lugar la incursión de Hegel en la discusión acerca de la naturaleza de lo absoluto y, con ello, la aparición en el horizonte de su pensamiento de un sistema de filosofía, así como su devenir definitivo hacia la *Fenomenología del Espíritu* de 1807. En lo que sigue trataremos de precisar cómo se concreta este proceso.

Ante todo ello es necesario partir del siguiente hecho: a diferencia de lo que caracterizara la concepción crítica de la filosofía de los años de Berna y Frankfurt, la de Jena es una concepción caracterizada por la reivindicación de la filosofía como una instancia del saber capaz de exponer lo absoluto científicamente o como sistema, concepción que se apoyaba, a su vez, en una valoración positiva de la reflexión (filosófica) o la “especulación” como el verdadero “instrumento” del filosofar. Esta concepción de la filosofía, expuesta por Hegel en el que fuera su primer escrito, la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* (1801), tiene su origen en aquello que Hegel consideraba ser la “tarea de la filosofía”. Esta tarea consiste en unificar lo contrapuesto, de tal manera que la unidad sea, a la vez, un conservar lo unificado, lo opuesto. Esta tarea, sin embargo, solo puede ser llevada a cabo por la “especulación”, porque sólo ésta, en tanto “actividad de la razón única y universal” (Hegel 1990 16), es capaz de pensar la contraposición o “escisión” –de ser y no-ser, de razón y sensibilidad, de inteligencia y naturaleza, de sujeto y objeto–, no como una relación fija e inmóvil de los opuestos, sino como una “manifestación de lo absoluto”. Saber que lo absoluto se manifiesta bajo la forma de la escisión, y que la escisión no es externa a lo absoluto, sino que es *una* con él, pues “manifestarse y escindir se son una misma cosa” (*id.* 127), he ahí el principio o fundamento de la “especulación” y, en cuanto tal, lo que funda la “necesidad de la filosofía”.

Para hacer más comprensible esta problemática, es preciso aclarar el punto de partida que subyace al nuevo filosofar hegeliano: Hegel parte, en el mencionado escrito sobre la *Diferencia*, de que existe en la época y la cultura modernas un estado de separación o de escisión producido por la misma filosofía, en tanto ésta, bajo la forma de la filosofía kantiana, ha limitado la razón al ámbito del conocimiento finito, con lo cual la razón, que es, en la visión de Hegel, lo Absoluto mismo, se ve convertida en razón finita o “entendimiento”. Bajo esta figura, ella no sólo establece las oposiciones mencionadas, sino que las radicaliza o absolutiza, pagando con ello un alto precio: la escisión o separación de sí misma. Pero este estado no se circunscribe al terreno de la razón, de la filosofía: afecta por igual al mundo de los hombres. Es así como Hegel ve en la

modernidad la expresión epocal de esta escisión; ve en ella la época de la razón escindida, y ello de manera tanto más profunda, cuanto más se ha afianzado en ella el proceso de “formación” (Hegel 1990 18). Ante este estado de escisión, la tarea de la *nueva* filosofía se presenta, por el lado de la vida de los hombres, como un intento por restaurar la “armonía desagarrada”, la “vitalidad suprema”, por restituirles su “poder de unificación”; por el lado de la razón, como un “interés por superar los opuestos así consolidados”. Este punto de partida descansa sobre la pretensión teórica fundamental que anima el escrito sobre la *Diferencia*: superar “la esfera de las limitaciones”, es decir, superar el “entendimiento” y su limitación del conocimiento a la esfera de la finitud, superar que significa “aniquilar” el carácter fijo, inmóvil, de la oposición; aniquilación que no es otra cosa que “unificar” lo contrapuesto. Sólo este aniquilar y unificar, este ir-más-allá del entendimiento y de su actividad separadora, permite a la filosofía ser aquello que ella es en cuanto *especulación*: el autoconocerse de lo absoluto, de la razón, como una y la misma y, con ello, el pensar la oposición, la escisión, como su propia “manifestación”.

El primer concepto de sistema, y quizá el definitivo, está pensado sobre el trasfondo de esta concepción de la filosofía:

El filosofar que no se construye en sistema es una huida constante ante las limitaciones, es más una lucha de la razón por la libertad, que un puro autoconocerse de sí misma que se ha asegurado y clarificado con respecto a sí. (Hegel 1990 50)

En este sentido originario, “sistema” designa en Hegel el autoconocerse de la razón en la totalidad de sus “limitaciones” o “manifestaciones”, y el asegurarse su unicidad en esta totalidad. Este autoconocerse es un “sistema”, porque sólo bajo esta forma la razón puede “referir” las oposiciones a lo Absoluto, es decir, a sí misma, como oposiciones puestas y aniquiladas por ella. Esta *referencia a lo Absoluto* –un acto de la razón–, no se cumple, sin embargo, en forma de proposiciones o definiciones de lo Absoluto (como sucede, según Hegel, en la filosofía de Spinoza), sino en forma de una “totalidad del saber”, de un “todo orgánico de conceptos”, en el que cada parte o figura (de lo Absoluto) se muestra como necesaria en sí misma, pero, a la vez, como teniendo su subsistencia y su significado *sólo* en relación con ese todo. Este sistema o totalidad objetivo-conceptual del saber, producido por la razón, es la *filosofía*. En el contexto general del escrito sobre la *Diferencia*, esto tiene un significado particular: en cuanto que la filosofía brota de la escisión (Hegel 1990 18), la superación o aniquilación de ésta por la razón sólo puede darse, por ello mismo, en la forma de “sistema”. Sólo el sistema satisface la necesidad –especulativa y epocal– de la filosofía.

Esta comprensión filosófica del sistema es expuesta por Hegel a la luz de una comprensión histórica de la filosofía, que llegaría a ser un *leitmotiv* de su posición frente a la historia de la filosofía: cada sistema filosófico, sea cual sea la época en que surja, no es otra cosa que una determinada autoproducción de la razón, una determinada forma de (auto-) comprender-se lo Absoluto. La historia de la filosofía es la historia de las concepciones de lo Absoluto y, desde este punto de vista, toda filosofía es en sí misma *verdadera*. Como la obra de arte, cada sistema es completo en sí mismo y tiene “la totalidad en sí” (Hegel 1990 17). De ahí que desde el punto de vista de la historia de la filosofía no haya predecesores ni sucesores. Esto no significa, naturalmente, que no haya diferencias entre los sistemas que determinen la peculiaridad o singularidad de uno respecto de otro. Significa, más bien, que la diversidad de los sistemas filosóficos es sólo una diversidad en cuanto a la forma; la forma “en la cual la razón, con los materiales de construcción de una época particular, se ha organizado una figura” (*ibid.*). La diversidad no es otra cosa que la manifestación de la Razón-Una. Y por ello ésta puede encontrar en cada filosofía “espíritu de su espíritu, carne de su carne”, verse en ella “como uno y el mismo ser viviente, y a la vez como otro” (*ibid.*).

Sintetizadas en su contenido fundamental, estas intuiciones, expuestas por Hegel en el difícil contexto de la discusión filosófica sostenida por Fichte y Schelling a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, arrojan las siguientes ideas fundamentales, típicas de su posterior modo de pensar: 1) La filosofía supone la aniquilación de las estructuras y formas del saber finito como condición para acceder al conocimiento de lo Absoluto. 2) Esta aniquilación no significa la exclusión de tales formas del saber, sino, por el contrario, su inclusión en el proceso de constitución de éste como saber Absoluto. 3) Sólo lo Absoluto, en tanto se pone como otro de sí (como finito, límite o parte) tiene su absolutez en la unificación con esta otredad como constitutiva de su ser. Por tanto: 4) lo Absoluto no puede ser pensado como identidad pura ($Yo=Yo$, $A=A$), sino como identidad que contiene en sí la diferencia (como unidad subjetiva y objetiva de sujeto y objeto). 5) Lo Absoluto no es entonces un simple principio o pre-supuesto del filosofar (en ese caso sería externo al filosofar mismo), sino aquello que éste produce o construye en tanto es especulación o actividad de la “razón”. 6) Toda auténtica filosofía es especulación.

La temprana presencia de estas intuiciones en el Hegel de comienzos del siglo XIX marcaría no sólo la ruptura y el distanciamiento definitivos con respecto a su pensamiento de juventud –atrás quedaban la reivindicación apasionada, de tonos hölderlinianos, de la vida unificada, así como la confrontación romántica, inspirada en los ideales morales del cristianismo, con la filosofía

práctica de Kant–, sino que señalaría también el camino que habría de conducirlo, a través de una serie de tanteos y rodeos, a la idea de una *Fenomenología del Espíritu*. Entre estas primeras intuiciones y la aparición de esta idea media una interesante evolución de pensamiento caracterizada por una doble tendencia: por un lado, el intento por ganar un concepto de lo Absoluto que se sustrajera a las limitaciones conceptuales que arrastraba consigo el paradigma schellinguiano de la “intuición intelectual” –paradigma al que Hegel se acogió en los primeros años de Jena– y, por otro y en estrecha relación con lo anterior, el intento por consolidar un método filosófico que pudiera dar cuenta de la esencia especulativa de dicho concepto.

Este cambio de paradigma, así como la búsqueda del nuevo método, eran posibles, sin embargo, sólo en la medida en que se dispusiera de un ‘instrumento’ conceptual que permitiera construir el sistema como la unidad del principio, de lo Absoluto mismo y del método. Sólo un instrumento conceptual así, que no sería, ni mucho menos, algo externo al sistema, sino algo producido por el propio sistema, podría dar cuenta de lo Absoluto como aquello que se constituye o aprehende, no en la intuición intelectual, sino como “resultado” de un (auto-) movimiento a través del cual él despliega la totalidad de las determinaciones lógico-ontológicas constitutivas de su absolutez. Dado que estas determinaciones no se hallan yuxtapuestas una al lado de la otra, sino que se encuentran en relaciones contrapuestas por mor de las cuales unas traspasan necesariamente en las otras, dicho movimiento tendría que ser, en sí mismo, el movimiento reflejado de un tal traspasar, esto es, un *movimiento dialéctico*. La dialéctica, entendida en este sentido originario de un movimiento reflejado del traspasar uno-en-otro de lo contrapuesto, es pues el instrumento *con* el que Hegel logra asegurar el concepto de sistema como unidad conceptual, móvil, de principio y método. Ella es ese instrumento conceptual, no en el sentido de que sea *un* concepto o una *creación* del concepto, sino en el sentido de que es el concepto mismo, en el sentido hegeliano del concepto: despliegue viviente de sí, automovimiento. La dialéctica es la vida del concepto, del todo, de lo Absoluto. Por esta razón sólo ella puede configurarse en y como sistema, y por ello el sistema, sólo en tanto que organizado dialécticamente, puede ser el autoconocerse de la vida infinita.

El desarrollo filosófico de Hegel a partir del escrito sobre la *Diferencia* representa un enorme esfuerzo por consolidar los presupuestos lógico-metafísicos del sistema y el método en gestación. Un testimonio importante en este proceso lo constituyen dos de las doce “Tesis de Habilitación” compuestas en agosto de 1801. La primera, que expresa a cabalidad todo el espíritu de su filosofía posterior, contiene el principio lógico universal de su sistema. Dice: “[l]a contradicción es la regla de la verdad, la no contradicción de la falsedad”.

(“*Contradictio est regula veri, non contradictio autem falsi.*”) (Hegel 1986c 533). La sexta tesis, por su parte, enuncia el principio metafísico-monista de su filosofía: “[l]a idea es la síntesis de lo infinito y lo finito, y toda filosofía reside en ideas.” (“*Idea est synthesis infiniti et finite, et philosophia omnis est in ideis*”) (Hegel 1986c 533). La primera tesis representa claramente una reformulación del principio de contradicción, que permite pensar el concepto de verdad más allá del criterio subyacente a la concepción lógico-formal de dicho principio; en tanto que la sexta expresa una concepción de la Idea como unidad o síntesis absoluta de la contradicción, no resuelta por el pensamiento formal, de lo “infinito” y lo “finito”.

La simple formulación de estas tesis significaba la explicitación por parte de Hegel del *pathos* filosófico que portaría en adelante su sistema: éste, en efecto, establecería la contradicción como principio motor del movimiento dialéctico, y se impondría por mor de ese principio la síntesis de lo infinito y lo finito como tarea suprema del pensar. Los diferentes proyectos de sistema elaborados por Hegel entre 1802 y 1806 dejan ver claramente hasta qué punto tal concepción de la contradicción, lo mismo que el postulado de la filosofía como síntesis ideal de “infinitud” y “finitud”, fueron decisivos, no sólo para la formación conceptual y de contenido de las disciplinas constitutivas de dichos sistemas, tales como la *Lógica*, la *Metafísica*, la *Filosofía de la Naturaleza*, la *Filosofía del Espíritu*, así como la *Filosofía de la Eticidad*, sino también para determinar la relación entre estas disciplinas mismas, particularmente en lo que atañe a la relación de la *Lógica* con la *Metafísica*, relación en la que la *Lógica* era concebida como “introducción” a la *Metafísica*. Ésta es una de las razones por las cuales aquellos proyectos de sistema resultan vinculables entre sí y susceptibles de ser considerados como una unidad de pensamiento. En efecto, cada uno de ellos actualiza programáticamente el principio dialéctico de la contradicción en dirección a la organización de las disciplinas del saber – el sistema– y sus relaciones.

Bajo esta relación vinculante de contradicción lógica o lógica de la contradicción (lógica dialéctica) y síntesis ideal de infinitud y finitud (como filosofía), se estructura el devenir de Hegel hacia la *Fenomenología del Espíritu*. Ello no significa, ni mucho menos, que ésta sea meramente el resultado acabado de la relación que define la estructura lógico-metafísica del sistema proyectado. Lo que permite pensar la *Fenomenología* como anclada en las diferentes actualizaciones de la dialéctica de la contradicción y el principio metafísico de la unidad de lo finito y lo infinito, es el hecho de que en ella, por un lado, la dialéctica se presenta como el “movimiento” en virtud del cual la conciencia lleva a cabo la experiencia del saber bajo la forma negativa del ver desaparecer ante sí las formas particulares, finitas, de la certeza subjetiva; y, por otro lado, está el hecho

de que el saber al que apunta este movimiento de la conciencia *en sí misma* es el “saber absoluto” como saber del espíritu como espíritu o *Sí mismo* en la forma pura del concepto, forma bajo la cual tiene lugar la unidad y la reconciliación de sí mismo con las figuras bajo las que el espíritu tuvo que asumir el “calvario” (Hegel 1986a 473) de su manifestarse, de su enajenarse en el tiempo, en la finitud.

Por fuera de los rendimientos que ofrece esta continuidad de la idea de la contradicción y de la síntesis ideal de infinitud y finitud, resulta problemático todo intento de querer pensar el devenir de Hegel hacia la *Fenomenología del Espíritu* simplemente como un desarrollo o perfeccionamiento de los contenidos y categorías conceptuales de los proyectos de sistemas esbozados con anterioridad a esta obra. Ni siquiera el proyecto de sistema de 1805-1806 (la llamada *Filosofía Real II*), el más inmediatamente anterior a la *Fenomenología* y que vuelve sobre la *Filosofía de la Naturaleza* y la *Filosofía del Espíritu*, puede considerarse como esencialmente cercano a esta obra: así lo demuestra claramente, por ejemplo, el tratamiento que Hegel hace en la *Filosofía Real II* del “concepto de espíritu”, el cual, a diferencia del concepto de “espíritu” del capítulo VI de la *Fenomenología*, está pensado, en parte, bajo la idea fichteana de “impulso” (Hegel 1986e 186), y en parte bajo la idea del “espíritu objetivo” (Hegel 1986e 231), que será desarrollada a partir de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (1817) de Heidelberg. Diferencias de este tipo se acentúan más aun cuando Hegel, como sucede con la *Fenomenología del Espíritu*, hace aparecer como figuras o momentos del espíritu categorías que, en los proyectos de sistema precedentes, portaban la idea misma del espíritu. Tal es el caso, por ejemplo, del concepto de conciencia de 1803-1804: la conciencia era considerada entonces como el “concepto del espíritu”, por cuanto que en ella “cada momento es en ella misma el simple e inmediato contrario de sí mismo” (Hegel 1986d 184). En la *Fenomenología del Espíritu*, además de representar la figura más abstracta e inmediata del espíritu, la conciencia constituye la forma más precaria del saber, por cuanto el suyo es un saber “sensible”.

Junto a estas transformaciones estructurales y conceptuales de fondo, hay que resaltar así mismo dos hechos particulares: en primer lugar, que es sólo en la *Fenomenología del Espíritu* donde Hegel logra desarrollar, por primera vez, nociones fundamentales para su programa fenomenológico, tales como las de Entendimiento, Autoconciencia, Razón, así como replantear el tratamiento que éstas habían tenido en la tradición filosófica del idealismo de su tiempo. Todo esto lleva a pensar que con la *Fenomenología del Espíritu* queda suspendido aquel hilo de pensamiento que se extendía invisible, pero idéntico a sí mismo, por entre sus diferentes configuraciones teóricas, y que, a la vista de estas y otras diferencias, el programa de

la *Fenomenología del Espíritu*, a saber, la exposición de la historia de la formación de la conciencia hacia la ciencia, o la exposición de la ciencia de la experiencia de la conciencia, parece desbordar el marco lógico-metafísico en que se inscribiera el pensar pre-fenomenológico de Hegel. Si bien es cierto que la *Fenomenología* va más allá de dicho marco, ello no se debe a que éste fuese, de por sí, demasiado estrecho: de hecho en él se enmarcan la *Ciencia de la Lógica* y la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Ello obedece más bien a que es sólo en forma de una “fenomenología”, esto es, en forma de la manifestación o aparición del saber, o de la ciencia en el tiempo, como el espíritu logra acceder al saber absoluto de sí mismo *justamente por vía de la aniquilación de aquella su manifestación*: sólo la *Fenomenología* puede ser ahora la “introducción” a la Lógica.

Esta determinación de la función epistémica de la *Fenomenología*, que le prescribía por igual el lugar que habría de ocupar en el sistema, es lo que consume el devenir de Hegel hacia ella. Las discontinuidades que se presentan entre la determinación de esta función y sus propios precedentes filosóficos, son inmanentes a las discontinuidades que existen entre la *Fenomenología*, la *Lógica* y la *Metafísica*. Mas esta circunstancia, precisamente, es la que posibilita concebir el devenir de Hegel hacia la *Fenomenología del Espíritu* como un devenir hacia la determinación de un ideal de saber que pudiera legitimarse a sí mismo y ponerse al abrigo de todo escepticismo, pero también de todo empirismo, racionalismo o cientificismo. Hegel dio a este saber el nombre de *saber absoluto*. La *Fenomenología del Espíritu* tiene en su exposición el *telos* de su movimiento.

Ahora bien, si tal saber no quiere aparecer como un dogmatismo más, tiene que involucrar críticamente a su devenir, y no simplemente refutar justamente aquellas otras instancias del saber que, como las mencionadas, tienden a oponerse a su sola posibilidad. Esta tendencia antidogmática tiene, en el programa de la *Fenomenología del Espíritu*, una doble expresión: por un lado, en el tipo de experiencia que hace la conciencia en su camino hacia el saber absoluto: la experiencia de la pérdida de sí, del olvido de sí, de la desesperación, de la duda, del desgarramiento; y, por otro, en la corrección dialéctica de esta experiencia, corrección que se cumple como “reflexión” (o vuelta-en-sí-misma) de la conciencia sobre su “objeto” y su “saber” de él. Esta corrección reflexiva es lo que permite a la conciencia no sucumbir (entregándose, por ejemplo, al escepticismo) a la negatividad inherente a su experiencia. Su camino todo hacia el saber fue caracterizado por Hegel como “el escepticismo que se consume a sí mismo”. Hasta qué punto aquella intención antidogmática logre, sin embargo, imponerse en el programa de la *Fenomenología* y, en general, conciliarse con la idea de un saber absoluto, es algo sobre lo cual se ciernen no pocas inquietudes.

Pero hay algo que sí resulta ya más convincente en la postulación hegeliana de un saber absoluto, a saber: la intuición originaria de que sólo puede hacer justicia a la idea de un tal saber, el “saber” que asume en sí y se media con el no-saber, con el falso saber. La idea de un saber absoluto no obedece, por tanto, a convicciones puramente epistémicas. Ella tiene que ver también con la forma bajo la cual Hegel entendió la experiencia *humana* del saber, esto es, como una experiencia que ha de pasar, necesariamente, por la duda y por la desesperación. Su devenir hacia la *Fenomenología del Espíritu* se vio reforzado por esta comprensión de la experiencia del saber, pero también por la idea de que la única forma de acceder al saber es consumando el escepticismo que asedia en el camino que conduce hasta él.

Bibliografía

- Bonsiepen, W. *G.W. F. Hegel. Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Meiner, 2006.
- Habermas, J. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Haering, T. “Die Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes”, *Verhandlungen des dritten Hegelkongress in Rom*. Tübingen/Haarlem, 1934.
- Hegel, G. W. F. *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica 1984.
- Hegel, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986a.
- Hegel, G. W. F. *Frühe Schriften*. Werke 1. Frankfurt: Suhrkamp 1986b.
- Hegel, G. W. F. *Jenaer Schriften*, Werke 2. Frankfurt: Suhrkamp 1986c.
- Hegel, G, W, F. *Jenaer Systementwürfe III*. Hamburg: Meiner 1986d.
- Hegel, G. W. F *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Madrid: Tecnos 1990.
- Henrich, D. *Hegel en su contexto*. Caracas: Monte Ávila, 1990.
- Hoffmeister, J. *Briefe von und an Hegel*. Hamburg: Meiner, 1952.
- Jeschke, W. *Hegel-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Hamburg: Meiner, 2003.

Jamme, C. *Der Weg zum System: Materialien zum jungen Hegel*. Frankfurt: Suhrkamp 1990.

Pöggeler, O. *Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg/München: Karl Alber, 1993.

Rosenkranz, K. *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1844.

Siep, L. *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt: Suhrkamp, 2000.

Taylor, Ch. *Hegel*. Frankfurt: Suhrkamp, 1998.