

## RESEÑA

### UNA NUEVA TRADUCCION DE LA *FENOMENOLOGIA DEL ESPIRITU*

**G.W.F.Hegel.** *Fenomenología del Espíritu. Según el texto de la edición de la Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Düsseldorf (1980), editada por Wolfgang Bonsiepen y Reinhard Heede. Traducción, estudio y notas de Alfredo Llanos. Editorial Rescate, Buenos Aires 1991.*

Quienes estamos familiarizados con el texto alemán de la *Fenomenología del Espíritu*, sabemos que la ya clásica traducción de Wenceslao Roces, editada por el Fondo de Cultura Económica, aunque deja ver un buen conocimiento del idioma alemán por parte del traductor, con frecuencia oscurece innecesariamente el texto de Hegel, dejando transparentar una incomprensión del mismo en el momento de traducirlo. Por ello, bien vale la pena esperar que una nueva traducción venga a corregir esas deficiencias y a ofrecer un texto en castellano que no presente mayores dificultades de lectura que el original alemán, o que al menos sea tan confiable como para sustentar una lectura cuidadosa y detallada.

Desgraciadamente este no es el caso con la traducción que nos ocupa. Tenemos que decir que la misma se queda muy atrás de la traducción de Roces, y que con ella se presta un flaco servicio a la comprensión del texto hegeliano.

Para justificar este severo juicio, basta con aportar algunos claros ejemplos tomados del *Prólogo*, cuya lectura nos bastó para convencernos de no continuar leyendo el resto de la obra. Las insuficiencias son tales y tan numerosas, que resulta penoso avanzar en la lectura. Veamos algunos ejemplos protuberantes.

Es cierto que en los escritos de Hegel ocurren algunos anacolutos, pero este caso no es frecuente en la *Fenomenología*. Pues bien, Llanos nos ofrece algunos que no se hallan en el texto original. Ya en el primer párrafo del *Prólogo* leemos:

Porque también la filosofía, por existir esencialmente en el elemento de la universalidad, que encierra en sí lo particular, de modo que en ella se verifica la apariencia (*Schein*) más que en otras ciencias, como si en el fin o en los últimos resultados se manifestara la cosa misma y aun en su esencia completa, frente a lo cual el desarrollo sería ciertamente lo no esencial.

Esta confusa frase, que no parece terminar en nada, corresponde a la siguiente:

Además, como la filosofía existe esencialmente en el elemento de la universalidad, que encierra dentro de sí a lo particular, puede dar lugar, más que ninguna otra ciencia, a la ilusión de que es en los fines o en los últimos resultados donde se expresa el asunto mismo, e incluso en su más perfecta esencia, frente a lo cual el desarrollo sería propiamente lo inesencial.

Casos como éste se repiten, y uno quisiera pensar que pueden deberse a errores de imprenta.

En el párrafo 2 encontramos una frase cuyo sujeto no es claro, si nos atenemos a la construcción gramatical:

Así también, a través de la determinación de las relaciones que una obra filosófica cree tener con otros esfuerzos sobre el mismo tema, introduce un extraño interés y debilita entonces aquello de que depende el conocimiento de la verdad.

Forzando un poco la construcción gramatical, podríamos entender que «una obra filosófica» es el sujeto de los verbos «introduce» y «debilita»; pero no resulta correcto convertir en sujeto de la segunda frase lo que en la primera desempeña un papel de relativo. El texto alemán resulta muy claro:

Además, al determinarse la relación en que una obra filosófica cree hallarse respecto de otros esfuerzos acerca del mismo objeto, se introduce en ella un interés extraño, y se oscurece aquello que importa en el conocimiento de la verdad.

La penúltima frase del párrafo 3 distorsiona por completo el sentido original. Allí critica Hegel el estarse preocupando exclusivamente por el fin y por los resultados, dejando a un lado el proceso mismo que conduce a éstos:

Porque, en lugar de ocuparse con el asunto, este hacer está siempre más allá de él; en lugar de detenerse en el asunto, olvidándose de sí mismo, semejante saber se lanza siempre hacia algo otro y permanece más bien en sí mismo, en vez de instalarse en el asunto y entregarse a él.

Llanos lee esta explicación así:

Entonces, en lugar de preocuparse por la cosa misma, tal hecho está siempre más allá; en vez de detenerse en ella y olvidarla, tal saber apunta siempre a otro y permanece más bien en sí mismo, porque está en la cosa y se entrega a ella.

La confusión, como puede verse es completa. Se tiene la impresión, con frecuencia, de que el traductor conociera el alemán «por diccionario», lo que explicaría que se le escaparan matices importantes.

En el párrafo 5 encontramos otro anacoluto, que no se halla tampoco en el texto alemán. Hegel nos está hablando de la necesidad que tiene la filosofía de ser Sistema, y compara la necesidad interior, derivada de su carácter conceptual, con la necesidad exterior, proveniente de la coyuntura histórica. Llanos traduce:

Pero la necesidad *externa*, concebida de manera universal, en tanto ella, abstracción hecha de la contingencia de la persona y de las ocasiones individuales, es lo mismo que la interna, es decir, consiste en la figura en que el tiempo presenta la existencia en sus momentos.

Una vez más, la frase parece no terminar. A no ser que se tomara la expresión «en tanto ella» como un reduplicativo, pero en este caso habría que escribir: «Pero la necesidad externa en tanto ella, ...», porque de lo contrario uno lee: «Pero la necesidad externa, ...en tanto ella... es lo mismo que la interna...», y así la frase no concluye. Ahora bien, en este caso también el texto alemán resulta muy claro y dice simplemente:

Pero la necesidad *externa*, si se deja a un lado el azar de la persona y de las disposiciones individuales, y se la toma de una manera general, es lo mismo que la necesidad *interna*, a saber, bajo la figura en la que el tiempo representa la existencia de los momentos de esa necesidad.

Es decir, que la necesidad conceptual de ser sistema (*interna*) resulta ser la misma que la necesidad histórica (*externa*), si en esta última se dejan de lado las consideraciones personales y se atiende a la estructura lógica, cuya necesidad determina el despliegue de sus momentos.

Este mismo párrafo termina con una frase muy clara, que la traducción oscurece sin necesidad. Llanos lee:

Que ha llegado la época de la elevación de la filosofía a ciencia, esto indicaría en consecuencia la única verdadera justificación de los intentos que tienen estos fines, porque ellos exponen su necesidad, y al mismo tiempo, tratan de realizarla.

Hegel dice:

Mostrar que ha llegado la hora de elevar la filosofía a ciencia, sería la única justificación verdadera de los intentos que se proponen este fin, porque pondría en evidencia la necesidad de éste, y hasta le daría cumplimiento.

Al comenzar el párrafo 6 nos encontramos con la siguiente frase: «...si se considera que la verdad tiene en el *concepto* sólo el elemento de su existencia,...», con lo cual parece decirse que la verdad tiene en el concepto únicamente ese elemento, pero no otros. ¿Qué podría querer decir esto? En realidad el sentido de la frase es otro, porque «tener en el concepto el elemento de su existencia» quiere decir que la verdad existe como concepto, que éste es su elemento propio, de modo que solamente como concepto existe la verdad en su propio elemento. Y es lo que en efecto nos dice Hegel: «la verdad tiene únicamente en el *concepto* el elemento de su existencia» y no en otra cosa, como podría ser en el tiempo o en la materia, por ejemplo.

Nos parece extraño que Llanos haya traducido *Darstellung* como «representación». Este término suele usarse para traducir *Vorstellung*, mientras que *Darstellung* corresponde mejor a «exposición» o «presentación». Así como tampoco considero conveniente traducir el clásico término *Erscheinung* por «apariciencia», aunque se ponga entre paréntesis el término alemán, porque apariciencia es lo que parece ser pero no es, y corresponde al término alemán *Schein*. *Erscheinung* es «fenómeno» o «manifestación». Pero esto, por supuesto, son opiniones discutibles.

Refiriéndose a quienes buscan en la filosofía más el sentimiento de lo divino que la comprensión de lo verdadero, nos dice Hegel, en el párrafo 7, que, según ellos, la tarea filosófica debe «procurar no tanto *intelección* cuanto *edificación*». No se entiende por qué Llanos haya interpretado esta clara expresión, diciendo que la filosofía no debe «buscar la *inteligencia (Einsicht)* como *edificación*». La expresión alemana no da lugar a interpretaciones: «*nicht sowohl Einsicht als Erbauung gewähren*».

Ahora bien, lo que nos resulta incomprensible es que Llanos contaba con la valiosa ayuda de la traducción de Rocés, que, pese a sus innegables limitaciones, le hubiera ayudado a evitar muchos de sus errores. El mismo nos dice en su estudio introductorio: «Por supuesto, no hemos dejado de consultar a los grandes traductores del viejo mundo: J.B. Bailly, A.V. Miller, J. Hyppolite, E Negri y W. Rocés». (pg. 53) Sin embargo basta una simple comparación para justificar nuestra extrañeza.

Tomemos la expresión que acabamos de señalar. Dice Hegel que, según esos filósofos del sentimiento divino, la filosofía debe «procurar no tanto la *intelección* cuanto la *edificación*». Rocés traduce: «buscando más bien un fin *edificante* que un fin *intelectivo*». Zubiri: «procurar no tanto *evidencia* cuanto *edificación*». Negri: «garantire no tanto *discernimento*, quanto *edificazione*». Hyppolite: «elle ne doit pas tant procurer la *pénétration* intellectuelle que l'*édification*.» ¿De dónde sacó Llano su traducción: «ni buscar la *inteligencia* como *edificación*»? Este ejercicio podría hacerse en otros casos. De modo que la impresionante lista de traductores de poco parece haberle servido «efectivamente», como diría Hegel.

Ahora bien, si la traducción no viene a subsanar las deficiencias que presenta la ya vieja traducción del Fondo de Cultura Económica, esto no desdice del Estudio Introductorio, que abarca cerca de 50 páginas, y en el que nos expone Llanos una defensa de la interpretación «materialista» de la *Fenomenología*, y de Hegel en general. Es cierto que no compartimos esa interpretación, pero tenemos que reconocer que está hecha con inteligencia y con no poca erudición. Por ello sólo haremos dos anotaciones críticas, simplemente con ánimo de colaborar a una discusión que consideramos importante.

En primer lugar, el intento de la tradición marxista de separar en Hegel el método dialéctico del idealismo, con el propósito de aprovechar aquél sin los peligros que significa el idealismo, es una hazaña llena de riesgos. El menor y el menos significativo es que con ello se tergiversa por completo la propuesta hegeliana. Porque para Hegel la dialéctica es un asunto radicalmente metafísico, en el sentido de que surge de la necesidad de pensar la totalidad a la vez como una y como múltiple, es decir, de pensar «lo uno que es todo», para usar la tradicional fórmula griega. Cuando desde esta postura metafísica la dialéctica se proyecta sobre la realidad espacio-temporal, ello sólo tiene sentido en cuanto esa realidad es vista «*sub specie aeterni*», como decía Spinoza. Ahora bien, verla así implica, a los ojos de Hegel, verla desde el mismo ser, y éste sólo puede «ser dicho» con pleno sentido de aquello que está siendo actualmente, en cuanto resultado de lo ya sido; en cambio, con respecto a lo que va a ser, si no brota con ciega necesidad natural de lo que es, no cabe «predecirlo», es decir, no cabe saber de él filosóficamente o «*sub specie aeterni*». En otras palabras, del futuro de la naturaleza cabe hablar con necesidad, pero del futuro de la historia no es posible hacerlo. Por ello la filosofía «siempre llega tarde» y sólo puede hablar del pasado para entender cómo fue que sucedió. Así que utilizar la dialéctica hegeliana para predecir el futuro, para proyectar una sociedad ideal o modelos de acción política, resulta una utilización indebida.

Decimos, sin embargo, que este riesgo es el menor y el menos significativo, porque malinterpretar a Hegel resulta insignificante, si con ello se logra una mejor comprensión «del asunto mismo». Y esto es lo que los marxistas han pretendido hacer cuando reinvierten la doctrina hegeliana, siguiendo el consejo de Marx. Sin embargo esa inversión, mediante la cual el método dialéctico se salva de la tergiversaciones idealistas, como ya dijimos, no puede hacerse sin riesgos.

El peligro mayor está en que un pensamiento político, que opera con principios y categorías metafísicas, se ve compelido, si es fiel a su propia necesidad interna, a llegar a un dogmatismo político de consecuencias desastrosas. Porque un pensamiento metafísico «a lo Hegel» implica una identidad entre ser y pensar, y mientras esta identidad sea comprendida de manera idealista, ello significa que esa identidad está mediada por el hombre, por su razón, en cuanto éste aparece como la condición para la realización de esa identidad. El mundo es racional, la realidad se identifica con el pensamiento, en la medida en que ella es el punto de partida, el lugar y la meta de la realización de la razón. El proceso de identificación entre pensamiento y ser está así mediado por la libertad, entendida ésta en su mejor acepción spinocista: como ejercicio de la razón que adecúa el mundo a los propios intereses de esa misma razón.

Ahora bien, cuando se «materializa» ese intransigente racionalismo, cuando se lo despoja de su carácter idealista para colocarlo sin más, es decir, sin mediación alguna en la realidad como tal, ésta aparece como una necesidad incoercible en la que los hombres poco o nada tenemos que hacer; en lenguaje de Hegel: del sujeto se ha retrocedido de nuevo a la sustancia. Es cierto que con ello no se justifica sin más lo dado, en cuanto que la dialéctica implica que eso dado está destinado a desaparecer, a ir más allá de sí mismo. Pero ese proceso, ese devenir, no está mediado por el pensamiento, sino que se despliega siguiendo una ciega necesidad; y, lo que resulta peor aún, como una necesidad cognoscible, de modo que nuestra única opción racional resulta ser plegarnos sin más a esa necesidad. Es el peligro que ve Hegel en la visión metafísica de Spinoza. La propuesta política que se desprende de esa manera de comprender la dialéctica resulta ser entonces, no una hipótesis sobre el futuro de la sociedad, hipótesis que debe someterse a la prueba de su confrontación con la realidad, sino una verdad incuestionable, un dogma político<sup>1</sup>. Spinoza evita este escollo, precisamente porque su realismo nominalista le impide deducir de manera inmediata la doctrina política de las tesis filosóficas. No olvidemos que la *Ética* es para el filósofo, mientras que la política se dirige al vulgo.

La segunda crítica que haríamos a la interpretación materialista que propone Llanos se refiere a su comprensión, o mejor, a su incompreensión de lo religioso en Hegel. Llanos extiende un manto de sospecha sobre quienes «no sacan a la gran figura (Hegel) de la zona mística o teológica».(10) Esta identificación de lo místico con lo teológico resulta muy significativa, porque Hegel, como buen luterano, estaría lejos de compartirla, a pesar de su positiva valoración de algunos místicos, sobre todo aquellos de la *theologia teusch*. Es cierto que al salir del Convictorio y durante sus años de Berna fue adoptando una distancia frente a las instituciones religiosas, hasta convertirse, como dice Henrich, en «un crítico de la Iglesia y un analista de las circunstancias históricas y políticas, aliado de la *Gironde*»<sup>2</sup>. No es por ello extraño que Llanos le conceda

---

<sup>1</sup> Entendemos que este es el sentido de las reflexiones de Dieter Henrich en su artículo: «Karl Marx como discípulo de Hegel», en: Idem, *Hegel en su contexto*, Monte Avila, Caracas 1987. pgs. 223-237.

<sup>2</sup> Henrich, Dieter. «Hegel y Hölderlin». En: Idem, *Hegel en su contexto*, Monte Avila, Caracas 1987. pg. 32.

<sup>3</sup> Ver a este propósito: Heinrichs, Johannes. *Die Logik der Phänomenologie des Geistes*, Bouvier, Bonn 1974; así como nuestro comentario: «Sobre Lógica y Fenomenología». En: Díaz, J.A. *Estudios sobre Hegel*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá 1986. pgs. 95ss. También pueden consultarse: Guibal, F. *Dieu selon Hegel*. Aubier Montaigne, Paris 1975; Bruaire, C. *Logique et Religion Chrétienne dans la Philosophie de Hegel*. Seuil, Paris 1964; y sobre todo los 4 pequeños tomos de Chapelle, A. *Hegel et la Religion*. Éditions Universitaires, Paris 1964-1971.

tanto valor a los escritos de esa época temprana. Pero con la *Fenomenología* cambia radicalmente el sentido que Hegel le otorga a la religión. No es que se convierta en un místico, sino que aprecia el fenómeno religioso como una de las manifestaciones supremas del Espíritu, tal como puede apreciarse con sólo ver el lugar que ocupa en el desarrollo de la conciencia hacia el saber. Esta importancia de lo religioso se verá confirmada en el Sistema total, donde ocupará un lugar por encima del arte y sólo inferior a la filosofía, como manifestación del Espíritu absoluto<sup>3</sup>.

¿No resulta a todas luces desproporcionado afirmar, como lo hace Llanos, que «son las contradicciones las que impulsan la filosofía hegeliana, aunque el misticismo aparezca como un excipiente, el cual nada tiene que ver con el contenido»? (22) Quien sólo ve en el fenómeno religioso una suerte de aberración del espíritu humano, poco puede llegar a comprender ese importante fenómeno, y menos aún lo que Hegel, con un gran sentido crítico, dice sobre él. Esa incapacidad para comprender la religión, lleva a Llanos a confundir en un mismo montón informe a «la mayoría de los historiadores alemanes, desde Dilthey», quienes «no sacan a la gran figura de la zona mística o teológica», con «algunos ingleses o franceses que ayudan a ampliar el margen calculado de irracionalidad, *prusianismo* o religiosidad que aseguran haber descubierto en Hegel. Todo esto -nos amonesta Llanos-, tiene una finalidad manifiesta que ha llevado en algunos casos (Barth) a convertir al pensador en el Tomás de Aquino de los protestantes; en otros, en el antecedente ideológico de Bismarck o del nacionalsocialismo». (9-10)

Con semejante enjuiciamiento global, desprovisto de matices y de diferencias, es muy poco lo que se logra entender o aclarar; y menos aún explicar lo que Hegel dice en la *Fenomenología* sobre la religión. Detengámonos un momento en el juicio que esboza sobre Karl Barth, ya que el análisis que este bien conocido teólogo nos ofrece sobre Hegel, constituye, a nuestro parecer, uno de los más profundos y acertados que se hayan hecho hasta hoy. Y comencemos diciendo que Barth no pretende ensalzar a Hegel, sino, por el contrario, ejercer una muy cuidadosa y profunda crítica sobre su pensamiento. Esto, por supuesto, no aparece directamente en su libro sobre la teología protestante del siglo XIX<sup>4</sup>, ya que allí expone con mesurada objetividad la teoría de cada uno de los principales teólogos. Pero quien conoce la posición teológica de Barth, percibe muy bien su crítica a casi toda esa teología, marcada por un profundo racionalismo, y en particular a Hegel, a quien considera tal vez el más grande teólogo de esa generación.

---

<sup>4</sup> Barth, Karl. *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*. Theologischer Verlag, Zürich 1985, (5a. edición).

No resulta exacto decir que Barth convierte a Hegel en el Tomás de Aquino del protestantismo, porque su intención es muy otra. Se admira, sí, de que, en lugar de haberse convertido en el Tomás de Aquino de esos teólogos, ellos más bien buscaran, en su mayoría, señalar sus distancias frente a él. No descarta tampoco que llegue a ser ese Tomás de Aquino, pero esto, para Barth, no es propiamente una alabanza desde el punto de vista religioso o teológico. Porque Barth ve en la racionalización del mensaje cristiano, como lo veía Lutero, un modalidad de pelagianismo, de esa confianza en el hombre que distorsiona el mensaje cristiano y que afecta a la doctrina desde su evolución hacia el catolicismo. Por eso su comprensión de Hegel resulta particularmente esclarecedora, ya que nos permite ver muy bien cómo la interpretación hegeliana de la religión, y en particular del cristianismo, es una visión crítica frente a gran parte de la comprensión corriente de este fenómeno, pero a la vez un esfuerzo racional profundo para comprender su significado real, en lo cual colide con no pocas posiciones teológicas. Porque el fenómeno religioso, gústenos o no, es demasiado importante para considerarlo simplemente como «opio del pueblo». Tampoco se trata de estar o no de acuerdo con la interpretación hegeliana de la religión, sino primordialmente de comprenderla. Y esto resulta imposible, si se accede a ella con prejuicios tan simples como los que parece tener Llanos.

Jorge Aurelio Díaz  
Universidad Nacional de Colombia