

## ¿QUE ES LA FENOMENOLOGIA DEL ESPIRITU?

Esta primera gran obra hegeliana ha sido objeto de muy variada apreciación, tanto en sí misma como en relación con el resto de las obras de madurez del autor. El mismo Hegel mostró una postura ambivalente con respecto a ella y, no obstante las diversas ocasiones en que se expresó al respecto<sup>1</sup>, los comentaristas han encontrado gran dificultad en situarla dentro del sistema total<sup>2</sup>. Sin embargo, el hecho mismo de haber comenzado en los últimos meses de su vida a preparar una segunda edición de la obra indica claramente que él la consideraba como uno de los pilares de su sistema filosófico.

Imposible confrontarnos aquí con las diversas interpretaciones propuestas, tanto para situarla dentro del sistema hegeliano como en relación al contenido y forma de la misma. Una tal discusión nos apartaría del tema que intentamos dilucidar y que se limita a determinar, en base a los textos mismos de Hegel, el sentido y alcance de la *Fenomenología*. Es importante señalar que los dos géneros de problemas forman una estrecha unidad, como lo muestra H. F. Fulda en su estudio sobre la cuestión<sup>3</sup>, ya que la situación dentro de la totalidad del pensar hegeliano tiene que determinar, tanto el ritmo formal como la elaboración del contenido.

La intención que nos anima es la de espigar, dentro de los textos de la misma *Fenomenología*, aquellos pasajes que puedan darnos luz sobre el sentido en que Hegel mismo desarrolló su obra y la intención

1. Ver: Log. I, 29c, 35, 42b, 53b; II, 233c, 436b; Enc. §§25, 418 nota.

2. Ver: Pöggeler, O.: Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes, Hegel-Studien, B. I, S. 255-294. Die Komposition der Phänomenologie des Geistes, Hegel Studien, Bhft. 3, S. 27-74. Fulda, H. F.: Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik, Frankfurt am Main, 1961. Zur Logik der Phänomenologie von 1807, Hegel-Studien, Bhft. 3, S. 75-101. Puntel, L. B.: Darstellung, Methode und struktur, Hegel - Studien, Bhft 10, 1973.

3. Fulda, H. F.: Das Problem..., S. 55.

que lo movió a escribirla. Más que situarla con respecto al pensar sistemático, se trata de hacer resaltar aquellos momentos que el autor consideró básicos para comprenderla. Para este fin emplearemos un método que podríamos llamar exegético, en cuanto que, partiendo de una selección de textos en los que Hegel se expresa sobre el tema, se pretende extraer de ellos algunas conclusiones generales que nos ayuden a comprender un poco mejor el ritmo especulativo que conduce el desarrollo de las figuras de la conciencia.

Este acercamiento a la *Fenomenología* nos lleva a conclusiones de carácter sobre todo formal. No podemos olvidar, sin embargo, que para la filosofía hegeliana el verdadero método es el que se adapta al movimiento mismo del contenido; por tanto, determinar el punto de vista fenomenológico es ya, en cierta forma, determinar su contenido.

Los textos que analizaremos han sido ordenados partiendo de los más generales para continuar hacia los más particulares, es decir, partiendo de aquellos que expresan de manera más abstracta lo que es la *Fenomenología*, para tratar luego de precisarlos a medida que se avanza en su determinación. Finalmente resumimos las conclusiones en forma de tesis fundamentales.

### 1. *Devenir de la Ciencia o del Saber.*

Este devenir de la *ciencia en general* o del *saber* es lo que expone esta *Fenomenología* del espíritu. El saber en su comienzo, o el *espíritu inmediato*, es lo carente de espíritu, la *conciencia sensible*. Para convertirse en auténtico saber o engendrar el elemento de la ciencia, que es el mismo concepto puro de ésta, tiene que seguir un largo y trabajoso camino <sup>4</sup>.

Dos puntos caracterizan, según este texto, el proceso fenomenológico: el devenir de la ciencia y el trabajo de la conciencia sensible para llegar al auténtico saber. Estos dos aspectos, devenir de la ciencia y progreso de la conciencia, son presentados en su unidad: el devenir de la ciencia es el trabajo mismo de la conciencia para llegar al saber. No olvidemos que cuando Hegel habla de ciencia (*Wissenschaft*) se refiere a la filosofía. Veamos entonces en qué consiste este devenir de la ciencia o de la filosofía.

En el párrafo inmediatamente anterior al que analizamos se nos muestran los dos extremos del saber en su oposición: por una parte el

---

4. Para los textos de la *Fenomenología del Espíritu* indicamos el original alemán y la traducción española. Para el primero nos referimos a la edición de J. Hoffmeister publicada por la editorial Felix Meiner de Hamburgo en 1952, y se indica con Ph. y el número de la página y el párrafo. La traducción al castellano es la de Wenceslao Roces, editada por el Fondo de Cultura Económica en 1966, y se indica con F. y el número de la página y el párrafo. En algunas ocasiones hemos corregido ligeramente la traducción. Ph. 26b - F. 21a.

saber inmediato o conciencia sensible, que es la posición del yo singular perdido plenamente en su objeto; por otra, la ciencia o filosofía que es el "puro conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro, este éter *en cuanto tal*"<sup>5</sup>, es decir, la identificación del sujeto y del objeto en el movimiento que es el saberse del espíritu. Tal contraposición entre el saber inmediato y el conocimiento filosófico, donde el primero se muestra como la pérdida del yo en lo otro, mientras el segundo es el movimiento espiritual del conocer, no es evidente para la conciencia, la cual es la certeza inmediata de sí misma o, como lo formula Hegel, "ser incondicionado". Contrapuestas así, estas dos formas de conocer se contradicen, "cada una de estas dos partes parece ser para la otra lo inverso de la verdad"<sup>6</sup>. La conciencia, cierta de sí misma y sabiendo de los objetos como de opuestos a ella, ve en el conocimiento filosófico una pérdida de sí misma. Por esto, pretender pensar filosóficamente sin el duro trabajo de formación, es forzar a la conciencia a "andar de cabeza". Precisamente la *Fenomenología* pretende ser el lazo de unión entre estos dos extremos, la "escala para ascender".

El propósito es claro: se trata de llevar al hombre del sentido común a pensar filosóficamente. Partiendo de la postura natural ante el mundo, yo frente a las cosas, se van analizando las certezas para examinar su valor. Si todo el problema epistemológico se funda en esta dualidad, es necesario buscar la forma de superarla, de justificarla como un momento pasajero y llegar así a un saber que identifique la verdad con la certeza. No es otro el problema cartesiano de la crítica del conocimiento; sólo que la manera de plantearlo y resolverlo difiere profundamente.

Mientras que Descartes parte de la duda como método, la *Fenomenología* comienza por someter a juicio la certeza inmediata o de lo inmediato. Esto la lleva a una duda más radical, en cuanto que el proceso fenomenológico pasará revista a todas y cada una de las posibles posturas de la conciencia ante su objeto para descubrirlas, en su encadenamiento necesario, como etapas de una purificación que culmina en el verdadero saber. Si el filósofo francés considera la duda como condición previa al filosofar, Hegel, en cambio, presenta su camino de duda como un filosofar en acto. Se trata, es cierto, de un camino de entrada a la ciencia; pero su recorrido despliega, como lo indicaremos posteriormente, todo el contenido de la filosofía.

Entre Descartes y Hegel, la crítica kantiana y su continuación en Fichte y Schelling habían hecho imposible la postura ingenua de quien

5. Ph. 24c - F. 19c.

6. Ph. 25 - F. 20.

considera que la solución cartesiana permitía desarrollar un pensamiento filosófico fundado. La apelación al concepto de Dios no era suficiente para apoyar y garantizar la verdad de la certeza; había que llegar a la superación (*Aufhebung*) definitiva de la dualidad sujeto-objeto, para resolver radicalmente la cuestión planteada por Descartes. Es lo que emprende Hegel con el estudio científico, es decir, coherente y necesario, de la conciencia.

El punto de partida es la conciencia sensible, llamada, en el texto que comentamos, "espíritu inmediato, carente de espíritu". Con esta expresión, que podremos comprender aún mejor más adelante, Hegel nos quiere indicar la relación de este punto de partida con el proceso total de la conciencia que culmina en el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu. Como la culminación de un proceso dialéctico no es sino la efectuación para sí de lo que ya es en sí, el punto de partida de la conciencia no puede ser otro que el mismo saberse del espíritu en su pura intermediación. Por lo tanto el espíritu que se conoce a sí mismo debe estar ya en la conciencia sensible como el en sí, como su sustancia. Pero para el espíritu que es "el movimiento del sí mismo que se exterioriza de sí mismo y se hunde en su sustancia y juntamente como sujeto vuelve a sí a partir de ella y la hace objeto y contenido, como también supera esta diferencia de la objetividad y del contenido"<sup>7</sup>, ser en la forma del en sí, de la sustancia, es encontrarse en su puro momento de exterioridad inmediata, de negación de sí. Por esto puede hablarse de "espíritu inmediato, carente de espíritu".

El proceso consistirá en restituir al espíritu su forma espiritual, en retornar de la pura positividad inmediata de la conciencia a la unidad negativa del saber absoluto. Para llegar a esta meta la conciencia tendrá que abrirse camino a través de las figuras sucesivas que, como nos lo dirá Hegel en otra oportunidad, se muestran como etapas de una dura y difícil purificación.

El texto hegeliano nos habla de "engendrar el elemento de la ciencia, que es el mismo concepto puro de ésta", en lo cual consiste el auténtico saber. El término "elemento" tiene aquí el significado de ambiente propio, de medio vital, como cuando se dice que el agua es el elemento propio de los peces. Para engendrar ese elemento propio de la ciencia o filosofía hay que recorrer un difícil camino; para llegar a moverse dentro del éter especulativo es necesario un duro aprendizaje, una verdadera purificación epistemológica que nos enseñe a pensar siguiendo el movimiento mismo del concepto.

No es posible detenernos a explicar el significado del término "concepto" (*Begriff*) en el sistema hegeliano, pues deberíamos tratar de

---

7. Ph. 561b - F. 470b.

resumir toda la lógica. Basta, para una primera comprensión del texto que nos ocupa, recordar el movimiento propio del concepto en sus trazos fundamentales. En la dialéctica hegeliana hablar del "concepto puro de la ciencia" es hablar del movimiento del saber como totalidad, en cada uno de cuyos momentos está el todo, ya que su proceso es un desarrollo, "en cuanto que lo diferente es inmediatamente puesto (afirmado) como idéntico entre sí y con el todo"<sup>8</sup>. El pensamiento especulativo no es un puro progreso continuo que pasa de una realidad a otra, como sería el caso del entendimiento en Kant; ni tampoco una pura reflexión sobre sí mismo; sino un verdadero desenvolvimiento vital, en el cual lo nuevo es a la vez paso a lo desconocido y floración de la riqueza encerrada en la semilla. En la *Enciclopedia* se nos describe el proceso conceptual como un desarrollo de la planta a partir de la semilla: "esta (semilla) contiene ya toda la planta en sí, pero en forma ideal, y no se debe considerar su desarrollo como si las diferentes partes de la planta: raíces, tallo, hojas, etc., estuvieran ya en la semilla *realiter*, sólo que muy pequeñas. Esta es la llamada hipótesis del empaquetado, cuyo defecto consiste en considerar como ya existente lo que sólo se encuentra apenas en forma ideal. Por el contrario, lo acertado en esta hipótesis es que el concepto, en su proceso, permanece junto a sí y que por el mismo no se pone nada nuevo en cuanto al contenido, sino que se lleva a cabo sólo un cambio de forma"<sup>9</sup>.

Podemos comprender ahora la otra forma empleada por el prólogo, dos páginas antes del texto que comentamos, y que expresa el mismo propósito con formulación diferente: "El fundamento y base de la ciencia o del *saber en general* es el *puro autoconocimiento* en lo absolutamente otro, este éter *en cuanto tal*. El comienzo de la filosofía asienta como supuesto o exigencia el que la conciencia se halle en este *elemento*. Pero este elemento obtiene su perfección y su transparencia sólo a través del movimiento de su devenir"<sup>10</sup>.

Vemos aquí formulada la dificultad de la introducción a la filosofía que supone una conciencia ya habituada a la especulación, capaz de moverse con soltura dentro de la dialéctica conceptual. Pero esta soltura, esta dialéctica son el filosofar mismo. La *Fenomenología* pretende ser precisamente ese camino que conduce a la conciencia desde su postura inmediata hasta el saber especulativo. Pero para llevar a cabo este propósito no podrá menos que recorrer todo el contenido de la filosofía misma: no es posible enseñar a filosofar sino filosofando. Por esta razón, nos dice el texto hegeliano, el devenir de la ciencia no es otro que el devenir mismo del saber.

---

8. Enc. § 161.

9. Enc. § 161, adición.

10. Ph. 24c - F. 19c.

## 2. Camino de la duda y de la desesperación.

La conciencia natural se mostrará solamente como concepto del saber o saber no real. Pero como se considera inmediatamente como el saber real, este camino tiene para ella un significado negativo, y lo que es la realización del concepto vale para ella como la pérdida de sí misma, ya que por este camino pierde su verdad. Podemos ver en él, por tanto, el camino de la *duda* o, más propiamente, el camino de la desesperación; ... La serie de configuraciones que la conciencia va recorriendo por este camino constituye, más bien, la historia desarrollada de la *formación* de la conciencia misma hasta la ciencia <sup>11</sup>.

Si el texto anterior nos hablaba del punto de partida y de la meta, éste se detiene a reflexionar sobre el camino mismo. La conciencia natural, lo veíamos ya, es un momento del saberse del espíritu que se fija dentro del movimiento total; no es el saber real, sino sólo un momento necesario del mismo, el momento inmediato. A esta intermediación la llama Hegel "solamente concepto", es decir, todavía no efectiva, ya que en ella el saberse no se da como tal, sino únicamente en su germen. Y sabemos que el pasaje del germen hasta su culminación en el fruto no se logra sino a través de una serie de negaciones que, destruyendo la apariencia inmediata, dejan brotar la vida que se hallaba oculta. Igualmente la conciencia, que se cree el saber real, tendrá que ser despojada de sus certezas aparentes hasta llegar al verdadero saber. Se trata de un "escepticismo que se realiza", como lo llama Hegel mismo en el párrafo donde se encuentra el texto que comentamos.

A diferencia de Descartes, cuya duda se instaure como punto de partida que debe ser sobrepasado antes de comenzar toda filosofía, Hegel despliega la ciencia ante la conciencia como un camino de purificación escéptica a través del cual se pasa revista a todas las certezas aparentes. Partiendo de la certeza sensible, las sucesivas experiencias irán librando a la conciencia de su unilateralidad, hasta llevarla, en el saber absoluto, a la unidad negativa de sujeto y objeto, al verdadero movimiento del saber.

Es interesante notar cómo ya Descartes indicaba la necesidad de acudir al conocimiento del absoluto, a la idea necesaria de Dios, para reencontrar la realidad exterior perdida por la duda. La absoluta bondad de Dios asegura al sujeto de conocer al mundo tal como es. Hegel llega a una consecuencia semejante al mostrar que, sólo en un saber que se sitúa dentro del movimiento del espíritu absoluto, es posible identificar la verdad y la certeza. Partiendo de la certeza aparente llega al saber verdadero: no es, como en el pensador francés, la confianza en la bondad de Dios sino un saber del saber absoluto el que devuelve a la conciencia la verdad de su certeza.

---

11. Ph. 67b - F. 54c.

El camino seguido por Hegel se presenta como la "historia de la formación de la conciencia", como las etapas sucesivas que jalonan su dura labor hasta llegar al saber filosófico. Lucien Sebag recuerda que "con frecuencia se ha puesto en relación la descripción hegeliana con lo esencial de la experiencia psicoanalítica: lo que surge y se revelará al término del proceso como la ley última de la conciencia, tiene el mismo carácter de extraño que aquello que el sujeto puede decir de él mismo cuando se encuentra en posición analítica. Ninguna pretensión intencional es suficiente para agotar lo que accede a la existencia. Así se revela que el individuo no es nada fuera de un orden que él encarna ciertamente, pero sólo en cuanto se inscribe en él" <sup>12</sup>.

Conviene señalar la contraposición que establece Hegel entre este camino de formación de la conciencia y el simple propósito de no aceptar ninguna otra autoridad distinta de la propia razón. Quien crea poder liberarse de todos los prejuicios por el simple hecho de proponerse pensar por cuenta propia y no aceptar sino aquello que su razón le muestra como verdadero, pecaría de ingenuo. Es indispensable aprender a pensar filosóficamente, para lo cual no basta una simple duda, ni un sincero propósito; es necesario un esfuerzo consecuente que someta a crítica todas y cada una de las actitudes de la conciencia. Esta crítica tendrá como resultado una historia de la conciencia, en la cual desfilarán "la totalidad de las formas de la conciencia no real", como otras tantas etapas necesarias para llegar al saber especulativo. Sólo dentro de este orden que el individuo encarna, pero en tanto que se somete a él, se puede llegar al verdadero conocimiento.

Al llamar a las figuras de la *Fenomenología* "historia desarrollada de la formación de la conciencia", se indica ya su relación con las etapas seguidas por la humanidad en su proceso de autoconocimiento. Ya lo señaló Kroner en su estudio sobre Hegel: "En el momento en que el yo, el sujeto de la experiencia, no es entendido abstractamente como en Kant, Fichte o Schelling, sino que su contenido concreto de experiencia es constituido en objeto del conocimiento filosófico, tiene que hacerse la pregunta por la relación de este contenido, en cuanto vivido por el individuo, con el contenido experiencial de la humanidad como tal, es decir, con el contenido histórico" <sup>13</sup>.

---

12. Sebag, L.: *Marxisme et Structuralisme*, París, 1964.

13. Ver: Kroner, R.: *Von Kant bis Hegel*, II, S. 377: "En el momento en que el yo, el sujeto de la experiencia (*Erleben*) no es entendido abstractamente como en Kant, Fichte y Schelling, sino que su contenido concreto de experiencia es constituido en objeto del conocimiento filosófico, tiene que hacerse la pregunta por la relación de este contenido, en cuanto vivido por el individuo, con el contenido experiencial de la humanidad como tal, es decir, con el contenido histórico".

En el trabajo presente no es nuestro objeto examinar esta relación entre el recorrido de la conciencia hacia la ciencia y el proceso histórico de la humanidad. Tal vez en otra ocasión volvamos sobre tan interesante tema. Baste, por el momento, notar cómo la metodología hegeliana, lejos de ser una especulación de lo abstracto, es un cuidadoso estudio de lo concreto, trantando de captarlo en toda su riqueza. Por esta razón el camino de la conciencia parte de lo más inmediato, para ir descubriendo paso a paso las posturas tomadas por el hombre en su deseo de conocer la realidad. No se trata de analizar el puro acto de pensar o el yo abstracto, sino de partir del singular que, en su inmediatez, contiene en sí toda la riqueza que el espíritu ha desplegado a través de la historia. Para que esta riqueza pase de en sí a para sí, para que el individuo sea consciente de esa riqueza que lleva latente en sí, es necesario tomar sobre sí el esfuerzo del concepto y, sometiéndose inmisericordemente a la seriedad, dolor, paciencia y trabajo de lo negativo<sup>14</sup>, llegar hasta el saber especulativo.

### 3. Punto de vista de la Fenomenología del Espíritu.

Ahora bien, puesto que la exposición versa solamente sobre el saber que se manifiesta, no parece ser ella misma la ciencia libre, que se muestra bajo su figura peculiar, sino que puede considerarse, desde este punto de vista, como el camino de la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber o como el camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones como otras tantas estaciones de tránsito que su naturaleza le traza, depurándose así hasta elevarse al espíritu y llegando, a través de la experiencia completa de sí misma, al conocimiento de lo que en sí misma es<sup>15</sup>.

Este párrafo precede, en el texto hegeliano, al que venimos de comentar. Sin embargo, en la medida en que determina el carácter propio del recorrido fenomenológico, desarrolla las ideas contenidas en aquel. Se hacen resaltar en él los límites del contenido de la obra, límites que provienen del carácter propio de la misma.

Se trata —dice Hegel—, de examinar el saber que se manifiesta (*das erscheinende Wissen*), o el saberse del espíritu tal como se presente a la conciencia. Por lo tanto, la ciencia no se presenta aquí en su figura peculiar, en su forma especulativa o puramente conceptual, sino que es mediada por la reflexión de la conciencia en la cual se manifiesta el espíritu. No niega Hegel que la *Fenomenología* sea ya una exposición del contenido total de la filosofía, sino que indica cómo aparece en ella la filosofía de acuerdo al modo propio de la re-

---

14. Ph. 48b - F. 39b; Ph. 20c - F. 16b; ver, al respecto, *García Bacca, J. D.*: Lecciones de Historia de la Filosofía, Caracas, 1973, II, p. 317.

15. Ph. 66b - F. 54b.

flexión y no en el elemento propio de la ciencia. Todo el camino estará marcado por la dualidad, aún no superada, entre el sujeto y el objeto; dualidad que constituye uno de los elementos que dificulta la exposición fenomenológica, ya que no desaparece por la negación abstracta de uno de sus términos, sino por la identidad negativa de los dos.

Hegel pretende enseñarnos a pensar de acuerdo al nuevo mundo científico y cultural que las ciencias habían inaugurado, en el cual el hombre había pasado a ser el verdadero señor del universo gracias a su comprensión. Pero este dominio contemplativo sobre el mundo<sup>16</sup> que Hegel propone, no se alcanza sino en la medida en que se abandonan los rígidos esquemas de una comprensión categorial, para atreverse a seguir la realidad en su movimiento conceptual. En otros términos, nuestro pensamiento deberá identificarse con el pensar divino, con el pensarse mismo del espíritu absoluto. Por esta razón, la *Fenomenología*, que "desde este punto de vista" puede ser considerada como el camino de la conciencia natural hacia el verdadero saber, desde la cumbre del saber especulativo aparecerá como "el recuerdo interiorizante (*Er-innerung*) de los espíritus, como son en ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino"<sup>17</sup>, es decir, el recorrido a través de las etapas seguidas por el hombre hasta llegar a conocerse efectivamente. Los "espíritus" son las diversas formas concretas que ha tomado el espíritu en su devenir histórico, y por esto nos aclara el texto: "Su conservación (de los espíritus) vista por el lado de su ser ahí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia; pero vista por el lado de su organización conceptual es la ciencia del saber que manifiesta", es decir, la *Fenomenología*<sup>18</sup>.

Historia y *Fenomenología* recogen en su seno las hazañas del hombre en busca de sí mismo; pero mientras la primera lo hace en la forma anecdótica de lo contingente, la segunda lo organiza conceptualmente de acuerdo a la manera como dichas hazañas han ido estratificándose en la conciencia humana.

Este ritmo reflexivo, marcado por el movimiento de la conciencia que se interioriza como autoconciencia para desplegarse luego en la unidad negativa del saber racional, está determinado, nos dice Hegel, por la naturaleza del alma, que imprime a todo el proceso su propia cadencia: es así un devenir espíritu a través del conocimiento que la conciencia adquiere de sí misma. Como lo señalaba Sebag en el texto

---

16. Al respecto, ver la interpretación de García Bacca, en la obra citada, que hace notar la diferente actitud de Hegel y de Marx frente al mundo. Su manera de plantear la cuestión difiere de las interpretaciones marxistas "corrientes".

17. Ph. 564 - F. 473.

18. *Ibid.*

citado anteriormente, la conciencia cree seguir los impulsos de su propia libertad, pero se apercibe, al final del camino, que ha sido conducida por la necesidad de su naturaleza. Esta necesidad es la que permite a Hegel hablar de una ciencia, de un saber racional, no contingente.

Para evitar cualquier posible malentendido, señalemos que esta reflexión fenomenológica no es un análisis psicológico del sujeto, sino que se trata más bien del descubrimiento de las estructuras trascendentales del saber, para emplear un término kantiano. Hegel considera que su *Fenomenología* "debe reemplazar las explicaciones psicológicas o también las discusiones más abstractas sobre la fundamentación del saber"<sup>19</sup>, ya que ella organiza los fenómenos del espíritu en un orden necesario y científico. Esto implica que el trabajo de la conciencia para conocerse sea, igualmente, el movimiento de la sustancia para devenir sujeto, es decir, que las experiencias de la conciencia sean otras tantas manifestaciones del devenir del espíritu: la ciencia de las experiencias de la conciencia es igualmente fenomenología o manifestación del espíritu y ciencia del saber que se manifiesta.

#### 4. *Fenomenología y Ciencia.*

Si en la *Fenomenología del Espíritu* cada momento es la diferencia entre el saber y la verdad, y el movimiento en que esa diferencia se supera, la ciencia, por el contrario, no entraña esta diferencia y su superación, sino que, por cuanto el momento tiene la forma del concepto, conjuga en unidad inmediata la forma objetiva de la verdad y la del sí mismo que sabe. El momento no aparece, pues, como el movimiento de ir y venir de la conciencia o de la representación a la autoconciencia y viceversa, sino que su figura pura, liberada de su manifestación en la conciencia, el concepto puro y su movimiento hacia adelante, depende solamente de su pura *determinabilidad*. A la inversa, a cada momento abstracto de la ciencia corresponde, en general, una figura del espíritu que se manifiesta<sup>20</sup>.

El que a todo lo largo de la *Fenomenología* subsista la diferencia entre el saber y la verdad, entre el sujeto y el objeto, proviene, como lo sabemos ya, del punto de vista propio de la obra. Esta oposición y su movimiento de superación constituyen el sentido profundo y la fuerza que impulsa el devenir de la conciencia hacia el saber especulativo. La superación de esta dualidad tiene necesidad de todo el largo camino de formación, sin el cual aparecería como una simple afirmación gratuita. El olvidar cada vez el camino recorrido e instalarse inmediatamente en la identidad es el reproche que hace Hegel a quienes afirman

---

19. La formulación se encuentra en la presentación hecha por Hegel mismo a la *Fenomenología del Espíritu*, publicada en el *Intelligenzblatt* de la revista literaria de Jena (Jen. A. L. Z.) el 28 de octubre de 1807. J. Hoffmeister la reimprimió en su introducción a la edición de la *Fenomenología* (S. XXXVII-XXXVIII).

20. Ph. 562 - F. 471b.

un idealismo inaceptable, no sólo para el sentido común, sino para la misma razón filosófica que no puede tomar un punto de partida arbitrario, sino que está obligada a justificar racionalmente todo, inclusive su punto de partida. Esta exigencia de racionalidad total es la que caracteriza a la filosofía como verdadera ciencia, frente a las demás ciencias particulares. Podemos decir entonces que la tarea emprendida por Hegel en su *Fenomenología* no es otra que la justificación racional del idealismo, justificación que por otra parte constituirá una justificación del mismo. *Aufhebung* por la cual el idealismo se mostrará como momento necesario de todo verdadero saber.

Esta justificación y superación del idealismo se encuentra en el saber absoluto, en el cual toda dualidad entre certeza y verdad, sujeto y objeto, es trascendida y el saber es a la vez "forma objetiva de la verdad y del sí mismo que se sabe". Conciencia y autoconciencia del espíritu se dan en su mutua negación y todo momento del pensar es también momento de la realidad y viceversa.

Como bien lo señala Werner Marx<sup>21</sup>, el propósito hegeliano se enmarca dentro del proyecto metafísico de sus contemporáneos. Ya Fichte y Schelling habían intentado un desarrollo genético de la conciencia y "lo que interesaba a ambos era mostrar que la identidad de la pura autointuición del yo subyace a todas las realizaciones tanto prácticas como teóricas (en Schelling además a todas las realizaciones estéticas) del yo; que todas las categorías y formas de la intuición se dejan deducir de esa identidad y que, hasta la conciencia *ordinaria*, la cual distingue de ella un mundo objetivo, puede ser explicada por una auto-delimitación de su *intuición intelectual* originaria"<sup>22</sup>. En Hegel esta intuición intelectual cederá su puesto al espíritu que se hace otro para reencontrarse en este su ser otro, con lo cual la alteridad ganará en consistencia y el idealismo subjetivo es superado. Sin embargo el elemento especulativo es el mismo en los tres pensadores alemanes.

El origen de esta identidad sujeto-objeto se encuentra, como bien sabemos, en la "unidad originaria y sintética de la apercepción", estudiada por Kant en la deducción trascendental de las categorías<sup>23</sup>. Sin embargo, como lo señala Hegel en su comentario a la filosofía kantiana, "el yo kantiano no llega propiamente a la razón, sino que permanece en la autoconciencia singular como tal, que está en oposición a lo universal"<sup>24</sup>. Con el saber absoluto, en cambio, el yo se conocerá como razón,

---

21. Marx, W.: *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, 1971. S. 14.

22. Id., S. 14-15.

23. K. d. r. V., A 96 - B.130.

24. G. Ph., III, 349.

como universal concreto que es a la vez un singular y como singular concreto que es a la vez un universal. Esta superación del kantismo, iniciada por el mismo Kant en su "Opus posthumum", como lo ha estudiado magistralmente J. D. García Bacca<sup>25</sup>, culmina en Hegel con la identificación dialéctica del sujeto y el objeto, cuando el singular se conoce como universal y el universal se sabe singular. A esta fuerza identificadora la llama Hegel razón y su resultado es un nosotros universal: familia, pueblo, religión; un nosotros por el que los singulares sacrifican su para sí, sus intereses (su vida, sus riquezas, sus proyectos, ...) y que deviene así universal con conciencia de sí. A nivel de la razón no se trata de conocer, sino de reconocerse. En este reconocimiento todo sujeto es sujeto por y para los objetos, en tanto que estos objetos, a su vez, son sujetos por y para el sujeto primero, que deviene así objeto. En otros términos, reconocimiento sólo es posible entre sujetos que se hacen mutuamente objetos tanto para sí mismos como para los demás. Cabe aquí citar el bien conocido verso de Antonio Machado, que García Bacca retoma casi como estribillo:

El ojo que ves no es  
ojo porque tú lo veas;  
es ojo porque te ve.

A partir de esta identidad sujeto-objeto puede desplegarse la ciencia siguiendo el movimiento conceptual como "ciencia de la pura idea, esto es, de la idea en el elemento abstracto del pensar"<sup>26</sup>, como se define la Lógica. Los diversos momentos en que ésta se va desarrollando no estarán ya marcados por la dualidad de la conciencia, sino que siguen la necesidad conceptual y se diferencian por su contenido, permaneciendo dentro del puro movimiento del saber. Al terminar la *Fenomenología* este saber es todavía un proyecto. Serán la *Lógica* y la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* quienes emprenderán la labor titánica de construir un sistema en el que la realidad total sea recuperada para el pensamiento y éste se desarrolle en sí hasta identificarse con la realidad total.

La frase final del texto que comentamos: "a cada momento abstracto de la ciencia corresponde en general una figura del espíritu que se manifiesta", indica un paralelismo en general (*überhaupt*) entre las figuras de la conciencia y los momentos de la ciencia; paralelismo que no es desarrollado por Hegel de manera sistemática. En cuanto la *Fenomenología* no puede menos de desarrollar ante la conciencia todo el contenido de la filosofía, sus momentos tendrán que estar ligados por

---

25 García Bacca, J. D.: o. c., p. 9.

26. Enc. § 19.

el desarrollo conceptual de ésta. Así, Ciencia y Fenomenología se condicionan mutuamente, como es propio de un sistema que se comprende como movimiento absoluto del pensar. Del mismo modo que no es posible a la conciencia acceder al verdadero saber sin el duro camino de formación, no lo es tampoco el comprender éste sino a partir del saber mismo en su desarrollo total, del cual la Fenomenología constituye sólo uno de los momentos necesarios. Si al final de la cadena de figuras de la conciencia, que marcan el devenir de la conciencia hasta la ciencia, es posible comprender su necesidad, sin embargo será únicamente desde el sistema total donde el sentido aparecerá en toda su plenitud.

### 5. Fenomenología como Ciencia.

Esta circunstancia (la transformación sufrida por el objeto en cada nueva figura de la conciencia) es la que guía en su necesidad a toda la serie de las figuras de la conciencia. Y es sólo esta necesidad misma o el *nacimiento* del nuevo objeto que se ofrece a la conciencia sin que ésta sepa cómo ocurre ello, lo que para nosotros sucede, por así decirlo, a sus espaldas. Se produce así, en su movimiento, un momento del *ser en sí* o *ser para nosotros*, momento que no está presente para la conciencia que se halla por sí misma inmersa en la experiencia; pero el *contenido* de lo que nace ante nosotros es *para ella* y nosotros sólo captamos el lado formal de este contenido o su puro nacimiento; *para ella* esto que nace es solamente en cuanto objeto, mientras que *para nosotros* es, al mismo tiempo, en cuanto movimiento y en cuanto devenir.

Esta necesidad hace que este camino hacia la ciencia sea ya él mismo *ciencia* y sea, por ello, en cuanto a su contenido, la ciencia de la *experiencia de la conciencia*.

La experiencia que la conciencia hace sobre sí no puede comprender dentro de sí, según su mismo concepto, nada menos que el sistema total de la conciencia o la totalidad del reino de la verdad del espíritu; de tal modo que los momentos de la verdad se presenten bajo la peculiar determinabilidad de que no son momentos abstractos, puros, sino tal y como son para la conciencia y como esta conciencia misma aparece en su relación con ellos, a través de lo cual los momentos del todo son *figuras de la conciencia* <sup>27</sup>.

Antes de abordar la interpretación de este párrafo es conveniente relacionarlo con lo visto anteriormente; para lo cual es preciso aclarar lo que significa experiencia, en la terminología hegeliana. Se trata de un punto fundamental, ya que Hegel mismo nos hace notar que por él las experiencias de la conciencia se convierten en ciencia; gracias a la manera de comprender la experiencia, el proceso adquiere su carácter de desarrollo racional, necesario. Por lo tanto, para comprender el encañamiento de las diversas figuras de la conciencia es necesario considerarlas como experiencias en el sentido que indicaremos a continuación.

Decíamos anteriormente que la *Fenomenología* trata de superar la dualidad entre el sujeto que conoce y el objeto conocido. Así nos lo

---

27. Ph. 74a - F. 56b.

hace ver la introducción: "Es cierto —escribe Hegel—, que el objeto parece como si fuera para la conciencia solamente tal y como ella lo sabe, que ella no puede, por así decirlo, mirar por detrás para ver cómo es, *no para ella sino en sí*, por lo cual no puede examinar su saber en el objeto"<sup>28</sup>. El problema consiste, formulado en términos kantianos, en conocer la adecuación entre el fenómeno y la cosa en sí; y no se ve cómo la conciencia, que no puede llegar al objeto sino a través del fenómeno, pueda comparar este conocimiento con la cosa misma para verificar su adecuación.

"Pero precisamente por ello —continúa Hegel—, porque la conciencia sabe en general de un objeto, se da ya la diferencia de que para ella algo sea el *en sí* y otro momento, en cambio, el saber o el ser del objeto *para* la conciencia. Y sobre esta distinción, tal como se presenta, se basa el examen"<sup>29</sup>. La conciencia no tiene otro camino que el de examinar en sí misma estos dos extremos, el para ella y el en sí, ya que la diferencia entre el fenómeno y el en sí es, por decirlo así, una diferencia en el fenómeno, una diferencia dentro de la misma conciencia. Si encontramos que entre estos dos términos no hay correspondencia tendremos que cambiar nuestro saber para adaptarlo al objeto. Y es aquí donde se produce el cambio del objeto mismo, sin que la conciencia lo perciba, y este cambio da un sentido completamente nuevo al movimiento concienical.

Tenemos aquí el punto importante para comprender lo que significa experiencia. "Si en esta comparación (entre el en sí y el para ella) encontramos que los dos términos no se corresponden, parece como si la conciencia se viese obligada a cambiar su saber para ponerlo en consonancia con el objeto mismo, ya que el saber presente era, esencialmente, un saber del objeto; con el saber también el objeto pasa a ser otro, pues el objeto pertenecía esencialmente a este saber. Y así la conciencia encuentra que lo que antes era para ella el *en sí* no es en sí, o que solamente era *en sí para ella*. Así, pues, cuando la conciencia encuentra en su objeto que su saber no corresponde al objeto, tampoco el objeto mismo puede sostenerse"<sup>30</sup>. Esta anotación es fundamental, ya que nos hace precisar que el progreso de la conciencia en su saber es, también y al mismo tiempo, una transformación del objeto de este saber. La conciencia no es activa solamente en el sentido de ir profundizando en sí misma, sino que esta profundización es igualmente un

---

28. Ph. 72b - F. 58b.

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*

aparecer del objeto mismo; la conciencia obra en esta forma sobre sí misma y sobre el objeto, haciéndola revelarse en toda su profundidad ante ella.

A este doble movimiento de la conciencia y de su objeto llama Hegel experiencia; "este movimiento *dialéctico* que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto brota en ella el nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que se llamará experiencia"<sup>31</sup>. Se trata de un movimiento dialéctico porque es el doble movimiento que se despliega en la conciencia misma, pero que cae sobre el saber y sobre el objeto de este saber. Es entonces donde aparecen los dos planos que se extenderán a todo lo largo del proceso fenomenológico: el de la experiencia de la conciencia y el del filósofo o para nosotros (*für uns*). Este último será el que nos muestre el sentido del movimiento total. Mientras que para la conciencia la transformación que ha debido hacer a su conocimiento aparece como un simple cambio de objeto, de tal manera que el objeto anterior es simplemente negado y desaparece para ella, para nosotros, o para el filósofo que comprende todo el sentido del proceso, este nuevo objeto es el resultado de la reflexión anterior de la conciencia sobre sí y sobre su objeto. "Así el nuevo objeto se revela como algo que ha llegado a ser por medio de una *inversión de la conciencia* misma"<sup>32</sup>. Se trata de un verdadero movimiento dialéctico: por una parte el objeto es negado, al ser negado el saber que se tiene de él; pero, por otra, la conciencia no se da cuenta de que, al corregir su error y pasar a un nuevo objeto, este último no es sino el primero transformado o negado. El para sí (para la conciencia) del primer objeto es el nuevo objeto o el nuevo en sí.

Consideremos, a manera de ejemplo, el paso de la certeza sensible a la percepción: la primera experiencia de la conciencia en la *Fenomenología*<sup>33</sup>. Para la certeza sensible el objeto es el singular inmediato, el "esto" en este espacio y este tiempo. La conciencia toma este singular inmediato como objeto, pero al querer determinarlo como tal, al querer hablar de este en sí, sólo llega a expresarlo en un universal abstracto: "esto". El en sí de su objeto es singular inmediato, pero para la conciencia se convierte en un universal abstracto: ella quería hablar de lo singular inmediato y sólo llega a expresarse en universal abstracto. Abandona entonces este vano intento de conocer al singular como singular y decide conocer el universal "cosa": qué es la cosa con sus propiedades. Vemos así, en este esquema simplificado, cómo se transforma el objeto

---

31. Ph. 73b - F. 58c.

32. Ph. 74a - F. 59b.

33. Ph. 79-102; F. 63-81.

al cambiar la posición de la conciencia: como certeza sensible, el en sí, el objeto en sí, era el singular inmediato; pero el para sí, el para la conciencia, era el universal abstracto. En la percepción el en sí es el universal abstracto, la cosa. Lo que en la certeza sensible era para la conciencia, se convierte en el en sí de la percepción; y este nuevo en sí no es sino el primer en sí negado: el singular inmediato negado es el universal abstracto.

Teniendo en cuenta la importancia de comprender el concepto de experiencia, detengámonos un poco más en ella. Hegel describe este proceso en los siguientes términos: "Cuando lo que primeramente aparecía como el objeto desciende en la conciencia a un saber de él, y cuando el *en sí* deviene un *ser-para-la-conciencia* del en sí, tenemos el nuevo objeto por medio del cual surge también una nueva figura de la conciencia, para la cual la esencia es ahora algo distinto de lo que era antes. Esta circunstancia es la que guía en su necesidad a toda la serie de las figuras de la conciencia. Y es sólo esta necesidad misma o el *nacimiento* del nuevo objeto que se ofrece a la conciencia sin que ésta sepa cómo ocurre ello, lo que para nosotros sucede, por así decirlo, a sus espaldas<sup>34</sup>.

En cada nueva experiencia la conciencia corrige su manera de situarse ante el objeto, pero esta corrección es precisamente la negación del para ella o la conversión del para sí anterior en objeto de la nueva postura. La conciencia renuncia a su para ella, pero, sin darse cuenta, este para ella deviene el en sí de la nueva figura siguiente, en cuanto el para ella no era otra cosa que la negación del en sí. De esa forma la nueva figura o posición de la conciencia es el resultado de la experiencia anterior. Y es precisamente esta condición de resultado lo que la conciencia olvida. Para ella la nueva figura es la simple negación abstracta de la anterior, no su negación dialéctica en la que lo negado se conserva en su negación. La tarea del filósofo consiste en hacer consciente este encadenamiento necesario en el que cada figura se muestra como un momento necesario e igualmente pasajero del movimiento total del saberse del espíritu. La reflexión de la conciencia no entra así en un proceso *in infinitum* o en un círculo vicioso, sino que progresa ordenadamente hacia el saber especulativo.

Esta conservación negativa de las experiencias pasadas hace del devenir fenomenológico un proceso de complejión creciente, en el que las figuras posteriores se encuentran cargadas con toda la riqueza de las anteriores. La *Fenomenología* es entonces ciencia, en cuanto en ella se estudian en su necesidad las diversas figuras de la conciencia; y es

---

34. Ph. 74a - 59b.

una ciencia completa, ya que este devenir desemboca en el saber absoluto, en el cual no sólo se supera la dualidad de la conciencia, sino que se hace posible comprender el punto de partida del mismo devenir: el círculo se encierra para servir de fundamento a un nuevo círculo que será la lógica.

Pero la *Fenomenología* no es ciencia sólo porque su desarrollo se muestre necesario y sus figuras completen un círculo especulativo, sino que ella contiene en sí toda la verdad del espíritu, en cuanto la conciencia, como momento necesario del conocerse del mismo espíritu, despliega en sí, bajo la dualidad que le es propia, toda la riqueza del contenido del espíritu. Esta se presenta como la sustancia opuesta a la conciencia, como su objeto; y en la medida en que la conciencia avanza en su conocimiento propio y de su objeto, éste se va identificando con ella, hasta que su saber unilateral pierde su consistencia propia y se reconoce como momento necesario, aunque pasajero, del movimiento absoluto en el cual el espíritu se conoce a sí mismo.

“Para esto —nos explica Hegel en una nota de la *Enciclopedia*—, (para llevar a la conciencia desde su saber inmediato hasta la ciencia o saber especulativo) no podía permanecer en lo formal de la pura conciencia; pues el punto de vista del saber filosófico es en sí igualmente el más lleno de contenido y el más concreto; con lo cual, brotando como resultado, él suponía las figuras concretas de la conciencia, como por ejemplo, de la moral, eticidad, arte, religión. El desarrollo del contenido, de los objetos de las diversas partes de la ciencia filosófica, pertenece por lo tanto a aquel desarrollo de la conciencia, que parece, en un primer momento, reducirse solamente a lo formal; este desarrollo tiene que proceder, por así decirlo, a espaldas de la conciencia, en cuanto que el contenido se comporta como el *en sí* con respecto a la conciencia”<sup>35</sup>. A través de las figuras de la conciencia se va manifestando el espíritu en su movimiento de retorno a sí a partir de su ser otro: de la exteriorización como sustancia para la conciencia hasta el puro conocerse en la forma de espíritu. Por esto la ciencia de las configuraciones de la conciencia es igualmente manifestación o fenomenología del espíritu en toda la riqueza de su contenido concreto.

Hegel parece así responder, en esta nota de la *Enciclopedia*, a quienes se extrañan de encontrar en una ciencia de las figuras de la conciencia el desarrollo del contenido del espíritu: moral, eticidad, arte, religión. No obstante haber declarado él mismo, en carta a su amigo Schelling, que las últimas partes de la obra adolecían de “una gran deformación”<sup>36</sup>, el estado actual de la interpretación hegeliana no permite

35. Enc. § 25, nota.

36. Briefe von und an Hegel, Herausgegeben von J. Hoffmeister, Hamburg, 1952-1960. Bd. I, S. 161.

afirmar una separación tajante entre dos niveles o partes de la *Fenomenología*: la primera abarcaría la conciencia, la autoconciencia y la razón (o la introducción a ésta) mientras que la segunda estaría compuesta por los capítulos correspondientes al desarrollo de la razón (razón, espíritu, religión, saber absoluto). No es posible entrar a considerar detalladamente las diversas interpretaciones, representadas principalmente por Th. Haering y J. Hippolyte, O. Pöggeler y H. F. Fulda<sup>37</sup>. Mientras los dos primeros proponen una separación en forma y en contenido entre las dos partes antes señaladas, Pöggeler habla de un desarrollo de las experiencias de la conciencia que obliga a Hegel a cambiar de tal manera su planteamiento inicial que se le convierte en una fenomenología del espíritu. Por su parte Fulda sostiene una estrecha relación entre la *Fenomenología* y el sistema hegeliano posterior, representado principalmente por la *Enciclopedia*: aquella es un "acreditativo exterior al sistema" (*systemexterne Beglaubigung*); como tal, posee una estructura lógica coherente que se encuentra fundamentalmente en las categorías de la *Lógica de Nürenberg* de 1808/1809, sobre todo si se tiene en cuenta el proceso de evolución de estos conceptos lógicos en Hegel.

El aporte más esclarecedor en esta discusión sobre la concepción de la *Fenomenología* proviene del brasileño L. B. Puntel<sup>38</sup>, para quien la obra debe ser comprendida desde el interior del sistema mismo en base al triple silogismo que clausura la *Enciclopedia*. También para él el texto tiene dos partes: la primera es una estructura elemental, que luego se desarrolla en forma de repetición a través de las configuraciones concretas del espíritu. Cuando Hegel señala una correspondencia entre las figuras del espíritu que se manifiesta y los momentos abstractos de la ciencia<sup>39</sup>, se refiere a la correspondencia entre la estructura elemental (conciencia, autoconciencia, razón) y el orden de los conceptos lógicos; pero a partir de la razón ya no se trata de una correspondencia entre dos órdenes de conceptos, sino que, en las nuevas figuras concretas del espíritu, la estructura elemental será ampliada repetitivamente (*Erweiterung*). Este concepto de amplificación repetitiva es el que Fulda no comprendió y lo condujo a buscar una biunivocidad entre el esquema lógico y el fenomenológico.

Puntel señala que la concepción de la *Fenomenología* es una, aunque su ejecución pueda adolecer de malformaciones; y es a partir del

---

37. Para las obras de Pöggeler y Fulda, ver nota (2). Haering, Th.: Die Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes (in: Verhandlungen des 3. Hegelskongresses. Hrsg. von B. Wigersma, Tübingen/Haarlem, 1934. S. 118-138). Citado por Pöggeler, O.: Zur Deutung..., S. 270, Anm. 32. Hippolyte, Jean: Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel, Paris, 1946 T. I-II.

38. Puntel, L. B.: Darstellung, ... (ver nota 2).

39. Ph. 562 - F 472a.

triple silogismo como podrá comprenderse. En esto Puntel se adhiere a la interpretación de A. Chapelle<sup>40</sup>, retomada por A. Léonard<sup>41</sup>, quienes a su vez continúan a G. Lasson<sup>42</sup> y J. van der Meulens<sup>43</sup>. El sistema hegeliano debe ser comprendido en su triple estructura de acuerdo a los silogismos que constituyen la filosofía. Cada uno de ellos posee su propia textura especulativa, es decir, un ritmo de desarrollo propio y una organización diferente de sus términos. Mientras el primero tiene por término medio la naturaleza, que une a la lógica (o a lo lógico) con el espíritu, siguiendo un movimiento de traspaso (*Uebergehen*); el segundo es el punto de vista del espíritu quien, como término medio, supone la naturaleza y la une a la lógica (lo lógico) de acuerdo a un movimiento de reflexión cognoscitiva; finalmente el tercer silogismo es la idea de la filosofía, en la cual media la razón que se comprende y se desdobra en espíritu y naturaleza<sup>44</sup>. La *Fenomenología* representa el segundo momento, en el que el espíritu se manifiesta como conocimiento y, en un proceso de reflexión, se libera de la naturaleza descubriendo en ella lo lógico. Sin pretender señalar las implicaciones de esta interpretación, para lo cual deberíamos estudiar en detalle la teoría silogística hegeliana, podemos afirmar que esta visión del sistema abre perspectivas insospechadas de comprensión y permite una integración coherente de las diversas obras de madurez de Hegel. Queda por aclarar la forma en la que cada uno de los silogismos comanda las diferentes obras, ya que, por ejemplo, Puntel considera el primer silogismo como correspondiente a la *Enciclopedia*, mientras que Léonard lo encuentra más bien en los Cursos de Berlín.

## 6. Visión de conjunto.

Una tal exposición constituye, además, la *primera* parte de la ciencia, porque el ser allí del espíritu, en cuanto lo primero, no es otra cosa que lo inmediato o el comienzo, pero el comienzo no es aún su retorno a sí mismo. El *elemento del ser*

---

40. Hasta el momento *Albert Chapelle* ha publicado cuatro volúmenes titulados: Hegel et la Religion, y como subtítulos: I La Problématique, París, 1963; II La Dialectique, A: Dieu et la Création, París, 1967; III La Dialectique, B: La Théologie et l'Eglise, París, 1971; IV Annexes: Les textes théologiques de Hegel, París, 1967. En ellos se encuentra en acto su interpretación de la *Fenomenología*; esperamos sus próximas publicaciones en las que nos promete presentar su juicio personal sobre el sistema hegeliano y la religión.

41. *Léonard, A.*: La foi chez Hegel, París, 1970. La structure du système hégélien, dans: *Revue Philosophique de Louvain*, Nov. 1971, LXIX, pp. 495-524.

42. *Lasson, G.*: Was heisst Hegelianismus?, Berlín, 1916. Einführung zu Hegel: Wissenschaft der Logik, Leipzig, 1923. Einführung zu Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Leipzig, 1930. Hegel und die Gegenwart, in: *Kant-Studien*, 36 (1931), S. 262-276.

43. *Van der Meulens, J.*: Die gebrochene Mitte, Hamburg, 1958.

44. Enc. §§ 575-577.

*ahí inmediato* es, por tanto, la determinabilidad por la que esta parte de la ciencia se distingue de las otras. (...)

El ser ahí inmediato del espíritu, la *conciencia* encierra los dos momentos: el del saber y el de la objetividad negativa con respecto al saber. Cuando el espíritu se desarrolla en este elemento y despliega en él sus momentos, a ellos corresponde esta oposición y aparecen todos como figuras de la conciencia. La ciencia de este camino es la ciencia de la *experiencia* que hace la conciencia; la sustancia con su movimiento es considerada como objeto de la conciencia. (...)

La desigualdad que se produce en la conciencia entre el yo y la sustancia, que es su objeto, es su diferencia, lo *negativo* como tal. (...) Ahora bien, si este negativo aparece ante todo como la desigualdad del yo con respecto al objeto, es también y en la misma medida desigualdad de la sustancia con respecto a sí misma. Lo que aparece acaecer fuera de ella y ser una actividad dirigida en contra suya, es su propia acción y ella se muestra ser esencialmente sujeto. Al mostrar la sustancia perfectamente esto, el espíritu hace que su ser ahí se iguale a su esencia; es objeto de sí mismo tal y como es, y se sobrepasa con ello el elemento abstracto de la inmediatez y la separación entre el saber y la verdad. El ser es absolutamente mediado, es contenido sustancial que, de un modo no menos inmediato, es propiedad del yo, en sí mismo o el concepto. Al llegar aquí termina la Fenomenología del Espíritu <sup>45</sup>.

El texto hegeliano comporta tres partes en forma de resumen de lo dicho hasta ahora, lo cual nos permite reducirnos a breves indicaciones. En la primera se determina el punto de vista propio de la obra; en la segunda se habla del recorrido y sus características generales; en la tercera, finalmente, se muestra la forma como este camino desemboca en el saber especulativo o absoluto, culminación del proceso de reflexión de la conciencia.

En cuanto a la determinación propia del devenir fenomenológico, se dice de él que forma la primera parte de la ciencia en cuanto que su elemento es el ser ahí inmediato del espíritu. Este ser inmediato del espíritu no es otro que su forma de sustancia, es decir, de lo otro de la conciencia. Esta se enfrenta a su objeto sin saber que este objeto no es otro que el espíritu en su momento de exterioridad; pero a medida que va desarrollando su conocer, este objeto se va manifestando como lo que es, como espíritu, es decir, como el movimiento que partiendo de sí, sale fuera de sí para encontrarse a sí mismo en su puro ser otro. En esta forma las diversas experiencias de la conciencia son otras tantas manifestaciones del espíritu y es precisamente el hecho de que el espíritu se manifieste a la conciencia como sustancia lo que confiere a la *Fenomenología* su carácter propio. Mientras que en la historia el espíritu se despliega en la densidad opaca del espacio y del tiempo, y en la *Enciclopedia* lo hace en la atmósfera totalmente transparente del movimiento conceptual, en la *Fenomenología* sus momentos se manifiestan como

---

45. Ph. 31c - F. 25c.

experiencias de la conciencia en su camino hacia el verdadero saber. Encontramos aquí el triple ritmo de desenvolvimiento, del que hablamos anteriormente: en la historia se trata de un despliegue que va pasando en el tiempo y el espacio; en la *Enciclopedia* el espíritu se manifiesta por un *desdoblamiento* conceptual por el que cada concepto produce el siguiente; en la *Fenomenología*, finalmente, se trata de una *reflexión* de la conciencia que es, igualmente, una reflexión del espíritu sobre sí mismo.

Por esto, en la segunda parte del texto que comentamos, nos dice Hegel que la dualidad conciencia-objeto marca todas las etapas de la obra y determina su ritmo como un movimiento de reflexión tanto en la conciencia como en su objeto. El no atender a este doble movimiento de reflexión constituye una de las fuentes de dificultad para la lectura de la *Fenomenología*.

Esta dualidad o desigualdad entre la conciencia y su objeto se irá mostrando no ser otra que la existente entre la sustancia con respecto a sí misma, en cuanto esta sustancia es espíritu en estado de ser ahí. El esfuerzo de la conciencia por apropiarse el objeto será igualmente el esfuerzo de la sustancia para recuperar su movimiento espiritual, para devenir espíritu, de modo que el esfuerzo de comprensión que la conciencia individual inicia en las primeras páginas de la *Fenomenología* se revela al final como el esfuerzo del espíritu por liberarse de su exterioridad natural y conocerse en su forma de espíritu. Lo que comienza siendo un camino de formación de la conciencia, culmina, por su propia dinámica, en una fenomenología del espíritu.

Repitamos —con lo cual entramos en la tercera parte del texto que comentamos—: al integrarse en este movimiento absoluto que es el espíritu, la desigualdad entre la conciencia y su objeto se manifiesta como la desigualdad de la sustancia con respecto a sí misma, ya que siendo ella espíritu, su ser ahí de sustancia es su ser exterior a sí misma. La dualidad de la conciencia con respecto a su objeto no es otra que la dualidad del ser ahí inmediato del espíritu antes de su retorno a sí mismo. Es así como el esfuerzo que la conciencia emplea por identificarse a su objeto es igualmente el trabajo del espíritu por retornar a sí a partir de su estado de sustancia o exterioridad. En otras palabras, la negatividad que opone la conciencia a su objeto no es otra que la negatividad del sí mismo (*Selbst*) del espíritu presente en su exteriorización como sustancia. La actividad de la conciencia, aparentemente exterior al objeto, es la propia actividad de la sustancia que, como sujeto exteriorizado, retorna, mediante esta negación de su exterioridad, a la interioridad de su sí mismo.

La *Fenomenología* demuestra, a través de todo su recorrido, que la conciencia no es sino la negatividad del sí mismo del espíritu presente en su momento de exterioridad inmediata; negando esta su exterioridad (su negación) el movimiento se restaura como la positividad efectiva o la negación de la negación. El saber de la conciencia adquiere así su verdadero sentido: es un momento necesario pero igualmente pasajero del saberse del espíritu. Comprendida así la conciencia y su dualidad propia (actualmente se habla de la intencionalidad de la conciencia), éstas se constituyen como momento necesario del saber, cuyo sentido último, sin embargo, sólo puede ser comprendido en el absoluto movimiento del saberse del espíritu. Es allí donde la dualidad es superada, en cuanto que el saberse de la conciencia se identifica con el saberse de la sustancia o su devenir sujeto: el ser se manifiesta como absoluta mediación que es, en un mismo movimiento, sustancia que deviene sujeto y sujeto que se exterioriza en la sustancia. La conciencia sabe entonces que el movimiento conceptual se identifica con el movimiento del ser y está así en disposición de desarrollar la ciencia o filosofía en su elemento propio, como el desplegarse conceptual en toda la riqueza de sus determinaciones concretas.

Cabe recordar entonces las palabras de Hegel en la introducción a la misma *Fenomenología* cuando, refiriéndose al temor de equivocarse que desconfiaba de la filosofía como saber absoluto, señala que deberíamos más bien desconfiar de esa desconfianza, puesto que ella "presupone que el absoluto se halla de un lado y el conocimiento de otro . . . , y que el conocimiento, que al estar fuera de lo absoluto está indudablemente fuera de la verdad, es sin embargo, verdadero; hipótesis —termina Hegel magistralmente—, con la que el así llamado temor a errar se da a conocer como temor a la verdad"<sup>46</sup>.

### *Conclusiones generales.*

Tratemos ahora de resumir lo visto en cuatro puntos principales que nos permitan hacer resaltar las características más sobresalientes de la *Fenomenología*:

1. La *Fenomenología del Espíritu* se distingue de las otras partes de la filosofía por desplegarse en el elemento de la conciencia o del ser ahí inmediato del espíritu; esto significa que toda ella presenta la reflexión de la conciencia sobre sí misma hasta llegar a su plena identificación con el saberse del espíritu o al saber absoluto, a la vez que nos va haciendo recorrer el contenido de este mismo saber pero sólo como figuras de la conciencia.

---

46. Ph. 65a - F. 52b.

2. La diferencia propia a la conciencia con respecto a su objeto no es, en último término, sino la misma diferencia del espíritu a sí mismo, en cuanto exteriorizado en la conciencia como sustancia de la misma. Así, cuando la conciencia llega al saber absoluto, que es el movimiento del espíritu que se sabe a sí mismo en el absoluto ser otro, la sustancia se muestra como sujeto y la diferencia entre el yo y su objeto es superada, en cuanto que el saber racional es igualmente el saberse del objeto como tal.

3. La *Fenomenología del Espíritu*, que desarrolla la sucesión necesaria de las experiencias de la conciencia, despliega igualmente todo el contenido del espíritu en su concretización, pero éste se presenta como el movimiento de la conciencia en busca de su saber de sí o como la sustancia que deviene sujeto. Por lo tanto, el dinamismo que dirige el movimiento es la reflexión que, partiendo de la conciencia sensible, la une con el saberse del espíritu haciéndola aparecer como un momento necesario de éste, el momento de la identificación inmediata del espíritu consigo en cuanto esta identificación conlleva una dualidad inmediata.

4. Conociéndose como momento necesario, la conciencia se sitúa en el saber especulativo o absoluto y puede comprender la filosofía como el puro movimiento conceptual; ella sabe que este movimiento de los conceptos puros es la forma absoluta de la verdad: ser y conocer han llegado a su verdadera identificación dialéctica.

Estas consideraciones sobre la forma y el contenido de la *Fenomenología del Espíritu* quieren ser una ayuda para comprender la riqueza misma de su desarrollo. Ellas indican el ambiente en el cual se desenvuelve la obra, a fin de ponerse a tono con su ritmo de pensamiento, pero no pretenden ahorrarnos la lectura ardua del texto hegeliano. Sólo adentrándonos cuidadosamente en sus análisis detallados podremos desentrañar las riquezas inagotables de su contenido.

## PRESENTACION DE LA FENOMENOLOGIA DEL ESPIRITU POR HEGEL

Esta presentación apareció publicada por vez primera en el *Intelligenzblatt* de la revista literaria de Jena (Jen. A. L. Z.), el 28 de octubre de 1807, medio año después de la publicación de la obra hegeliana. J. Hoffmeister la reimprimió en 1937, en su introducción a la edición de la *Fenomenología del Espíritu*. Como este importante texto no ha sido traducido al castellano, hemos considerado útil hacerlo, con el fin de ayudar a un mejor conocimiento de esa primera gran obra de Hegel.

Jorge Aurelio Díaz A.

## "Anuncio de nuevos libros:

En la editorial de la librería de Jos. Ant. Goebhardt de Bamberg y Würzburg ha sido publicada y enviada a todas las buenas librerías: Sistema de la Ciencia, de G. W. Fr. Hegel. Tomo primero, la Fenomenología del Espíritu, 1807.

Este tomo expone el *saber en devenir*. La Fenomenología del Espíritu debe reemplazar las explicaciones psicológicas y también las discusiones más abstractas sobre la fundamentación del saber. Ella considera la *preparación* a la Ciencia desde un punto de vista que hace de ella una ciencia nueva, interesante y la primera ciencia de la filosofía. Comprende las diversas *figuras del espíritu* como estaciones del camino hacia sí mismo (*in sich*), a través del cual deviene puro saber o espíritu absoluto. Por esto, en las divisiones principales de esta ciencia, que tienen a su vez múltiples subdivisiones, son tratados la conciencia, la autoconciencia, la razón observante y activa, el espíritu mismo, como espíritu ético, cultivado y moral, y, finalmente, como religioso en sus diversas formas. La riqueza, a primera vista caótica, de los fenómenos del espíritu es sometida a un orden científico que los expone en su necesidad, en la que los imperfectos se resuelven y pasan a los superiores, que son la verdad más próxima de aquellos. Su última verdad la encuentran, primero en la religión y luego en la ciencia, como el resultado del todo.

En el Prefacio el autor se expresa sobre lo que a él le parece ser la necesidad de la filosofía en su estado actual; además, sobre el atrevimiento y el abuso de las fórmulas filosóficas que degradan actualmente a la filosofía y sobre lo que, en definitiva, es importante en ella y en su estudio.

Un segundo tomo contendrá el sistema de la *Lógica*, como filosofía especulativa, y de las otras dos partes de la filosofía: la *Ciencia de la Naturaleza y del Espíritu*".