

LECTURAS
Serie **Filosofía**
DIRECTOR Félix DUQUE

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

TÍTULO ORIGINAL: *Phänomenologie des Geistes*

© ANTONIO GÓMEZ RAMOS, 2010
de la introducción, traducción y notas

© UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID, 2010

© ABADA EDITORES, S.L., 2010
de la presente edición
Calle del Gobernador, 18
28014 Madrid
Tel.: 914 296 882
fax: 914 297 507
www.abadaeditores.com

diseño SABÁTICA

producción GUADALUPE GISBERT

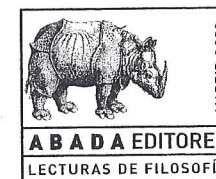
ISBN 978-84-96775-71-8
depósito legal M-44367-2010

preimpresión DALUBERT ALLÉ
impresión LAVEL

G. W. F. HEGEL

Fenomenología del espíritu

edición bilingüe de
ANTONIO GÓMEZ RAMOS



PRESENTACIÓN

Antonio Gómez Ramos

Hubo un tiempo, no tan lejano, en que la frase de Heine: «la filosofía alemana es un asunto importante, que afecta a toda la humanidad»¹ se tomaba en serio y literalmente, a pesar de venir de un maestro de la ironía como Heine. En ese tiempo, ningún libro de la filosofía alemana parecía afectar tanto a toda la humanidad como la *Fenomenología del espíritu* de Hegel: al fin y al cabo, era el libro que exponía, entrelazados uno con otro, toda la historia de la conciencia humana y todo el saber del mundo; la propia circunstancia de su escritura, como se verá más abajo, venía a coincidir con lo que se podía tener por el desenlace de la historia de la humanidad. Afortunadamente para todos, ese tiempo ha pasado (lo cual no quiere decir que el destino de la humanidad no se juegue también en la filosofía, y en particular en la alemana de en torno a 1800). Pero la *Fenomenología del espíritu* sigue siendo un libro importante, uno de los más importantes de toda la filosofía. Uno de los más bonitos, decía Levinas, junto a algunos diálogos de Platón y la *Crítica de la razón pura*²; un libro grandioso, el primero que concibe la autogeneración del hombre como proceso, escribió Marx³; el joven Kafka la leía con su amigo Hugo Bergmann en el salón de Berta Fanta, Heidegger y Gadamer le dedican ensayos decisivos⁴; los frankfurtianos, de Adorno a Honneth, están recorridos por ella; y la deriva pragmatista que ha tomado en los últimos años la filosofía postanalítica encuentra en Hegel, en concreto en la *Fenomenología del espíritu*, los argumentos para una racionalidad intersubjetiva y una teoría del significado⁵. Son sólo algunas apreciaciones, tomadas casi al azar, de lectores completamente lejanos unos de otros, ninguno de los cuales se tomaría literalmente en serio la frase de Heine.

1 Sobre la historia de la filosofía y la religión en Alemania, Madrid, Alianza, pág. 206.

2 Ética e infinito, Madrid, Visor, 1991, pág. 35.

3 Manuscritos de economía y filosofía, Madrid, Alianza, 1966, pág. 189.

4 Heidegger, «El concepto de experiencia en Hegel», en *Sendas perdidas*, Madrid, Alianza Editorial, 1993; Gadamer, «El mundo invertido» y «La dialéctica de la autoconciencia en Hegel», ambos en *La dialéctica de Hegel*, Madrid, Cátedra, 1980.

5 Ello, tanto si sus autores vienen de los estudios hegelianos, como Pinkard o Pippin, cuanto si viene de la filosofía analítica pura, como Robert Brandom. Véase nota 23 más abajo.

Impenetrable pero inolvidable, fascinante como sólo unas pocas grandes obras de la cultura humana pueden serlo, la *Fenomenología del espíritu* quiere hallarse —y seguramente se halla— al final de toda la historia de la filosofía. Pero, a la vez, no es tanto la culminación de la metafísica como la anticipación de las visiones y conocimientos más fundamentales del mundo moderno, el cual no ha dejado de mirarse perplejo en ella. Hoy más que en el tiempo inmediatamente posterior a su escritura⁶. Al fin y al cabo, era la obra que llevó al espíritu de su tiempo (el tiempo de Goethe y Napoleón, el del nacimiento del mundo industrial moderno) a tener conciencia de sí mismo, recogiendo en un sistema, o en una única narración, el saber de las ciencias naturales, el desarrollo de la moral, del arte o de la política, poniendo además a la religión dentro de (o paralelamente a) todo ello. Por mucho que cualquier sistema se haya quedado hecho trizas, la conciencia de sus elementos, de su desgarramiento, de la voluntad del sistema, se mira en ella. Como todo buen final, era un comienzo: exponía la génesis del sujeto moderno, liberado de todo vínculo con un fundamento externo o pasado, inserto en una vida comunitaria, abocado a ser otro y dependiente exclusivamente de sí mismo. La relación entre la mente y el mundo que había ocupado a la filosofía moderna se resuelve en la relación entre los sujetos, y esta última resulta ser una historia de transformaciones, o de autotransformaciones, llamada la marcha del espíritu que llega a saber de esas transformaciones; espíritu que, por eso, no se funda sobre nada externo, sino que se autoexpone en la *Fenomenología*. Desde luego, algo así puede afectar, si no a toda la humanidad, sí a cualquier pensamiento que la humanidad pueda tener de sí misma. Tal vez por eso es el libro que nunca hemos dejado de (empezar a) leer.

No se tome lo anterior como una introducción. En realidad, ni siquiera alivia el sinsentido de anteponer unas páginas a un libro de filosofía cuyo prólogo comienza con una diatriba contra los prólogos en filosofía y cuya introducción es un desmontaje soberano de la idea de introducción a una obra filosófica. En ambos casos, con el argumento de que no se puede presentar la cosa misma —en este caso, justo este libro— con un proceso externo y previo a ella; sino sólo haciéndola pasar y ejecutándola: en este caso, escribiendo el libro mismo o, dado que ya está escrito, leyéndolo. Es un libro que no se deja susti-

6 Falke, *Begriffne Geschichte*, Berlín, 1996, pág. 9. De manera análoga, una culminación semejante del pasado que anticipa todo el porvenir moderno sería, según Falke, la música de Bach: ese compendio de toda la música anterior que anticipó, sin que muchos lo supieran, todo el clasicismo y la modernidad.

tuir por un resumen o una interpretación; pero que de las últimas reclama y provoca a montones, y es imposible leer el libro sin acompañarse de algunas de ellas. Antes que aventurar una más, estas páginas previas intentan dar cuenta de algunas de las circunstancias biográficas, históricas y culturales en las que el libro surgió, a fin de empezar a situarse ante él. Sigue, pues, una descripción de la trayectoria de Hegel en Jena (1) que le llevó hasta la obra, de las circunstancias de escritura y edición (2), de la relación de la obra con el resto del pensamiento hegeliano (3), y de la historia posterior de la obra y sus efectos e influencias hasta hoy (4). Aunque la *Fenomenología del espíritu* no pueda ser presentada, su edición y traducción en castellano sí deben serlo. A ello, y a las instrucciones de uso de esta edición, se dedica el apartado (5).

1. HEGEL EN JENA

Hegel había llegado a Jena en enero de 1801. Era la cuarta mudanza de su juventud (tras Tubinga, Berna y Fráncfort)⁷; iba a ser la decisiva de su carrera. Había pasado los últimos años, aún como preceptor doméstico, en Fráncfort (1797-1800). Allí, el reencuentro y la intimidad con un Hölderlin que acababa de estar en Jena oyendo a Fichte, cerca de Schiller y Goethe, le habían revelado cuánto quedaba aun por revolver en la filosofía kantiana y en los intentos de Fichte por completarla. Además —lo que no deja de tener relevancia para quien se decida a leer este libro, o a Hegel en general—, le habían hecho cambiar su prosa fácil de los primeros años (prosa que, en todo caso, nunca publicaría en vida), por un estilo que exigía una activa participación y esfuerzo del lector⁸.

7 Hegel había nacido en Stuttgart, en 1770. Tras estudiar en el *Stift* de Tubinga de 1788 a 1793, recibiendo formación en filosofía y teología para ser pastor protestante, vivió como preceptor doméstico en Berna (1793-97) y Fráncfort hasta 1800. La biografía más actualizada y completa de Hegel actualmente es la de Terry Pinkard, *Hegel. A biography*, Cambridge UP, 1998. Traducción en castellano en editorial Debate, 2001. También es reciente y completa, aunque con otra perspectiva, la de Jacques D'Hont, *Hegel*, Calman-Lévy, París, 1998, traducida con el mismo título en Barcelona, Tusquets, 2002. Y, por supuesto, siempre está la clásica de Rosenkranz, *Hegels Leben*, de 1844, aún por traducir al español.

8 En el cuaderno de notas de los años de Jena, el llamado *Wastebook*, apunta Hegel: «No se trata ya sólo de pensamientos. De eso tenemos más que de sobra, buenos y malos, bellos y atrevidos. Se trata de conceptos. Pero, mientras que a aquellos se los puede hacer valer inmediatamente y por sí mismos, en cuanto conceptos, en cambio, se los debe hacer comprensibles conceptualmente [o concebibles: *begreiflich*], con lo que la forma de escritura se altera y adquiere un aspecto que exige un esfuerzo quizá incluso penoso, como en Platón y Aristóteles.» (*Aphorismen aus dem Wastebook*, en *Werke*, TWA, Fráncfort, Suhrkamp, 1972, vol. 2, pág. 225).

Impenetrable pero inolvidable, fascinante como sólo unas pocas grandes obras de la cultura humana pueden serlo, la *Fenomenología del espíritu* quiere hallarse —y seguramente se halla— al final de toda la historia de la filosofía. Pero, a la vez, no es tanto la culminación de la metafísica como la anticipación de las visiones y conocimientos más fundamentales del mundo moderno, el cual no ha dejado de mirarse perplejo en ella. Hoy más que en el tiempo inmediatamente posterior a su escritura⁶. Al fin y al cabo, era la obra que llevó al espíritu de su tiempo (el tiempo de Goethe y Napoleón, el del nacimiento del mundo industrial moderno) a tener conciencia de sí mismo, recogiendo en un sistema, o en una única narración, el saber de las ciencias naturales, el desarrollo de la moral, del arte o de la política, poniendo además a la religión dentro de (o paralelamente a) todo ello. Por mucho que cualquier sistema se haya quedado hecho trizas, la conciencia de sus elementos, de su desgarrar, de la voluntad del sistema, se mira en ella. Como todo buen final, era un comienzo: exponía la génesis del sujeto moderno, liberado de todo vínculo con un fundamento externo o pasado, inserto en una vida comunitaria, abocado a ser otro y dependiente exclusivamente de sí mismo. La relación entre la mente y el mundo que había ocupado a la filosofía moderna se resuelve en la relación entre los sujetos, y esta última resulta ser una historia de transformaciones, o de autotransformaciones, llamada la marcha del espíritu que llega a saber de esas transformaciones; espíritu que, por eso, no se funda sobre nada externo, sino que se autoexpone en la *Fenomenología*. Desde luego, algo así puede afectar, si no a toda la humanidad, sí a cualquier pensamiento que la humanidad pueda tener de sí misma. Tal vez por eso es el libro que nunca hemos dejado de (empezar a) leer.

No se tome lo anterior como una introducción. En realidad, ni siquiera alivia el sinsentido de anteponer unas páginas a un libro de filosofía cuyo prólogo comienza con una diatriba contra los prólogos en filosofía y cuya introducción es un desmontaje soberano de la idea de introducción a una obra filosófica. En ambos casos, con el argumento de que no se puede presentar la cosa misma —en este caso, justo este libro— con un proceso externo y previo a ella; sino sólo haciéndola pasar y ejecutándola: en este caso, escribiendo el libro mismo o, dado que ya está escrito, leyéndolo. Es un libro que no se deja susti-

6 Falke, *Begriffne Geschichte*, Berlín, 1996, pág. 9. De manera análoga, una culminación semejante del pasado que anticipa todo el porvenir moderno sería, según Falke, la música de Bach: ese compendio de toda la música anterior que anticipó, sin que muchos lo supieran, todo el clasicismo y la modernidad.

tuir por un resumen o una interpretación; pero que de las últimas reclama y provoca a montones, y es imposible leer el libro sin acompañarse de algunas de ellas. Antes que aventurar una más, estas páginas previas intentan dar cuenta de algunas de las circunstancias biográficas, históricas y culturales en las que el libro surgió, a fin de empezar a situarse ante él. Sigue, pues, una descripción de la trayectoria de Hegel en Jena (1) que le llevó hasta la obra, de las circunstancias de escritura y edición (2), de la relación de la obra con el resto del pensamiento hegeliano (3), y de la historia posterior de la obra y sus efectos e influencias hasta hoy (4). Aunque la *Fenomenología del espíritu* no pueda ser presentada, su edición y traducción en castellano sí deben serlo. A ello, y a las instrucciones de uso de esta edición, se dedica el apartado (5).

1. HEGEL EN JENA

Hegel había llegado a Jena en enero de 1801. Era la cuarta mudanza de su juventud (tras Tubinga, Berna y Fráncfort)⁷; iba a ser la decisiva de su carrera. Había pasado los últimos años, aún como preceptor doméstico, en Fráncfort (1797-1800). Allí, el reencuentro y la intimidad con un Hölderlin que acababa de estar en Jena oyendo a Fichte, cerca de Schiller y Goethe, le habían revelado cuánto quedaba aun por revolver en la filosofía kantiana y en los intentos de Fichte por completarla. Además —lo que no deja de tener relevancia para quien se decida a leer este libro, o a Hegel en general—, le habían hecho cambiar su prosa fácil de los primeros años (prosa que, en todo caso, nunca publicaría en vida), por un estilo que exigía una activa participación y esfuerzo del lector⁸.

7 Hegel había nacido en Stuttgart, en 1770. Tras estudiar en el *Stift* de Tubinga de 1788 a 1793, recibiendo formación en filosofía y teología para ser pastor protestante, vivió como preceptor doméstico en Berna (1793-97) y Fráncfort hasta 1800. La biografía más actualizada y completa de Hegel actualmente es la de Terry Pinkard, *Hegel, A biography*, Cambridge UP, 1998. Traducción en castellano en editorial Debate, 2001. También es reciente y completa, aunque con otra perspectiva, la de Jacques D'Hont, *Hegel*, Calman-Lévy, París, 1998, traducida con el mismo título en Barcelona, Tusquets, 2002. Y, por supuesto, siempre está la clásica de Rosenkranz, *Hegels Leben*, de 1844, aún por traducir al español.

8 En el cuaderno de notas de los años de Jena, el llamado *Wastebook*, apunta Hegel: «No se trata ya sólo de pensamientos. De eso tenemos más que de sobra, buenos y malos, bellos y atrevidos. Se trata de conceptos. Pero, mientras que a aquellos se los puede hacer valer inmediatamente y por sí mismos, en cuanto conceptos, en cambio, se los debe hacer comprensibles conceptualmente [o concebibles: *begreiflich*], con lo que la forma de escritura se altera y adquiere un aspecto que exige un esfuerzo quizá incluso penoso, como en Platón y Aristóteles.» (*Aphorismen aus dem Wastebook*, en *Werke*, TWA, Fráncfort, Suhrkamp, 1972, vol. 2, pág. 225).

análogamente a como la poesía de Hölderlin se veía responsable de forjar una nueva lengua para la nueva época, y exigía de los lectores una participación en esa responsabilidad. La muerte de su padre, en 1799, le había proporcionado una mediana herencia que le permitiría independizarse por unos años; pero también, como sugiere su biógrafo Pinkard, debió de provocar en él la clase de autorevisión personal que produce un acontecimiento así, en mitad de la vida: en el caso de Hegel, la que le llevó a poner fin a su existencia como preceptor doméstico en ricas casas burguesas, mantenido espiritualmente por sus aspiraciones literarias a ser un filósofo popular que desarrollase un kantismo aplicado. No era sólo cuestión de sentar la cabeza y hacer una carrera, sino de hacer filosofía mucho más a fondo, de llegar al fondo de la filosofía. En noviembre de 1800, quizá ya distanciado de Hölderlin, que estaba a punto de iniciar el viaje definitivo a la locura, Hegel se decide a escribirle a Schelling, el antiguo amigo de Tübinga, lanzado en Jena a una carrera meteórica. En una carta célebre, le dice: «en mi formación científica, que empezó por necesidades humanas más elementales, me vi empujado hacia la ciencia, y el ideal de juventud tuvo que transformarse en la forma de la reflexión y, a la vez, en un sistema»⁹. Era, al mismo tiempo, una confesión y una petición. Pedía ayuda para encontrar un puesto académico en alguna ciudad —sugería Bamberg—; confesaba que la juventud se había acabado, con su ideal, y que la filosofía sistemática, la ciencia —justo lo que Schelling llevaba años haciendo— era el camino a seguir. El amigo, como es sabido, lo llamó a Jena.

Cuando Hegel llegó, Jena no era ya el centro intelectual que había llegado a ser en el último decenio del siglo anterior. Fichte había sido expulsado de su cátedra en 1799, como resultado del *Atheismusstreit*; Paulus, Thibaut, Voss y otros, se habían marchado a Heidelberg, Halle, o Gotinga, con mejor paga y más libertad. Pero estaba Schelling, estaba aún el círculo de los románticos en torno a los Schlegel. Merced a Schad, discípulo de Fichte, Jena seguía siendo el centro del fichteanismo, todavía la filosofía de vanguardia en Alemania. Goethe, con Schiller a su lado, proyectaba desde Weimar su sombra protectora. Y Hegel, que aún no había publicado nada¹⁰, se puso enseguida a la tarea. Quería elaborar un sistema. Tenía que hacerse un nombre en un medio que era, como se diría en el lenguaje de hoy, extremadamente competitivo, lleno de talentos jóvenes y

ambiciosos pugnando por brillar en el efervescente firmamento intelectual alemán; y de paso, hacerse con un puesto. Puede que el «reino animal del espíritu» de la *Fenomenología* se le hiciera presente en los primeros años de Jena.

Al principio, las cosas parecieron ir rápido. El 27 de agosto de 1801, día de su cumpleaños, defendía su tesis de habilitación *Dissertationi Philosophicae de Orbitis Planetarum*, lo que le convertía en *Privatdozent* y le autorizaba a dar clase (sin sueldo). En septiembre, salía a la luz la *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*, su primera publicación; un texto ya propio, hegeliano, por más que se ofreciera, y el público así lo recibiera, como una obra de filosofía schellingniana. Durante 1802 y 1803 publica, conjuntamente con Schelling, el *Kritisches Journal der Philosophie*. En esta revista oficial del schellingniano publica textos nada desdeñables, como *Fe y saber* o los ensayos sobre el derecho natural y el escepticismo. Aparecen sin firma, pues ninguno de los dos amigos y coautores pone su nombre. Pero son reconocidamente suyos —reconocibles por el mal estilo, dirían las malas lenguas—. En el semestre de 1801-02, imparte un curso de *Lógica y Metafísica*, y anuncia ya que la editorial Cotta publicará un libro suyo, o un manual con ese título, para el curso siguiente.

Publicar un manual, o un libro propio para las propias clases, era lo menos que se esperaba de un profesor en la universidad alemana en aquellos años. Hegel, por su parte, no podía tener reparo en vincular su vocación de sistema a una necesidad pedagógica. Pero la promesa de una pronta publicación se reiteraría en vano, ante diversas personas y de diversas maneras, durante cinco años más. La necesidad pedagógica estaba aún dentro de él mismo. El caso es que Hegel, que en algún momento ironizaría sobre la rápida sucesión de publicaciones del joven Schelling, cada una cambiando de posición respecto a la anterior, diciendo que su amigo «llevaba a cabo su educación en público», tendía más bien a cumplir con la suya en privado, y a solas. Lo había hecho en los silenciosos años de Berna y Fráncfort; y no pudo dejar de hacerlo en Jena, a pesar de que la urgencia por producir un libro era tanto intelectual como, a partir de cierto momento, material: la herencia paterna se iba consumiendo con la inflación de esos tumultuosos años, y sin libro no había perspectivas de aspirar a obtener una cátedra; con ella, un sueldo. Pero la constancia, la resistencia o la parsimonia de Hegel no cedieron a la necesidad. Después del *Kritisches Journal*, a partir de 1803, deja de publicar; sin embargo, los manuscritos —en general, manuscritos para sus lecciones— no paran de crecer, corregirse y reorientarse, siguiendo una ruta que la investigación hegeliana no ha conseguido desentrañar hasta los años 70 del siglo xx.

Parte del carácter legendario de la *Fenomenología del espíritu* se debe a las condiciones casi heroicas en las que se gestó. A partir de 1803, el mundo inte-

9 *Briefe von und an Hegel*, ed. de Hofmeister, Hamburgo, 1952, vol. 1, pág. 59.

10 Salvo, anónimamente, la edición en alemán de las *Cartas confidenciales sobre la anterior condición jurídica del país de Vaud, de la ciudad de Berna*, un panfleto francamente subversivo del suizo francófono Jean Jacques Cartis, al que añadió un comentario propio y publicó en 1798.

lectual de Jena se queda definitivamente despoblado. Schelling se marcha a Würzburgo: en parte, para evitar el escándalo social de su matrimonio con la mujer de Schlegel, Caroline; en parte, para aprovechar las oportunidades que ofrece la vinculación de esa universidad a Baviera, y de Baviera al orden napoleónico. Niethammer, otro antiguo estudiante de Tubinga, y el amigo más cercano, marcha también para ocupar un cargo en la nueva administración bávara. Las relaciones de Hegel con los dos hermanos Schlegel fueron siempre entre frías y nulas; pero la marcha de éstos, y la disolución del círculo romántico que constituían con Dorotea y Caroline, más Novalis (muerto en 1801) y Ludwig Thieck —todos los cuales abandonan la ciudad en diversas direcciones—, sellaban casi definitivamente la decadencia intelectual de Jena. Cuando comienza el semestre de invierno de 1803-04, a Hegel no le queda apenas ningún interlocutor filosófico o literario. Si lo tenía entre los científicos, merced a los cuales se hace asesor de la Sociedad Mineralógica Ducal, condición que hará constar puntualmente en la portada de la *Fenomenología*. Pero, aparte de la devoción de un grupo de alumnos, que se mantendrá ya toda la vida (Gabler, el holandés van Geeht) y del librero Frohmann, con cuya familia se entretiene jugando a las cartas, la soledad de Hegel es completa.

Profesionalmente, las cosas tampoco van mejor. Aspira a conseguir una plaza en alguna universidad (Bamberg, Würzburgo, Heidelberg) de las que están siendo reestructuradas y revitalizadas merced a las reformas de los Estados alemanes aliados con Napoleón. Pero sus intentos, apoyados en la promesa de un libro que no llega, quedan sin fruto. Para colmo, Jakob Fries, su enemigo irreconciliable, obtiene una plaza de profesor extraordinario en Jena, y poco más tarde alcanzará una cátedra en Heidelberg. Sólo el ruego de Hegel ante Goethe, que le aprecia, y la intervención de éste en su favor, le proporciona la plaza de *ausserordentlicher Professor*, catedrático no numerario, por así decirlo, sin sueldo, aunque, posteriormente, con una gratificación de 100 táleros al año: la mitad de lo que gastaba entonces un estudiante muy modesto¹¹. En un clima de empobrecimiento generalizado, debido a la situación política y económica, Hegel se ve obligado a pedir dinero prestado a Niethammer (y ayuda para conseguir un puesto con el que pagarle las deudas). Carolina Schelling

11 Los 100 táleros, además, se concedían graciosamente en compensación por la paga simbólica que Hegel recibía del Ducado de Württemberg en cuanto licenciado del *Stift* de Tubinga en espera de ocupar un puesto de pastor. Con este nombramiento, Hegel se cerraba definitivamente aquello a lo que había renunciado muchos años antes, la carrera eclesiástica, y perdía también esa paga simbólica.

(antes Schlegel), de paso por Jena en 1806, le escribe a su marido: «No me explico cómo se las arregla Hegel para salir adelante»¹².

Salió adelante, y al decir de quienes le trataban por entonces, manteniendo siempre, al menos en público, el buen humor. Unos años más tarde, en 1810, le escribió a un amigo, el teólogo Windischmann: «Conozco, por experiencia propia, esa disposición afectiva (*Stimmung*) del ánimo, o de la razón, cuando ésta se ha metido por interés, siguiendo sus propios barruntos, en un caos de fenómenos (*Erscheinungen*) [...] He sufrido de esta hipocondría durante un par de años, casi hasta quedarme sin fuerzas; en general, todo hombre pasa alguna vez por ese momento decisivo (*Wendepunkt*) en su vida, ese punto nocturno en que se contrae todo su ser, viéndose forzado a atravesar su angostura para llegar, consolidado (*befestigt*) y cerciorado (*vergewissert*), a la seguridad de sí mismo»¹³. Si estaba refiriéndose a los años de Jena, o a una época interiormente más oscura y lejana, quizá a la estancia en Berna, no lo sabemos. Pero los consejos que le da a Windischmann sí encajan perfectamente con su actitud de Jena: aunque uno esté interiormente seguro de cuál es su meta, tiene que trabajarse el camino a través de ese caos de fenómenos, hasta alcanzar la claridad y una explicación del todo. Es la ciencia quien le ha metido a uno en el laberinto, y sólo ella puede sacarle y curarle.

Y la ciencia, por cierto, empezó a mostrarle la salida del laberinto. No directamente, desde luego. Puede, además, que la marcha de Schelling ayudase: por un lado, a partir de 1804, aumenta el número de sus alumnos matriculados¹⁴, y los conocidos comentan que ha mejorado mucho su capacidad y soltura en clase (la cual, como es notorio, nunca dejó de basarse en una retórica de balbuceos y reiteraciones con una dicción deficiente y monótona, salpicada de carraspeos; lo cual no le impidió tener más y más alumnos, especialmente en Berlín); por otro, a partir de esa fecha, el carácter y contenido de su escritura se transforma. De 1801 a 1803, había producido unos textos de carácter polémico, como los del *Kritisches Journal*, o ético-político, el último de los cuales era un manuscrito ya copiado a limpio y prácticamente listo para publicar,

12 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, ed. por G. Nicolin, Hamburgo, 1971, pág. 71. La relación de Carolina con Hegel, por cierto, era de mutua antipatía. Hegel, que era un devoto de Antígona, tenía problemas para tratar con mujeres de carácter independiente (Carolina, en Jena; Rahel Varnhagen, posteriormente, en Berlín).

13 Carta del 27.5.10. Véase *Briefe*, vol. 3, loc. cit., pág. 519.

14 Schiller le escribe a Goethe: «parece que nuestro doctor Hegel tiene muchos oyentes, y que no se quedan descontentos, ni siquiera de su modo de dar la clase». *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, loc. cit., págs. 52 s.

pero inédito, que se ha conocido como *System der Sittlichkeit* (traducido como «sistema de la eticidad»); todos ellos dentro de la órbita de Schelling. A partir de 1804, se amontonan los manuscritos que debían acompañar a las clases, y que ensayan diversas maneras de pensar y exponer el ansiado sistema, cada vez más alejadas de Schelling. Se han conservado bastantes (Hegel era ordenado y meticoloso con sus papeles) y la crítica ha creído poder reconstruirlos y ordenarlos a partir de los años 70 del siglo pasado. Son los llamados *Jenaer Systementwürfe* (Esbozos de sistema de Jena), publicados ahora en tres volúmenes, paralelos a los cursos académicos. El de 1803-04, *Sistema de la filosofía especulativa*, el de 1804-05, *Lógica, Metafísica y Filosofía de la Naturaleza*, y el decisivo de 1805-06, *Filosofía de la Naturaleza y Filosofía del Espíritu*¹⁵.

El primero corresponde a unas lecciones anunciadas para el semestre de invierno de 1803-04, como «philosophiae speculativae systema, complectens a) Logicam et Metaphysicam, sive Idealismum transcendentalem b) philosophiam naturae et c) mentis», dedicadas, no obstante, casi en sus tres cuartas partes a la filosofía de la naturaleza, y es todavía deudor de la terminología de la filosofía de la identidad de Schelling. Es el más fragmentario de todos los esbozos de sistema, pero el único que abarca el sistema completo, de modo que la filosofía de la naturaleza y la del espíritu también caen dentro de la filosofía especulativa. El segundo corresponde a una lección anunciada para el semestre de invierno 1804-05 sobre «totam philosophiae scientiam, i.e. philosophicam speculativam (logicam et metaphysicam) naturae et mentis, ex dictatis». Aunque fragmentario, está escrito a limpio; probablemente, corresponde a lo que debía ser el libro que Hegel le prometía a Goethe al solicitarle una plaza, o a Voss, en Heidelberg, con el mismo propósito. Falta toda la filosofía del espíritu (o lo que hoy llamaríamos filosofía social y política), y tiene una parte importante dedicada a la *Lógica*: de hecho, es la única *Lógica* de Jena conservada, aunque Hegel dio lecciones a menudo sobre ella. Piénsese que en ese momento, 1805, dado lo precario de su situación y lo avanzado del manuscrito, lo natural hubiera sido que Hegel lo transformase rápidamente en un libro.

15 Son, respectivamente: *Jenaer Systementwürfe I: Das System der spekulativen Philosophie*, ed. por Klaus Düsing y Heinz Kimmerle, Hamburgo, Félix Meiner, 1986, y corresponde al volumen 6 de las *Gesammelte Werke* editadas por la Academia de las Ciencias de Renania-Westfalia. *Jenaer Systementwürfe II: Logik, Metaphysik, Naturphilosophie*, ed. por Rolf-Peter Horstmann, Hamburgo, Felix Meiner, 1982, que corresponde al vol. 7 de dichas obras, y *Jenaer Systementwürfe III: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, ed. por Rolf-Peter Horstmann, Hamburgo, Félix Meiner, 1976, que corresponde al vol. 8. De este último existe una ejemplar edición castellana de J. M. Ripalda, *Filosofía real*, Madrid, F.C.E., 1983 (2ª ed. 2006).

Sin embargo, se contuvo, como si tuviera que rehacer lo que había logrado. Para el semestre de invierno de 1806, anunció su curso «philosophiam realem, i.e. naturae et mentis ex dictatis»; y, por primera vez, dio un curso «historiam philosophiae», mientras que para el verano anuncia el curso en «philosophiam speculativam s. logicam». De estos últimos no se ha conservado nada, como tampoco del curso de matemáticas que ofreció y que su discípulo Gabler todavía alababa muchos años después. En cambio, el curso de *Filosofía real*, o filosofía de la naturaleza y del espíritu (que ahora ya no pertenecen a la filosofía especulativa), está casi completo, a falta del principio de la filosofía natural. Y ya es Hegel, sin huella de Schelling, Hegel con su propia voz.

Hegel cree saber ya cuál es la forma del sistema, y la tiene prácticamente desarrollada. Las últimas líneas del manuscrito¹⁶, casi telegráficas, ya tratan de la ciencia absoluta, la filosofía, cuyo contenido es el mismo que el de la religión y el arte, pero teniendo la forma del concepto, y que constaría de la filosofía especulativa (o *Lógica*), de la filosofía de la naturaleza, y de una parte reflexiva en la que el espíritu, inicialmente «conciencia sensible inmediata» llegaría, en la Historia, a ser un saber de la naturaleza y del espíritu mismo. Hegel ya tenía el sistema esbozado. Sólo faltaba una introducción, aparentemente no muy complicada, más dedicada a cuestiones de teoría del conocimiento, que permitiese el acceso de la conciencia al sistema: su camino hasta él. Terminada la introducción, podría abordar la *Lógica*, que debía tener ya muy avanzada (en la cabeza, o en un manuscrito perdido), y ofrecer finalmente la filosofía real, o sea, la filosofía de la naturaleza y del espíritu que estaba redactando con las lecciones de 1805-06.

Se puso, pues, a escribir esa introducción al «sistema de la ciencia», o su primera parte, como luego llegaría transitoriamente a ser, en verano de 1805, y la fue redactando en los meses siguientes, a la vez que impartía, y probablemente redactaba, el curso de *Filosofía real*, e impartía también, sin que nos hayan quedado restos, el curso de *Historia de la Filosofía*. De este último curso tenemos el testimonio de Gabler, su discípulo en Jena y sucesor en Berlín: el llamado informe Gabler sobre la vida de Hegel en Jena¹⁷ cuenta la fascinación de los estudiantes por ese curso en el que Hegel hacía desfilar todas las figuras de la historia de la filosofía, las hacía ocupar la escena dándoles su momento de

16 En la edición citada de J. M. Ripalda, págs. 232 ss.

17 Fue escrito por Gabler en los años 40, a petición de Rosenkranz, ocupado en la biografía de Hegel. Puede leerse una traducción parcial en la introducción de J. M. Ripalda a la citada *Filosofía real*, pág. xiv *passim*.

brillo, y luego su sepelio para dejar paso a la siguiente. Ni siquiera Schelling, para sorpresa de todos, se libró de ese tratamiento. El esquema del desfile de figuras, ciertamente, suena ya mucho a lo que conocemos como *Fenomenología del espíritu*, que, con otro título, se estaba escribiendo por esos meses¹⁸. Gabler relata, además, que Hegel iba exponiendo ésta misma, aún «introducción a la ciencia», a sus propios alumnos en el curso de verano de 1806 anunciado como *Lógica*, entregándoles los cuadernillos que el editor ya había empezado a imprimir, sin haber terminado él de escribirla. Hegel no había previsto que esa introducción le crecería mucho más allá de lo que inicialmente pensaba, que se convertiría en lo que, en sus últimos años, él llamó su «viaje de descubrimiento»¹⁹, y acabaría por ser el libro tantos años prometido. Demasiado tarde, porque para cuando acababa de escribir libro, en otoño de 1806 (el prólogo lo escribiría en enero de 1807), los acontecimientos externos, históricos, y los personales ya le habían expulsado de Jena, y de la enseñanza universitaria²⁰. Y en una medida suficiente para nutrir leyendas, esos acontecimientos se intrincaron en la escritura de una obra gestada durante tanto tiempo.

2. EL PROCESO DE ESCRITURA E IMPRESIÓN. LA HISTORIA DEL TÍTULO

De pronto, Hegel había publicado un libro: un volumen de más de 800 páginas, absolutamente original, de un cuño y carácter como no se conocía en toda la historia de la filosofía. Para los contemporáneos, y para gran parte de la posteridad, el libro salió de golpe, casi de la nada. Puede parecer un juicio distorsionado por el desconocimiento. El estudio del desarrollo del joven Hegel, y de su etapa de Jena, que acabamos de ver sumariamente, ha puesto de manifiesto que, en aquellos años, Hegel se dio a sí mismo los cimientos para mucho de lo

18 Sobre la estrecha relación entre esos cursos de historia de la filosofía y la concepción de la *Fenomenología* ha insistido Manuel Jiménez Radondo en su edición española de la *Fenomenología del espíritu*, Valencia, 2007, págs. 50 ss.

19 Michelet, C. L., *Geschichte der letzten Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, vol. 2, Berlín, 1838, pág. 616.

20 Para el semestre de verano 1807, que no llegó a impartir, Hegel pudo por fin anunciar el curso «Logicam et Metaphysicam, praemissa Phaenomenologia Mentis ex libro suo: System der Wissenschaft, erster Theil» (Bamb. U. Würzb. Bey Goebhardt 1807). Cuando ya tenía el «manual», dejó de tener clases. En 1807 marchó de Jena definitivamente, a Bamberg, donde Niethammer le había encontrado un puesto como director de la *Bamberger Zeitung*. La siguiente estación de su vida, un año después, sería Nuremberg, como director del *Gymnasium*.

que construiría después, de la *Ciencia de la Lógica* a la *Historia de la Filosofía*; que la *Fenomenología del espíritu* tenía, cuando menos, un fondo de trabajo y pensamiento silencioso en el que nutrirse. Algunos de sus temas, aunque con otra perspectiva y tratamiento, están ya en la *Filosofía real*. Y sin embargo, es cierto que la obra salió de golpe, en un arrebato súbito y fulgurante como sólo raramente se da en las grandes creaciones artísticas o literarias. Para el tamaño y la densidad que tiene, Hegel la concibió y escribió con una rapidez desconcertante. Más, si se tiene en cuenta que surgía de modo imprevisto en la metódica construcción del sistema —iba a ser sólo una introducción—, y que, como discutiremos más abajo, nunca encajaría del todo en él.

Hegel escribió la *Fenomenología del espíritu* a la vez que impartía el curso sobre *Filosofía real*, que es ya un libro por sí mismo, y a la vez que daba, por primera vez, un curso de Historia de la Filosofía. Cuando menos, hay que decir que no tenía mucho tiempo para pensar lo que iba escribiendo. Probablemente, empezó en el verano de 1805, cuando ya había concebido el sistema; sintió la necesidad de escribir una introducción. Lo terminó en octubre de 1806, y ya no como introducción, sino como la primera parte del sistema. Sdamos crédito a la carta que le escribió a Schelling en mayo de 1807, disculpándose por errores y confusiones, y previniendo justificadas suspicacias de su todavía amigo, lo terminó exactamente la medianoche antes de la batalla de Jena, que tuvo lugar el 14 de octubre²¹. Todavía en el discurso fúnebre, 25 años más tarde, su discípulo Eduard Gans recordaría que la *Fenomenología* se terminó de escribir bajo el tronar de los cañones de la batalla de Jena, lo que ha alimentado no poco la leyenda del libro y su conexión intrínseca con la historia universal. Como toda buena leyenda, se nutre de la verdad, sin serla. Lo que sabemos de cierto es que la noche del 13 de octubre, Hegel, huido de su casa que había tenido que dejar expuesta al saqueo de los soldados franceses²², y refugiado en la del comisario Hellfeld, estaba escribiéndole a su amigo Niethammer, en Bamberg: le contaba las tribulaciones de esos días (*die Stunde der Angst*, el momento del miedo, los llamaba), mencionaba las hogueras de los

21 La carta es del 1 de mayo de 1807. *Briefe von und an Hegel*, vol. 1, ed. cit., págs. 161 s.

22 Parece que una primera vez entraron unos soldados con las maneras propias de los conquistadores. Hegel vio que uno de ellos llevaba la legión de honor, y apeló a él para que trataran civilizadamente a un pobre erudito alemán. Los soldados se marcharon calmados con el regalo de una botella de vino. En la siguiente acometida de un segundo grupo de soldados no había ya nadie a quien apelar, con lo que Hegel y los demás habitantes hubieron de marcharse a otra casa más segura. En todo caso, Hegel no perdió en ningún momento su simpatía por los franceses frente a los prusianos en esa guerra, ni le dio mayor trascendencia a esos desagradables incidentes personales.

batallones franceses acampados en la plaza del mercado, bajo su ventana, le pedía dinero, expresaba su angustia por el destino de los capítulos manuscritos que ya había enviado al editor por un servicio de correo sometido a los avatares de la guerra, y, sobre todo, le hacía el célebre relato de cómo había visto a Napoleón, o más exactamente, al «emperador, esa alma del mundo,» cabalgando hacia las afueras de la ciudad para reconocer el terreno²³. En todo caso, en esos días de confusión, huyendo de una casa a otra, reencontrando la suya saqueada y con todos los papeles revueltos, Hegel llevaba siempre en el bolsillo las últimas partes de la *Fenomenología* —probablemente, el final del capítulo VII, y todo el VIII—, y les dio fin. Se las pudo enviar al editor el 18 de octubre, cuando se reanudó el servidío de correos. El *Prólogo* —que no se presentó como prólogo a la *Fenomenología* propiamente dicha, sino al Sistema de la Ciencia, y haciendo más bien de puente entre aquella y éste— lo escribiría más adelante, ya entre diciembre y enero.

Al caos y confusión de la vida cotidiana generada por el estado de guerra, que determinó, sin duda, la redacción de las últimas semanas, se añadía la difícil situación personal de Hegel. A la soledad que ya hemos descrito, se sumaba otra circunstancia: desde la primavera de 1806, la patrona de la casa donde Hegel se alojaba, Christine Charlotte Johanna Burckhardt, esperaba un hijo de Hegel, que nacería en febrero de 1807, dos semanas después de entregada la *Fenomenología* a la imprenta. En otras clases sociales, más altas o más bajas, un asunto semejante hubiera sido un asunto sin importancia, ni siquiera digno de mención. En la burguesía respetable de la que Hegel venía, y en la que aspiraba a entrar, en la burguesía que ya le daba una dimensión moral al matrimonio y las relaciones sexuales, un hijo natural era, cuando menos, un problema de conciencia. Y lo fue para Hegel, independientemente de la solución primero ambigua, y al final trágica, que encontró para el hijo «ilegítimo»²⁴. Parece

23 «Al emperador —esa alma del mundo— lo he visto salir cabalgando de la ciudad, para un reconocimiento. Es, en verdad, una sensación maravillosa la de ver a un individuo tal, que así, concentrado en un punto, sentado en un caballo, toma el mundo con sus manos y lo domina» (Rosenkranz, *Hegels Leben*, Berlín, 1844, pág. 229). La admiración por el individuo, en todo caso, hace olvidar aquí la reflexión filosófica. En la propia *Fenomenología*, Hegel ya había dejado escrito, y seguramente enviado a la imprenta, que el espíritu había pasado de Francia a Alemania, y ya había puesto la figura de Napoleón en su sitio histórico (cf., más abajo, el capítulo del Espíritu, VI. B. 3).

24 El niño, Ludwig, creció con una familia amiga de Hegel en Jena. Cuando Hegel se casó, años más tarde, lo llevó a Nuremberg y le dio su apellido. Pero no pudo, o no supo, integrarlo en la vida familiar, donde había ya otros dos hijos «legítimos» más pequeños. Ludwig ya no fue a Berlín con los Hegel. En los años veinte, su padre le repudió (parece que se le acusó de

seguro que esta expectativa de paternidad ilegítima y no deseada generó en él una angustia que le acompañó durante la redacción de gran parte de la *Fenomenología del espíritu*. En qué medida esté presente esa angustia en el libro mismo, es cosa que queda para los críticos.

En todo caso, cuando Hegel está escribiendo la *Fenomenología* es un hombre económicamente arruinado, sin perspectivas de trabajo, un autor desconocido —o vagamente conocido como robusto apologeta de Schelling— en una universidad que se disuelve, en una Europa en guerra, y con una situación personal más que complicada. Estas circunstancias externas pueden explicar quizá el apresuramiento que a veces delata la escritura, y las confusiones o presunta falta de acabamiento en las últimas partes, a las que Hegel se refiere en su carta a Schelling. Pero hacen admirar tanto más la brillantez de su estilo, su calidad literaria incluso en su oscuridad, la altura de sus metáforas, la acidez de sus sarcasmos, su sofisticadísima construcción y la refinada trabazón, casi sinfónica, de sus motivos y argumentos. Sin duda alguna, durante el año y medio de redacción, Hegel estuvo tocado por la clase de inspiración extraordinaria de la que nacen las obras maestras. Extraordinaria incluso dentro de lo extraordinario que Hegel ya es de por sí.

El libro se creó y escribió sobre la marcha. Lo que iba a ser una introducción al sistema se convirtió en la primera parte del sistema (que, ya después de escrito, cuando el sistema se desarrolló y concluyó en los decenios siguientes, saliera de hecho fuera del sistema, pertenece a la interpretación de toda la obra de Hegel en general, y de la *Fenomenología* en particular, pero no a la de su escritura); lo que iba a ser una exposición desde la conciencia hasta la razón se convirtió en la recolección de toda la historia universal del espíritu, y de la trabazón de la conciencia filosófica individual con ella hasta el saber absoluto. En cierto modo, un sistema por sí mismo. La dinámica de esos cambios internos en el plan de escritura es objeto ya de las interpretaciones de la obra. Hay quien defiende que el libro se le fue de las manos a Hegel a partir del capítulo V²⁵, como algo monstruoso y creciente que se alimenta a sí mismo. Hay quien piensa que el cambio tuvo lugar antes²⁶, y que Hegel mantuvo en todo caso el

un pequeño robo); gracias a la mediación de Van Gehrt, el alumno holandés de Hegel, marchó a Java, colonia holandesa entonces, donde murió unos pocos meses antes que su padre.

25 Por ejemplo, Pöggeler, en *Die Komposition der Phänomenologie des Geistes*, en Fulda y Henrich (eds.), *Materialien zur Hegels 'Phänomenologie des Geistes'*, Fráncfort, 1974, págs. 329-331.

26 Eckart Förster, «Hegels Entdeckungsreisen. Entstehung und Aufbau der *Phänomenologie des Geistes*», en Vieweg & Welsch, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Fráncfort, Suhrkamp, 2008, págs. 37-57.

control sobre esos cambios. Hay quien defiende que, por esas circunstancias de escritura²⁷, el libro carece de una estructura consistente propiamente dicha, y es más bien una rapsodia de temas geniales, cuyos materiales puede utilizar la filosofía posterior para sus posteriores construcciones, y hay quien da buenos argumentos para mostrar la sólida estructura sobre la cual se va construyendo y edificando con una coherencia orgánica tan bella como admirable²⁸.

En cualquier caso, las variaciones en la arquitectónica de la obra, cualesquiera que fuesen, estuvieron coimplicadas con el proceso de su impresión y edición, que no estuvo exento de problemas para Hegel. En agosto de 1806, se quejaba a su amigo Niethammer de que el editor, Goebhardt, incumplía el contrato de edición. La impresión del libro había comenzado en febrero (por lo que Hegel podía ir poniendo los cuadernillos que salían a disposición de los alumnos que asistían al curso de *Lógica y metafísica*); según el contrato original, que no se conserva, parece que el editor se comprometía a entregar para Semana Santa de ese año 18 florines por pliego, una vez que estuviera entregada la mitad del manuscrito, y a imprimir 1000 ejemplares. El problema es que no se puede saber cuál es la mitad de un manuscrito, si no se tiene el manuscrito entero. Los anuncios de lecciones para el semestre siguiente (1806-1807), además, seguían hablando de una *Lógica* como sistema de la ciencia, sin mencionar su primera parte, la *Ciencia de la experiencia de la conciencia*, y el editor, que sólo había recibido un trozo sin acabar de esta última, tenía razones de sobra para desconfiar; con lo que no cumplió los pagos e interrumpió la impresión. Hegel había entregado 21 pliegos (lo que significa hasta el capítulo IV. C. «La individualidad que se es real en y para sí misma»). Con su generosidad habitual, Niethammer encontró la solución: firmó él con Goebhardt un contrato, el 29 de septiembre, por el que se obligaba a comprar de su bolsillo los 21 pliegos impresos si para el 18 de octubre Hegel no había entregado el resto de la obra. Dado que Hegel todavía estaba redactando el final, y conociendo los antecedentes del autor, que llevaba prometiendo un libro desde 1802, el movimiento de Niethammer no estaba exento de riesgos. Es posible, desde luego, que Niethammer hubiera visto ya con sus propios ojos una buena parte del texto restante, que Hegel tendría ya escrita a la altura de septiembre, y pudo por eso confiar en él. En todo caso, sabemos que casi toda

27 Jaeschke, W., *Hegels Handbuch*, Metzler, Stuttgart-Weimar, 2003, págs. 175 ss.

28 Förster, en el artículo citado en la nota 19. También, y seguramente el primero en plantearlo Labarriere, en su libro citado abajo en bibliografía. También Jon Stewart, en el libro citado en la bibliografía al final.

la segunda mitad del libro (última sección de la Razón, Espíritu, Religión Saber absoluto) se escribió entre abril y octubre de 1807, y que en septiembre Hegel todavía no había terminado. Entendemos, también, el lamento de Hegel por los problemas con el librero y la impresión que, según le decía en carta Schelling, habían dominado la composición de la última parte²⁹. Además de la precaria situación creada por la guerra y la perspectiva del nacimiento del hijo natural, Hegel escribía apremiado por la urgencia del librero y por el compromiso financiero de su amigo. Sin embargo, nadie diría del capítulo sobre «el saber absoluto», el último, que es un texto mal escrito...

Donde sí dejó una huella notable la premura del proceso de edición fue en la confusión sobre el título de la obra, confusión que no se ha aclarado hasta mucho más tarde³⁰. Lo que iba a ser una introducción al sistema se convirtió en su primera parte. De hecho, la portada de la edición original —la única en vida de Hegel— llevaba el título correspondiente:

Sistema de la ciencia.

Primera parte,

la Fenomenología del espíritu

A la portada y un índice les seguía el prólogo —que era, por tanto, un prólogo a todo el sistema—, y tras el prólogo, antes de la introducción, aparecía interpuesta una página con el título que debería corresponder al libro como tal. El problema es que en algunos ejemplares de esa edición original esa página reza: «*Ciencia de la experiencia de la conciencia*» (que designaremos como título A), en otros, «*Ciencia de la fenomenología del espíritu*» (que designaremos como título B), y en otros, se hallan las dos páginas, una detrás de otra. Durante el siglo y medio, las ediciones posteriores de la obra fueron variando sobre cuál título poner, y cómo, sin hallar nunca un criterio claro. Aparte de lo que tenga de anecdótico, cuál sea la página adecuada es importante para saber cómo consideraba Hegel a su obra y cuál es su lugar en el conjunto de su sistema. Fue ur

29 «Tengo la sensación de que el trabajo del detalle ha perjudicado la visión global del conjunto; pues este, por su naturaleza, es un ir y venir tan entrelazado que, si hubiera querido resaltar más, me habría costado mucho tiempo para que quedara claro y listo [...] Por lo que se refiere a la falta de forma de los últimos pasajes, le dejo a tu tolerancia que tenga bien el que finalicé la redacción en la media noche anterior a la batalla de Jena», carta del 18 de mayo de 1807. (*Briefe von und an Hegel*, vol. 1, Hofmeister, págs. 161 s.).

30 Friedrich Nicolai, «Das Titelproblem der *Phänomenologie des Geistes*», en *Hegel-Studien*, 1967, págs. 113-123.

contingencia curiosa lo que ha permitido aclarar la confusión, o el cambio de Hegel a última hora. En los años 60 del siglo pasado, apareció un ejemplar que contenía indicaciones para el encuadernador; entre otras cosas relativas a la corrección de erratas, estaba la instrucción cortar la página con el título (A) y pegar en su lugar otra con el título (B). De hecho, muchos ejemplares originales con el título (B) la llevan pegada. Lo cual explica definitivamente lo ocurrido. Hegel propuso primero el título (A), al que se refiere además en la introducción: «Ciencia de la experiencia de la conciencia», y luego, con el libro ya imprimiéndose y algunos ejemplares encuadernados o en encuadernación, pensó en el título (B) y dio instrucciones para que el título fuera «Ciencia de la Fenomenología del espíritu». Instrucciones tardías que, además, no debieron de llegar a todos sus destinatarios por igual. En la época, si bien los cuadernillos del libro se imprimían en la misma imprenta, se enviaban a encuadernadores diferentes —y en todo caso, no se encuadernaban de una vez—. La confusión y desorden que rodeó la obra se mantuvo hasta el final. Pero su título, a la altura de 1807, está claro: *Ciencia de la Fenomenología del espíritu*.

Y, al final, ni siquiera Ciencia. En las correcciones al prólogo que Hegel emprendió poco antes de morir, con vistas a una segunda edición, eliminó las alusiones al libro como «primera parte del sistema»³¹, y dispuso que el libro se llamase ya, simplemente, *Fenomenología del espíritu*. En 1831, había dejado, para su autor, de ser la primera parte del sistema, como la cual había nacido.

3. LA FENOMENOLOGÍA COMO SISTEMA Y SU RELACIÓN CON EL SISTEMA HEGELIANO. EL PROBLEMA DE UNA INTRODUCCIÓN A LA CIENCIA

Esta inestabilidad del título iba asociada, como es lógico, a la inestabilidad del significado de la obra para el propio Hegel o, si se quiere, del significado de la obra por sí misma. Hay, de hecho, una ambigüedad en el sentido de la *Fenomenología* que va ligada, en parte, a la historia de su gestación esbozada más arriba; pero que, realmente, forma parte de la propia obra: si es ciencia de la *experiencia de la conciencia*, y por tanto, una exposición casi narrativa del camino de la conciencia hasta llegar al saber, o si es ya el saber mismo como *«espíritu que se sabe a sí»*, y entonces ya como sistema (quedando por aclarar qué se debe entender por espíritu). Este dilema forma parte de la idea misma de

una posible introducción a la ciencia, y por lo tanto, de cualquier obra que se pudiera llevar a cabo a partir de lo que Hegel se proponía hacer desde 1801. También marca, por un lado, la ambigüedad de su propio significado interno, y por otro, su peculiar descolocación en el conjunto del sistema hegeliano, una vez desarrollado éste. Una de las grandezas del libro reside, seguramente, en que a pesar de esa inestabilidad propia, es realmente una obra sólida y unitaria, un libro: al decir de Adorno, el único libro de Hegel, siendo todos los demás, a partir de la *Ciencia de la Lógica*, y de forma extrema sus *Lecciones*, «antitextos»³². Ciertamente, la *Fenomenología del espíritu* es, por su forma y por su escritura, distinta de todos los demás escritos de Hegel, llámeselos libros o no; pero no es esta presentación el lugar para discutir un juicio como el de Adorno. Si lo es, en todo caso, toda vez que gran parte de la fascinación que la *Fenomenología* ejerce nace de esa ambigüedad de ser un libro y de ser inestable, para detenerse al menos en los dos modos en que la ambigüedad de la obra se presenta: hacia dentro de sí misma, por su posible significado y estructura intrínseca, y hacia fuera, por su lugar (im)posible en el conjunto de la obra de Hegel. En la medida en que una presentación no puede proponerse sustituir al libro ni resumirlo, pero sí debe dar cuenta de su posible construcción interna y de su relación con el «contexto», será conveniente abordar estos dos puntos.

Para empezar, es, quizá, demasiado libro, incluso para su autor, que había visto cómo le crecía entre las manos. Todavía en enero de 1807, antes de su publicación, con el texto en la fase de impresión, le escribe a Niethammer que vendrá una segunda edición³³ que mejore esta primera. No vino. Y en el apunte que al final de su vida hizo con vistas a una segunda edición de la obra, anotó distanciadamente: «peculiar trabajo temprano, no reelaborar, —está referido al tiempo de cuando se escribió —en el prólogo: *lo abstracto absoluto*— es lo que entonces dominaba»³⁴. Es decir, Hegel renunciaba a una refundición profunda, y lo consideraba algo ya acabado y de otro tiempo. Piénsese que la *Enciclopedia* sí recibió añadidos importantes en sus dos reediciones, y que para la *Ciencia de la Lógica* sí anunció antes de morir, en el prólogo de la segunda edición, la refundición de algunas partes. En la *Fenomenología*, a Hegel sólo le dio tiempo a realizar algunas revisiones estilísticas en las primeras páginas del *Prólogo*, pero parece claro que no se proponía mucho más. Ello no quiere decir que renegara de un libro que había calificado de «viaje de descubrimiento», y que,

32 *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Taurus, págs. 155-156.

33 Carta de 17.1.07, en *Briefe von und an Hegel*, loc. cit., vol. 1, pág. 136.

34 Véanse apéndices, más adelante, al final de este volumen, pág. 939.

31 Véase más abajo, nota 29, pág. 83.

según el testimonio de algunos contemporáneos, siguió apreciando siempre, citando en sus lecciones y regalando también ejemplares. El problema es que no podía encajarlo en el sistema que tan elaboradamente había ido construyendo y para el que la *Fenomenología*, por cierto, había sido, cuando menos, el camino de entrada. No era un problema sólo del autor. Para él, y para todos los lectores, la *Fenomenología del espíritu* ha sido siempre, según la plástica descripción de Walter Jaeschke, un «bloque errático»³⁵ atravesado en el proceso de formación del sistema. Comoquiera que ese proceso, mirado desde la perspectiva de la investigación hegeliana posterior, es más o menos lineal, resultaría, que, en realidad, podría muy bien dibujarse todo el desarrollo de las disciplinas del sistema sin molestarse en mencionar la *Fenomenología*. De hecho, cabría dividir a los lectores, y hasta las épocas de lectura de Hegel, entre quienes se quedan sólo en la *Fenomenología*, sin atender apenas al sistema de las otras tres obras publicadas, y quienes —entre los cuales quizá habría que contar al Hegel maduro—, suficientemente ocupados con el sistema mismo, tienden a ignorar ese libro primero, oscuro y enigmático. También están, claro, y hoy día ya no son pocos, quienes leen los dos lados; pero lo tienen bastante más difícil.

La dificultad está en que, por desubicada que se encuentre en el conjunto de la obra, la *Fenomenología* tiene, además de su atractivo literario, la cualidad de ser el libro más universal de Hegel, el que recoge todos sus temas, los estructura de un modo muy peculiar, sin precedentes en la historia de la filosofía, a la vez que anticipa todo lo que vendría después. En realidad, cabría refinar la imagen del bloque errático atravesado en el sistema de Hegel, que hemos mencionado más arriba. Más bien, se trata de un bloque —en la medida en que es una obra compacta y unitaria— que navega a la deriva en el proceloso mar de las construcciones hegelianas, con la peculiaridad de que él, ese bloque, o ese libro, contiene, y sólo él lo hace, la casi totalidad de ese mar, las refleja y las compone de una manera única. No es extraño que, dado el tono grisáceo del que se llega a jactar todo el conjunto del sistema —«la filosofía pinta gris sobre gris», decía Hegel en el prólogo a la *Filosofía del Derecho*—, el cromatismo, la sonoridad incluso, de la *Fenomenología* hayan resultado mucho más tentadores para echarse a navegar por ese mar del pensamiento especulativo de lo absoluto.

Ello no quiere decir que orientarse dentro de la *Fenomenología* sea un asunto obvio. Sin dejar de admitir y admirar su inmensa riqueza de conteni-

35 Hegel, *La conciencia de la modernidad*, Madrid, Akal, 1998, pág. 14; también en *Hegel Handbuch*, loc. cit., pág. 175.

dos, muchos intérpretes se resisten a concederle una estructura coherente: este «bloque errático»³⁶. Desde luego, la evidencia de que Hegel modificó el plan de la obra según lo ejecutaba sugiere leerla más como un *patchwork* o como un palimpsesto que como una obra compacta. Al menos tres razones lo sugieren así. Una es que la palabra más propia del título, «fenomenología», no se le impuso a Hegel hasta muy avanzada la obra, y es casi seguro que Hegel no la tenía en mente cuando empezó a escribir la *introducción* de lo que se proponía como una exposición de la experiencia de la conciencia con toda la serie de sus configuraciones. A decir verdad, esa palabra un tanto exótica que J.H. Lambert había sido el primero, que se sepa, en escribir en 1762, para designar como «Phaenomenologia oder optica transcendentalis» a una «doctrina de la apariencia»³⁷, esa palabra que Leibniz, Kant, Herder o Novalis habían adoptado, bien que variando el uso original³⁸, esa palabra con la que se suele designar coloquialmente al libro, no aparece más que tres veces en todo el cuerpo del texto: dos de ellas en el «Prólogo» —que es, más bien, como se sabe, un postfacio externo a él— y una en el último capítulo, el del «Saber absoluto». Es decir, en realidad, sólo una vez, y al final. —Además, Hegel realizó una torsión sobre la estructura original de la obra, al superponer en el índice, y ya en imprenta, las letras A, B, C sobre la división numérica de los ocho capítulos; con ello, reestructuraba todo el libro en tres partes principales: *Conciencia* o A, con los tres primeros capítulos sobre la sensación, la percepción y el entendimiento, *Autoconciencia* o B (el capítulo IV) y una C sin nombre que engloba AA (el capítulo V, la *Razón*), BB (el capítulo VI el *Espíritu*), CC (el capítulo VII, la *Religión*), y DD (el capítulo VIII, *Saber absoluto*). — Por último, el cambio de plano que supone el paso de la Razón al Espíritu, o de la marcha de la conciencia a la revisión de las figuras históricas del espíritu en un sentido ya universal,

36 Ya se ha aludido al juicio del propio Jaeschke. Extremo en este sentido era Walter Kaufmann: «The *Phenomenology of Spirit* is a profoundly incongruous book», «I should prefer to speak of charades, now a tableau, now a skit, now a brief oration», en *Hegel: a Reinterpretation*, Notre Dame, Ind., 1978, págs. 158 y 142.

37 En su *Neues Organon oder Gedanken zur Erforschung und Bezeichnung des Wahres und dessen Unterscheidung von Irrtum und Schein*, 2 vols., Leipzig, 1762. Por el mismo año, Oetinger utilizaba el término «phänomenologisch» para calificar su método de observación. Es posible, por la naturalidad con que uno y otro utilizan los términos, que la expresión tuviera ya un tiempo de uso en alemán. *Phainomenon*, en todo caso, sí lo había tenido en toda la ciencia moderna.

38 Véase la introducción de Hoffmeister a su edición de la *Fenomenología* de 1938, págs. vii ss. También, K. Schuhmann: «Phänomenologie: Eine Begriffsgeschichtliche Reflexion», en *Husserls Studies*, vol. 1, La Haya, 1984, págs. 34 ss.

también parece presentarse como una fractura que desarticula el conjunto y que modifica el mecanismo funcional de todo el argumento explicado por el propio Hegel en la *Introducción*: el juego entre la conciencia que va avanzando, por un camino de duda y desesperación, merced a la experiencia de su negatividad, y la presencia del filósofo, o del «nosotros» que, desde la parte trasera del discurso, mira detenidamente la penosa marcha de la conciencia, o la acompaña como un coro trágico.

Pero el hecho de que Hegel tuviera que cambiar el plan sobre la marcha³⁹ no significa que la obra no obedeciera a una lógica propia; más bien, podría ser precisamente al contrario: que esa lógica, con la arquitectónica que le era inherente, fuera la que impuso el cambio de plan. Y si Hegel «improvisaba» —como parece que indican los cambios de título y de índice, por lo menos—, lo hacía por fidelidad a una lógica arquitectónica de la que era más o menos consciente. La descripción de esa arquitectónica, que reconoce estructuras paralelas de una complejidad creciente entre los capítulos de la obra, ha sido realizada recientemente por diversos autores con algunas variaciones, pero encontrando un patrón común de crecimiento en espiral⁴⁰. Mirada con atención, la *Fenomenología del espíritu* es una obra maestra de composición; una sinfonía, dice Labarriere⁴¹, con una sólida estructura que el propio Hegel reexpone, también con complejidad creciente, en la introducción, y en los comienzos del capítulo sobre la religión y sobre el saber absoluto. — En definitiva, la *Fenomenología* no sólo contiene casi todos los elementos del sistema posterior de Hegel, pero sin encajar en él, sino que es por sí misma una obra sistemática. Que a la vez sea una obra en movimiento, fluida, que se va ejecutando evolutivamente (quizá narrativamente, dicen algunos), cuyos elementos (conciencia, espíritu, concepto, objeto, razón, moralidad...) van modificando y complejificando su significado es, seguramente, su mayor fascinación, y lo que hace de su lectura un trabajo tan difícil como inacabable.

Hegel fue variando su propia interpretación de ese sistema a lo largo de la obra posterior. Inmediatamente después de publicarla, en el anuncio editorial que él mismo escribe⁴², habla de que vendrá un «segundo volumen que con-

39 Es Otto Pöggeler quien lo ha argumentado con más detalle, vid. «Die Komposition...», en *loc. cit.*

40 En concreto, por Labarriere, Forster, Stewart en los textos citados en las notas 26 y 28. Fulda ha argumentado, sobre todo, a favor de la correspondencia entre los pasos de la *Fenomenología* y los momentos de la *Lógica*, vif. *Zur Logik der Phänomenologie*, en Fulda & Henrich, *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, o.c., págs. 391-434.

41 En la «Présentation» a su traducción al francés junto a Gwendoline Jarczyk, pág. 21.

42 Véase el apéndice al final de este volumen, pág. 937.

tenga el sistema de la *lógica* como filosofía especulativa, y una filosofía de las ciencias de la naturaleza y del espíritu». Lo que aparece, sin embargo, cinco años más tarde, en 1812, es la primera parte de la *Ciencia de la Lógica*: la lógica del ser y la lógica de la esencia. Una pequeña parte de lo prometido, pues, y ya suficientemente voluminosa. Pero el resto no se cumpliría, o no como estaba anunciado. En el prólogo a la segunda edición de la *Ciencia de la Lógica*, en 1831⁴³, se despoja a la *Fenomenología* de título de primera parte de Sistema de la Ciencia, y se lo deja en mera *Fenomenología del espíritu*. Además, se deja claro que lo que debía haber sido el sistema de la ciencia ha quedado sustituido por la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, la gran obra de 1817 concebida a partir de la experiencia pedagógica en el *Gymnasium* de Nuremberg. Pero el libro de 1807, la llamada *Fenomenología del espíritu*, no es, ni mucho menos, la primera parte de la *Enciclopedia*, tampoco una introducción a ella. De hecho, a juzgar por los informes a su superior y amigo Niethammer⁴⁴, el intento de introducir a los alumnos de bachillerato en la filosofía con el texto de su obra impresa debió de tener unos resultados decepcionantes. La *Enciclopedia* tiene su propia introducción, más un *Vorbegriff* en la parte primera denominada Ciencia de la Lógica. Y la *fenomenología del espíritu* queda reducida a (o integrada y asimilada como) una sección de 11 páginas entre la Antropología y la Psicología. Una breve sección que recoge la conciencia, la autoconciencia (con una versión abreviada de la lucha por el reconocimiento), y la razón: apenas un pálido reflejo del gran libro de un decenio antes.

Hegel sabía que ese libro, el camino de la experiencia de la conciencia, era ya un sistema, capaz de conjugar en un precario equilibrio toda la articulación conceptual con el itinerario conjunto, individual y colectivo, de la conciencia y del espíritu: una «historia concebida», había escrito en las últimas líneas. Era un sistema paralelo a la *Enciclopedia*, y no el sistema que Hegel quería, ni el que había querido. En cierto modo, no le quedó más remedio que despedazarlo en la obra posterior, reduciendo el itinerario gnoseológico de la conciencia a la sección indicada de la *Enciclopedia*, asumiendo la reflexión de la conciencia en las determinaciones lógicas, y dispersando todas las figuras del mundo que aparecen por el espíritu y la religión en otras partes del sistema, ya sea en la *Enciclopedia*, ya sea en los escritos y lecciones de Berlín. Sin duda

43 *Gesammelte Werke*, editadas en asociación con la *Deutsche Forschungsgemeinschaft*, y bajo el patrocinio de la Academia de Ciencias de Renania-Westfalia, vol. 21, pág. 9.

44 En *Werke in 20 Bänden. Theorie Werkausgabe*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, vol. 4, *Nürnberger und Heidelberger Schriften* (1808-1817), págs. 70 ss.

alguna, Hegel fue el primero en reutilizar toda la riqueza material de la *Fenomenología* como fuente para otros trabajos y caminos de pensamiento. Como todas las obras verdaderamente clásicas, la *Fenomenología del espíritu* se presta generosamente al reciclaje de sus partes, y su autor se apresuró a aprovecharlo. Pero no le negó el respeto y homenaje —el mayor de todos— de preservarla intacta y compacta para el futuro, sin reelaborar, aunque fuera como «peculiar trabajo temprano». La obra se le impuso.

4. HISTORIA EFECTUAL DE LA LA OBRA. LA *FENOMENOLOGÍA* HASTA HOY

No iba a ser el último en tener esa experiencia. La historia de cualquier obra clásica es la de las interpretaciones y, también, la de los reciclajes a los que se la somete. Y pocas obras han tenido, de unas y otros, tantos como la *Fenomenología*.

No fue un éxito de ventas; y puede que no sólo por las complicadas circunstancias políticas. La primera edición, de 750 ejemplares, no empezó agotarse hasta cerca de la muerte de Hegel, a los veinticinco años de su publicación. Pero sí fue recibida con interés. Al fin y al cabo, Hegel llevaba años despertando expectativas entre amigos y conocidos. Las reseñas iniciales⁴⁵ no son negativas, aunque tampoco profundas ni agudas. Critican la oscuridad del estilo, a lo que Hegel replica que el pensamiento especulativo no puede expresarse de otra manera; no es como el periodismo, ni como «Locke o la filosofía francesa ordinaria». Pero, sobre todo, se centran más en la exposición de las figuras y capítulos sueltos, y casi nadie —se lamenta Hegel— parece capaz de reconstruir el método por el que se da un paso necesario de una figura a otra, la necesidad de los momentos y su articulación. Quedaba así marcado un problema que acompañará toda la recepción del libro en los siguientes doscientos años.

Los discípulos berlineses de Hegel se sienten más familiarizados con las obras posteriores, y de ellos, Hinrichs, el más interesado en la *Fenomenología*, parece haberle hecho notar a su maestro que ni siquiera los llamados hegelianos llegan a entenderla. En todo caso, le concedían más fama que atención. Durante los años 30 del siglo XIX, los posteriores a la muerte de Hegel, construyen a toda

45 Puede verse W. Bonsiepen, «Erste zeitgenössische Rezensionen der Phänomenologie des Geistes», *Hegel-Studien*, vol. 14, 1979, págs. 9 ss. También, la introducción del mismo autor a la edición de la *Fenomenología* de la Philosophische Bibliothek, Felix Meiner, Hamburgo, 1988, págs. LVI ss.

prisa un *corpus* hegeliano, unas obras completas cuyo segundo volumen constituye, justamente, la segunda edición de la *Fenomenología*, a cargo de J. Schulze, publicada en 1832⁴⁶; pero el protagonista de ese *corpus* son más bien las *Vorlesungen* de Berlín, que se editaban por primera vez, y la *Fenomenología* se mantiene más bien con el halo de lo legendario. A la altura de 1843, un antihegeliano como Trendelenburg se permitía recomendar a sus contrarios que no se llenasen tanto la boca con la *Fenomenología*, «liber laudatus magis quam lectus»⁴⁷.

Era más alabada que leída; pero Marx, desde luego, sí que la había leído por esas fechas, y la calificaba en los *Manuscritos* de «fuente verdadera y secreto de la filosofía hegeliana»⁴⁸, localizando en ella al Hegel dialéctico y verdaderamente revolucionario; si bien la historia de las relaciones del marxismo con Hegel y, desde luego, con la noción de *Entfremdung*, iban a ser muy complejas todavía. Pero la sentencia histórica inmediata iba a ser más sumaria y dura. En 1851, Rudolf Haym publica *Hegel und seine Zeit* (Hegel y su época). Haym es un nacionalista conservador decidido a enterrar a Hegel como filósofo del Estado prusiano. Es sabido que tuvo éxito, y casi todos los tópicos que aún circulan acerca de Hegel (el «denostador de los hechos y de la experiencia», el «apologeta de la Historia», el «filósofo oficial del rey de Prusia», etc.), todos ellos demostradamente falsos, proceden de ese libro, donde la *Fenomenología del espíritu* queda despachada como una «psicología llevada a la confusión y el desorden por la historia, y una historia llevada a la ruina por la psicología»⁴⁹.

46 *Werke*. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, Berlin, 1832-1845, vol. II, ed. por J. Schulze, Berlin, 1832 (2ª ed., 1841) [Es la edición a la que, en las notas del texto, me referiré como SJ]. Como es sabido, esa apresurada edición de las obras completas es en parte responsable de la imagen algo rígida y en exceso sistemática, carente de grietas, que tiene la obra de Hegel. Sus discípulos necesitaban darle toda la solidez posible —de ahí la urgencia por un *corpus*— al pensamiento del maestro, incluso blindarlo para las agrias disputas políticas, filosóficas y religiosas del momento. Véase Félix Duque, *La Escuela Hegeliana y sus enemigos*, Madrid, Akal, 1998, y Walter Jaeschke, *Hegel, la conciencia de la modernidad*, loc. cit., págs. 53 ss.

47 *Die logische Frage in Hegel's System*, Leipzig, 1843, pág. 25. (Tomado de la citada introducción de Bonsiepen a la *Fenomenología*).

48 *Manuscritos economía-filosofía*, Madrid, Alianza editorial, 1968, págs. 187 ss., trad. de Francisco Rubio Llorente. «En la *Fenomenología*, pese a su aspecto totalmente negativo y crítico, y pese a la crítica real en ella contenida, que con frecuencia se adelanta mucho al desarrollo posterior, está latente como germen, como potencia, el positivismo acríptico de las obras posteriores de Hegel», ib., 188; original en MEW, complementos al vol. 1, págs. 588 ss.

49 *Hegel und seine Zeit*, Berlin, 1857, pág. 243. Un cuidadoso desmontaje de todos estos tópicos sobre Hegel se encuentra en el volumen colectivo: Jon Stewart (ed.), *The Hegel Myths and Legends*, Northwestern University, Evanston, 1996.

Era una forma particularmente burda de redescubrir lo que era una de las grandes aportaciones del libro de Hegel, a saber, la intrínseca trabazón del espíritu con la historia. Y no sería el único malentendido, aunque sí el más estéril y, en cierta medida, esterilizante. En conjunto, Haym contribuyó a relegar a Hegel de la escena alemana durante la segunda mitad del siglo XIX. Y aunque Hegel sí mantuvo una fuerte presencia fuera de Alemania en ese tiempo, sobre todo en el mundo anglonorteamericano, fue mucho más por la *Ciencia de la Lógica* que por el libro de 1807.

Éste resurgiría en el siglo XX, merced a unos malentendidos no menos crasos que el de Haym, pero, sin duda, mucho más productivos⁵⁰. El neohegelianismo alemán en la estela de Dilthey, el marxismo hegeliano revitalizado por Lukács y, a su modo, por Ernst Bloch, el propio Heidegger, tornan su atención hacia el joven Hegel, y con él a la obra de 1807. Pero el «impacto» más sonoro llega, sin duda, en la Francia de los años 30, cuando Alexandre Kojève, un exiliado ruso, expone la *Fenomenología del espíritu* en la *École des Hautes Études* ante unos oyentes fascinados que resultan ser la flor y nata de lo que constituirá el pensamiento francés durante los siguientes cuarenta años: Levinas, Jean Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Raymond Aron, Jacques Lacan... Es difícil exagerar en qué medida todo el existencialismo francés —y todo el pensamiento que vino después de él, no sólo en Francia— constituye una reacción a esas conferencias de Kojève⁵¹. No es este el lugar para ello. La *Fenomenología* pasa a primer plano; entre los oyentes estaba Hyppolite, que produce poco después la primera traducción al francés y el primer comentario completo y exhaustivo del libro, hoy todavía imprescindible⁵². Pero la interpretación de Kojève —genial al enlazar la dialéctica de la conciencia en su lucha por el reconocimiento con motivos heideggerianos muy cercanos a la sensibilidad existencialista— es particularmente parcial, cargando todo el peso del libro sobre la dia-

50 Al fin y al cabo, la *Fenomenología* en particular, y Hegel en general, debe gran parte de su resonancia y su efecto —su efecto real— a las decisivas lecturas más o menos superficiales de grandes lectores, de Marx o Kierkegaard a Heidegger o Sartre y Bloch; cf. Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt, Suhrkamp, 2000, págs. 9 s. Calificar de superficial la lectura de autores como estos puede parecer arriesgado. No es necesariamente injusto. Como dice el propio Siep, en la *Fenomenología*, «todo lo que vaya más allá de una lectura superficial cuesta unos cuantos años en la vida de uno».

51 Editadas por Raymond Queneau, son la *Introduction à la lecture de Hegel*, París, Gallimard, 1947.

52 *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, París, 1946 (trad. esp. de Francisco Fernández Buey, *Genesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona, 1974).

léctica del señor y el siervo, lo que daba mucho juego a marxistas y lacanianos, pero cegaba partes enteras del libro, y cambiaba su sentido general.

Desde entonces, la *Fenomenología del espíritu* no ha desaparecido nunca del horizonte del pensamiento europeo, ya sea en su vertiente francfortiana, ya en la fenomenológico-hermenéutica. Lo decisivo para su historia efectiva ha estado, sin embargo, en el laborioso trabajo de reconstrucción e interpretación del Hegel de Jena que se ha ido realizando en Alemania a partir de los años 60 del siglo pasado: una interpretación mucho más cercana a los textos reales y, en cierto modo, más desideologizada de lo que lo fuera la de tiempos anteriores. Los trabajos de Pöggeler, Fulda, Henrich, o Kimmmerle pusieron en marcha un debate que permitió corregir muchas imágenes erróneas de Hegel, empezar a ver el Hegel que fue y poner de manifiesto la estructura completa y la lógica interna de la *Fenomenología*. Pero, sobre todo —y también, todo hay que decirlo, en virtud de la situación geopolítica de la segunda mitad del siglo pasado— abrieron la obra de Hegel a la filosofía anglosajona de corte analítico, cuyos representantes, o sucesores, han visto, para sorpresa de muchos, que prácticamente todas las cuestiones de teoría del conocimiento, de criteriología de verdad, de teoría de la ciencia o de filosofía social, de filosofía de la cultura, de la filosofía de la mente, de la subjetividad y de la intersubjetividad —cuestiones que ya habían provocado un diálogo intenso entre el pragmatismo postanalítico y la herencia de la filosofía hermenéutica— pueden plantearse muy fructíferamente en el marco de la obra de Hegel y, en concreto, de la *Fenomenología*. En realidad, Hegel tiene una larga historia en el mundo angloamericano desde el siglo XIX (Bradley y McTaggart en el Reino Unido, Royce o Harris en Estados Unidos, el Dewey joven más tarde). El llamado positivismo significó más bien un paréntesis que lo condenaba a ejemplo preclaro lo que justamente un filósofo no debe ser; pero, a partir de los años 60 se produce un fuerte renacimiento en los estudios sobre Hegel. Las razones están en la propia crisis interna del positivismo lógico⁵³, en la intensa disputa entre liberales y comunitaristas, con estos recurriendo a Hegel vía Taylor⁵⁴, y en el descubrimiento de Hegel por la

53 Sellars, que llegó a denominar *méditations hegelianes* a sus textos, es el caso más claro. Detrás de él, Macdowell (*Mind and World*) y Robert Brandom (para la *Fenomenología* en concreto, puede verse *Tales of the Mighty Dead, Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Harvard UP, 2002, págs. 178-210) se consagran a Hegel desde los seminarios de Pittsburgh de 1980. Como sugiere Richard Bernstein, la historia de la propia filosofía analítica parece repetir el argumento de la conciencia en la fenomenología, desde la certeza sensorial hasta la autoconciencia.

54 La aparición del voluminoso *Hegel*, CUP, 1975, de Charles Taylor, marcó un hito en su momento, por muchas críticas que recogiera. La reseña de Bernstein «Why Hegel Now?»,

izquierda marxista del 69 (piénsese en la influencia de Marcuse). Todos estos caminos han conducido hasta el joven Hegel de Jena y hasta la *Fenomenología*: han llevado a que Hegel esté igual de presente en la agenda de la discusión filosófica a los dos lados del Atlántico, mientras justo «en aquel lado» se está produciendo una potente relectura de Hegel. El resultado de todo ello está por ver, tanto más cuanto que hay otras lecturas de Hegel en curso. Pero un hegeliano norteamericano como Terry Pinkard puede comenzar su exhaustivo comentario a la *Fenomenología* diciendo que, gracias al trabajo realizado en los últimos cincuenta años sobre el joven Hegel, «estamos finalmente en posición de empezar a asimilar lo que Hegel tenía que decirnos»⁵⁵.

Puede ser el optimismo de los comienzos; es probable que, al modo en que lo pintaba Foucault⁵⁶, Hegel esté ya aguardándonos, con su sonrisa irónica y grave, en un recodo del camino, al final de una interpretación presuntamente definitiva. Pero, al menos, el autor Hegel se ha liberado de los pesados tópicos que lo atenazaban, y la verdad es que en pocos momentos de sus doscientos años ha dado lugar la *Fenomenología del espíritu* a tantas lecturas, tan intensas y tan cercanas al corazón del presente como ahora.

5. ACERCA DE ESTA TRADUCCIÓN Y DE ESTA EDICIÓN. INSTRUCCIONES DE USO

Como muy tarde en este punto de una *Presentación*, el traductor de una obra de este calibre y dificultad debe rendir cuentas de los criterios que ha seguido en su trabajo. Evitaré, en todo caso, extenderme sobre la legendaria hermeticidad del lenguaje de Hegel, especialmente aguda en la *Fenomenología del espíritu*. El chiste, frecuente entre filósofos alemanes, de que primero habría que traducir la obra al alemán mismo puede excusar de algunos errores de traducción (por desgracia, no de todos), pero en ningún caso de la decisión de trasladarla al castellano, de la que surge todo lo demás. Además, cualquier traductor un poco experimentado sabe que la famosa dicotomía de Schleiermacher —entre conducir al lector hasta el original o transportar el original al mundo del lector, entre ser «literal» o tomarse libertades en bien de la lengua receptora— tiene,

Review of Metaphysics, 31, 1977, no es muy favorable al Hegel de Taylor, pero explica muy bien la presencia de Hegel en el pragmatismo americano de Dewey y Peirce, así como las razones del renacimiento hegeliano en los Estados Unidos y su creciente importancia.

⁵⁵ Pinkard, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, CUP, 1996, pág. 3.

⁵⁶ Foucault, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1983, pág. 62.

a la hora de la verdad, tantos matices, que no se puede pensar sin más en dos polos opuestos entre los cuales hubiera que decidir. Fidelidad, literalidad y libertad son aquí exigencias tan ambiguas que resulta imposible jactarse de haber cumplido con cualquiera de ellas.

Dentro de la escritura de Hegel, la *Fenomenología* posee una creatividad, un dinamismo poético y una inspiración explosiva que, como ha dicho Jean-Pierre Lefebvre, su segundo traductor al francés, la parangonan con las grandes obras literarias de la cultura occidental, y no sólo las filosóficas. La fuerza del libro es, a la par, filosófica y lingüística. Si Hegel encuentra su voz en la *Fenomenología*, si con esta obra se hace por fin un nombre propio como pensador, es porque en ella, a la vez, está encontrando, o creando, un lenguaje: un lenguaje suyo que debía ser, también, el lenguaje de la Filosofía. De hecho, más al fondo que las decisiones terminológicas, esta es la primera decisión trascendente a la que se enfrenta el traductor. No se trata sólo de verter fielmente el «contenido», ni tampoco de encontrar equivalentes lo más exactos posibles para las multívocas palabras hegelianas, sino de dar cuenta de un lenguaje *in statu nascendi*, pero en una época en la que el lenguaje filosófico ya ha nacido y crecido, incluso en español. En gran medida, el resultado de esta primera decisión es una renuncia. Las situaciones originales no pueden reproducirse, y tampoco, por ende, la fuerza creadora de ese original a la que se enfrentaron unos lectores originarios —que nosotros, por cierto, ya no somos—. Pero, aún con esa renuncia, la traducción tiene que intentar dar cuenta de esa creatividad original; no puede reproducirla, pero sí debe dar testimonio de que allí estaba.

En época de Hegel, como es sabido, el alemán se había recién formado como lengua culta. Y cuando Hegel, de modo casi programático, se propone, en 1805, «enseñar a hablar alemán a la filosofía»⁵⁷, está pensando en contribuir a esa formación, y quizá, ya, en lo que los hijos del giro lingüístico del siglo xx tenemos por algo evidente: que la filosofía es un aprender a hablar, y un hacer que el lenguaje sepa de sí mismo. Por eso, no basta, aunque es imprescindible, con replicar que también el español tiene una tarea pendiente como lengua filosófica —como la tenía el alemán hace doscientos años— y que eso autoriza a forzar el léxico para verter las palabras hegelianas, hasta acostumbrarnos, por ejemplo, a decir «determinidad» para *Bestimmtheit*. Así se ha hecho en los últimos decenios, y nos hemos acostumbrado; pero el problema de la traducción de Hegel va más allá. Cuando Hegel quiere enseñar a hablar alemán a la filosofía está pensando menos en un lenguaje filosófico específicamente ale-

⁵⁷ En una carta a Voss, en *Briefe von und an Hegel*, vol. 1, loc. cit., págs. 95 ss.

mán que en una relación peculiar de la filosofía con el lenguaje. Él era muy consciente de la relación entre lenguaje y filosofía⁵⁸. Y por eso, un lenguaje específico consistente en un tesoro terminológico más o menos formalizado, una jerga relativamente estricta, es lo que Hegel tendía a evitar. En cierto modo, esto aumenta las dificultades: porque las jergas siempre se pueden traducir fácilmente de un idioma a otro; aunque sea con una traducción que consiste, más bien, en el establecimiento de correspondencias terminológicas más o menos rígidas.

Pero Hegel no es nada «jerguista». Wolff o Kant se esforzaban por el rigor terminológico, por la acuñación de nuevos términos y por su definición unívoca, que introducían de manera metalingüística y, a menudo, ajena a la realidad del habla —como por ejemplo, los vanos esfuerzos de Kant por distinguir *transzendental* de *transzedent*—. Hegel, en cambio, no crea términos nuevos, ni trata de precisar usos y definiciones unívocas. Dejar hacer a la Cosa misma consiste, más bien, en dejar hacer al lenguaje mismo, y eso significa explotar al máximo los recursos de la lengua de que dispone: la apertura de la gramática y la sintaxis alemanas, la polisemia de muchos sus vocablos (como el famoso *aufheben*) o la duplicidad de los vocablos germánico y latino de que dispone para muchos conceptos. A lo cual habría que añadir, al decir de muchos, su dialecto original suabo, que él nunca borra del todo. Mimetizar todo esto en una traducción es imposible, y por eso tiene tan poco sentido traducir a Hegel término a término como intentar emular en español su instinto lingüístico alemán, al modo en que los poetas se traducen entre sí.

En el caso de la *Fenomenología*, se añaden algunas cosas más. Se trata de un libro casi oral, que Hegel escribe muy deprisa. Escribe según piensa, y piensa según debía de hablar: frases muy extensas, con largos rodeos encajonados en ellas, yuxtapuestas por medio de comas o puntos y comas; énfasis frecuentes que la escritura sólo puede reproducir resaltando palabras en cursiva (un recurso que Hegel utiliza aquí muy a menudo). La puntuación misma la practica Hegel de una manera extremadamente libre. Para el traductor puede ser una tentación corregirle aquí: poner un punto donde había una coma que daba lugar a una ambigüedad, o trocear una larga frase repleta de oraciones subordinadas, por mor de la claridad. Así lo hacen, por ejemplo, las traduccio-

nes al inglés. Creo, sin embargo, que respetar estrictamente la puntuación original, por poco elegante que parezca, es una de las pocas vías que tiene el traductor para dar cuenta de la espontaneidad de la *Fenomenología*, de la frescura y el ímpetu con que Hegel iba escribiendo. En realidad, más que por los signos de puntuación, la estructura del discurso hegeliano se sostiene por ciertas marcas y partículas muy orales que van señalando los pasos de su pensamiento. Sobre todo, *aber*, *indem* o *insofern*: es importante que el traductor las mantenga siempre, y mantenga una cierta coherencia al verterlas, de modo que sean reconocibles.

La otra dificultad de la *Fenomenología* para el traductor surge de que Hegel, que está haciéndose con un lenguaje, no es del todo consciente de éste, y va muchas veces por detrás de su intuición. Así, aunque ya en el capítulo de la «Percepción» hace ya notar que *aufheben* tiene el doble significado de negar y de conservar, no creo que en el momento de redactar la *Fenomenología* pudiera dar una explicación tal elaborada del valor de *aufheben* como la que daría unos años después en una nota de la *Lógica*⁵⁹, donde ya es perfectamente consciente del juego que ofrece la palabra y del valor de ese fenómeno para la especulación filosófica. Asimismo, es posible que la distinción entre *Wirklichkeit* y *Realität*, tan importante para la comprensión hegeliana, no se le revelase a Hegel hasta bien avanzada la redacción del libro. En cierto modo, el traductor a veces sabe más cosas que el autor, y eso le plantea el problema de hasta qué punto debe dejar traslucirlo. Al escribir la *Introducción*, Hegel no conocía todavía el *Prólogo*; el traductor no sólo lo ha leído, sino que puede que ya lo haya traducido. En un libro cuyo sentido y estructura parecen haberse modificando tan intensamente sobre la marcha, y que iba removiendo y recolocando los significados de las palabras, el desfase entre el saber del traductor y el del autor no es insignificante.

No es fácil, entonces, definir a quién se debe dirigir la fidelidad. Los largos períodos del original pueden resultar extraños en castellano, pero ellos dan cuenta de la frescura de la escritura hegeliana, como también de su particular música y, sobre todo, de su tensión. El alemán coloca a menudo la palabra más importante al final de una larga frase compuesta, lo que genera una expectativa y tensión de la lectura que forma parte de la propia especulación hegeliana, y no debería perderse en la traducción. La gramática española, por su parte, tiene la suficiente flexibilidad para prestarse a ello, aunque alguna vez tenga que forzarse.

⁵⁸ La propia *Fenomenología* contiene buenos ejemplos de ello. Por lo demás, ya en Nuremberg, comentando la obra de Jacobi, Hegel escribe que «El progreso sistemático en la actividad de filosofar no consiste en otra cosa que en saber lo que ya se ha dicho» (*Werke in 20 Bänden*, TWA, vol. 4, pág. 434). Véase, también, el libro de Josef Simon, *El problema del lenguaje en Hegel*, Madrid, Taurus, 1982, traducción de Ana Agud.

⁵⁹ GW, 21, I, pág. 93.

Para los términos que en otro filósofo se llamarían «técnicos»: *aufheben*, *Wirklichkeit*, *Entäusserung*, *an sich*, *für sich*, etc. la fidelidad es igualmente difícil de definir. Ya supone cierta violencia —que aquí he realizado— traducir expresiones que son rígidas en alemán, como *an sich* y *für sich*, eligiendo una convención fija («en sí», «para sí»), que cubre sus insuficiencias por el hecho de que el lector se habitúa y acaba por entenderlas así. Pero, en otros casos, la fidelidad debe dirigirse más a la riqueza de juego del término, a su carácter multívoco, que al término mismo. Cada vez que Hegel lo usa, están sonando en él también una serie de significados armónicos, de manera distinta según el contexto y el momento del libro: optar por una traducción unívoca⁶⁰ equivale a silenciar esos armónicos que, de hecho, constituyen la sustancia del libro. Un término como *Entäusserung*, por ejemplo, contiene, aparte del significado físico más inmediato de salir al exterior, también todo un sedimento teológico (paulino y luterano) que en Hegel es importantísimo, y a la vez, el sentido jurídico y económico que percibían principalmente Marx y Lukács. El primer sentido obliga a traducirlo como «exteriorización», el segundo sugiere algo así como «despojamiento», o incluso un «desprendimiento», cuando no «vaciamiento»; el tercero corresponde a «alienación». Cada vez juegan los tres, y hay siempre uno dominante. La tarea está en atender a ese juego sin que queden borrados del todo los otros dos, según el contexto lo exige. Por ejemplo, en el «Saber absoluto», la *Entäusserung* va pasando de ser sólo un despojamiento o vaciamiento (de origen teológico) del espíritu, a entrar en contacto con la *Erinnerung* (recuerdo e interiorización) de las figuras, lo que hace resaltar su sentido físico de exteriorización. Paulatinamente, el traductor se va viendo obligado a pasar de escribir el «despojamiento del espíritu» a escribir «el despojamiento del espíritu que se exterioriza» o una perífrasis semejante. Otro ejemplo: el contexto requiere a veces que en *Dasein* se haga notar el sentido coloquial, aún no heideggeriano, de estar-ahí, de existir ahí sin más; y a veces, acoge sin problemas el vocablo castellano para *Dasein*, existencia.

Mención aparte merece la ironía hegeliana en este libro. Sería y y grave como es y parece esta obra, la *Fenomenología* es también un libro que rebosa ironía y hasta sarcasmo hacia sus contemporáneos; de modo particularmente intenso en algunos capítulos, como el de la frenología, o ciertos pasajes del prólogo o del capítulo de la moralidad. Una ironía desplegada en situaciones

60 La traducción de Jarczyk y Labarrière es particularmente estricta en este sentido.

cómicas, citas ocultas o juegos de palabras tan hirientes como divertidos, que contrastan con la desesperada, incluso desgarrada, marcha de la conciencia hacia el saber absoluto. La manera en que Hegel se vale de expresiones comunes del alemán para desarmar a aquellos a quienes va criticando, sean Fichte, Kant o los románticos, queda muchas veces más allá de toda posibilidad de traducción.

No parece que estas reflexiones permitan resolver el dilema de Schleiermacher. La literalidad, obligar al lector a ir hacia el texto original —opción que, por cierto, defienden con igual brío Schleiermacher, Ortega y Gasset o Walter Benjamin—, podría significar tanto someterse rígidamente a los términos y la sintaxis hegeliana como reproducir la plasticidad, la frescura y el sarcasmo con los que Hegel se lanza a escribir.

Por mi parte, no he buscado adaptar el original al lector, en el sentido de que el texto suene lo más natural posible, como si hubiera sido escrito en español, y como a veces se pide de las traducciones, citando a Fray Luis. Creo que todo autor extranjero, y desde luego Hegel, tiene derecho a conservar una cierta extranjería en la lengua a la que llega. Ello no significa haber traducido «contra» el español, o al margen de sus reglas. Toda lengua en alguna medida, y desde luego el español, en una muy alta, tiene la flexibilidad y cortesía para acoger construcciones y formas extrañas. Las lenguas, decía Roman Jakobson, no se diferencian tanto por lo que pueden decir cuanto por cómo deben decirlo. Lo decisivo es dónde se localiza la extranjería del otro, y cómo se la puede acoger. Definir en qué consiste la otredad de lo otro es lo más difícil en las relaciones de alteridad. En el caso de Hegel y la *Fenomenología*, he intentado exponerlo en las líneas que preceden. He traducido, pues, muy cerca del original, respetando las largas construcciones hegelianas hasta donde la sintaxis, la legibilidad y una dosis adecuada de elegancia en español lo permitían, y manteniendo, en la medida de lo posible, los signos de puntuación (todos, salvo el guión abierto o *Gedankenstrich* «.—», que, lamentablemente, no tenemos en castellano).

Respecto al vocabulario, he intentado evitar en lo posible la jerga y, por tanto, las traducciones unívocas. En un *glosario alemán-español*, al final del libro, se detallan todas las opciones tomadas en los casos difíciles, y las razones para ello. En general, el principio ha sido que Hegel no tiene ninguna rigidez terminológica, pero sí es extremadamente riguroso en el uso de las palabras —a pesar de las críticas de oscuridad que recibe—, y que esa rigurosidad es la que permite que la plasticidad del lenguaje se vaya ajustando al movimiento del pensamiento, así como explotar en el lenguaje todas sus posibilidades especulativas. He tratado de responder a ello fijando para cada palabra del discurso hegeliano una o varias correspondencias que se refieren, por así decirlo, a los armónicos de significado

que resuenan cada vez que Hegel usa la palabra alemana. Según el contexto y la situación, elijo un armónico u otro —como en el caso de *Entäusserung* expuesto más arriba—; pero el número de variantes armónicas para cada palabra es fijo y esas variantes están explicitadas en el glosario; de tal manera que no se produzca, espero, ninguna confusión o solapamiento de conceptos.

No diría, sin embargo, que la traducción que ofrezco es «literal», o que he intentado conducir al lector hasta el original, como pediría Schleiermacher. Me conformaría con decir que saco al lector de un español fácil y natural, para confrontarlo con un lenguaje español difícil y filosófico que es, a su vez, uno de los posibles «lenguajes españoles» que vienen de Hegel. Sin duda, toda traducción comporta una interpretación. Pero he optado por intentar la interpretación mínima, o la interpretación que se limita a abrir el espacio para las interpretaciones del lector. Idealmente, se ha pretendido a veces que ese espacio coincida con el que haya en el original, de manera que el lector encuentre en la traducción las mismas y numerosas dificultades que el lector alemán encuentra en el texto original. Por supuesto, las dificultades no son nunca las mismas, aun en la versión más exacta, porque la traducción de una lengua a otra distorsiona inevitablemente las perspectivas. Pero se trata de mostrar lo más posible el espacio de interpretaciones que haya en alemán, y abrir en español un espacio de interpretaciones que sea coherente con aquel. Para ello, he mantenido la máxima cercanía posible a lo que veía en el original alemán.

Creo que el lector sólo podrá transitar por esa cercanía si hace un uso profuso del aparato que acompaña a la traducción. Este consta de:

1. El *glosario alemán-español*, al final del libro, que explica las variantes elegidas y las decisiones interpretativas. Incluso si no se tienen conocimientos de alemán, es importante leer ese glosario antes de iniciar una lectura profunda de la obra.
2. Un *índice de conceptos español-alemán* al final del volumen.
3. A pie de página van algunas notas que se refieren a variantes de edición o a dificultades de traducción (dobles sentidos, polisemias, juegos de palabras) que convenía hacer explícitas.
4. Hay también, al final, un *aparato crítico de notas*. No se trata, en ningún caso, de ejercicios de comentario e interpretación. Tan sólo de hacer explícitos los autores, las obras, problemas y teorías que pululan por la obra y con los que Hegel discute, pero sin mencionararlos, o se refiere a ellos de manera muy elíptica. Desde luego, la elaboración de ese aparato erudito de notas tiene que realizarse sobre un trabajo acumulativo de

otros muchos autores, al que he recurrido aquí, recogiendo y seleccionando. Han sido importantes, entre otros, los trabajos de Wolfgang Bonsiepen en la edición crítica base de esta traducción, Ludwig Siep⁶¹, Gustav Falke⁶² y Terry Pinkard⁶³. Ana Carrasco Conde corrigió, completó y mejoró las notas relativas a Schelling y Böhme, y me ayudó decisivamente en la fase final de redacción y edición de este aparato de notas. Las notas se señalan en el cuerpo del texto con una llamada en asterisco (*).

Esta traducción se ha realizado sobre la edición histórico-crítica de Bonsiepen y Heede, publicada en Hamburgo por la editorial Felix Meiner, en 1980, como el volumen 9 de las *Gesammelte Werke*, editadas en asociación con la *Deutsche Forschungsgemeinschaft*, y bajo el patrocinio de la Academia de Ciencias de Renania-Westfalia. Es la edición que prácticamente se ha establecido como canónica desde su publicación. El texto alemán que aparece en la página izquierda no corresponde exactamente a esa edición, toda vez que lleva la ortografía modernizada (como por lo demás la moderniza, también la propia editorial Felix Meiner en su *Studienausgabe* de 1988), y la versión digital libre de que disponíamos estaba basada en la edición de Schulze de 1832. He introducido cambios en esa versión digital restaurando el original, si ello afectaba al sentido de lo que se traduce⁶⁴.

Fiel a esa cercanía al original, he evitado cualquier tipo de subdivisiones y epígrafes en el texto que no fueran los decididos por el propio Hegel. Tales subdivisiones pueden, a veces, ayudar a orientarse en el enrevesado decurso del relato hegeliano, y una de ellas, la de la edición de Lasson, ha sido clásica en todas las ediciones del siglo xx. Pero, aparte de tener cierta arbitrariedad, ocultan el hecho que se trata de un texto continuo, masivo, con una articulación oculta, justamente lo contrario de la articulación en párrafos, más transparente, que Hegel adoptaría en las obras de madurez. Los números de página en

61 Ludwig Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels «Differenzschrift» und «Phänomenologie des Geistes»*, Frankfurt, Suhrkamp, 2000.

62 Gustav Falke, *Begriffne Geschichte. Das historische Substrat und systematische anordnung in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Berlin, 1996.

63 Terry Pinkard, *Hegels Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge, CUP, 1998.

64 La principal diferencia de esa versión con respecto a la edición original de 1807 está en el uso de las mayúsculas para los adjetivos sustantivados (que en la época de Hegel no estaba tan reglada como después), en la escritura de palabras separadas o juntas y en la ortografía del *an-sich* como sustantivo, en la que Hegel era relativamente laxo. En general, ninguna de estas características afecta a la traducción al español, si el traductor está atento a los posibles cambios de sentido por ese uso de la mayúscula.

el margen del texto alemán corresponden a los de la primera edición, de 1807. Los números de página en el margen del texto traducido corresponden a los de la edición de Bonsiepen, base de la traducción.

Durante el trabajo, he ido consultado cuantas traducciones de la *Phänomenologie des Geistes* he tenido al alcance en cuantas lenguas podía leer. La traducción no es un asunto de sólo dos lenguas. De unos y otros traductores he aprendido, tomado y modificado cosas, consciente de las enormes diferencias de criterio e interpretación entre ellas⁶⁵.

Las traducciones españolas sí que las cotejé sólo al final, en la fase última de repaso y revisión (un poco por la misma razón que algunos músicos, cuando estudian una obra, dicen no escuchar las interpretaciones de sus colegas hasta que no han realizado la propia, sin contagios). Con esta, son ya cuatro las traducciones existentes al español de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, aparte de la traducción parcial de Zubiri en los años treinta⁶⁶. No quiero dejar de rendir homenaje a la traducción de Wenceslao Roces⁶⁷, con la que tantos nos hemos introducido en esta obra y que él mismo tenía por mero primer intento. Realizada cuando en el mundo hispanohablante se sabía acerca de Hegel mucho menos que ahora, puede no estar libre de errores e inadecuaciones; pero he creído reconocer el sentido y el rigor de Roces para resolver muchos problemas de traducción en un castellano que ha podido cautivar a lectores nóveles de Hegel. En 2006, se publicó en Valencia la traducción de Manuel Jiménez Redondo, en una encomiable edición que busca conjuntar, a veces casi fundir, en un solo

65 Está, por ejemplo, el extremo rigor, a veces rigidez, terminológico de Labarrière y Jarczyk (*Phénoménologie de l'Esprit*, traduction, présentation et notes par G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, 1993); el fino sentido del idioma del germanista Lefebvre (*Phénoménologie de l'Esprit*, traduction et avant-propos par J.-P. Lefebvre, Paris, 1991), la erudición hegeliana y limpieza de Bourgeois (*Phénoménologie de l'Esprit*, texte présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois, Paris, 2006), o la transparencia, resultado de unas libertades quizá excesivas con el original, de Miller (*Phenomenology of Spirit*, traduction de A.V. Miller, commented by H. Findlay, Oxford, 1977). Terry Pinkard tiene anunciada la próxima publicación de su traducción de la *Fenomenología*, y ha colgado un borrador de una interesantísima primera versión en su página web. Otras traducciones consultadas han sido la última italiana (*Fenomenologia dello Spirito*, a cura de Vincenzo Cicero, Milán, 2000), la portuguesa (*Fenomenologia do espírito*, tradução de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Effen, Petropolis, 1990), y la versión colectiva del capítulo del espíritu llevada a cabo en Canadá (*Spirit, Chapter Six of Hegel's Phenomenology of Spirit*, ed. por E. Shanon, y traducida por el Hegel Translation Group de la Universidad de Toronto, Cambridge, 2001).

66 *Fenomenología del espíritu. Prólogo e introducción. El saber absoluto*, traducción de X. Zubiri, Madrid, 1935.

67 *Fenomenología del espíritu*, México-Buenos Aires-Madrid, 1966, traducida por Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra.

cuerpo de texto, al lector, al comentarista, al intérprete y al traductor⁶⁸. Tanto la edición como la traducción misma obedecen a unos principios muy distintos a los que han guiado ésta que aquí presento. Justamente, los clásicos permiten esa variedad de acercamientos. Obligan a ella.

En conjunto, pues, la *Fenomenología del espíritu* de Hegel empieza a gozar ahora en el mundo hispanohablante de la riqueza y variedad de lecturas que ya disfruta en otros idiomas. Es de suponer que cualquier lector pensante, amigo de Hegel o no, se alegrará ello. En todo caso, es una buena prueba de la vitalidad de la filosofía en castellano, que puede y deber responder también al retorno de un Hegel muy vivo, nada museal, al centro de la discusión filosófica, y a la tarea que él mismo le definió a esta: captar su tiempo en pensamientos.

6. BIBLIOGRAFÍA

La primera edición de la *Fenomenología del espíritu* se publicó en Bamberg y Würzburg, en 1807, con el título de *System der Wissenschaft. Erster Teil, die Phänomenologie des Geistes*. Como ya se ha indicado más arriba, la segunda edición se publicó en 1832, en Berlín, un año después de la muerte de Hegel y con las revisiones que este llegó a hacer para el prólogo. La edición constituía el segundo tomo de la *Vollständige Ausgabe* que la *Verein von Freunden des Verewigten*, algo así como la Unión de Amigos del Difunto, formada por los discípulos inmediatamente después de la muerte del maestro para editar sus obras completas, en concreto, sus lecciones de clase. *Es la que en las notas de nuestra edición aparece señalada como S*. Habría una segunda edición en 1842; y el libro no conoció ya más ediciones hasta la de Lasson (*Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe*, vol. II, ed. por G. Lasson, Leipzig, 1907, 2ª ed. 1921, 3ª ed. 1927). Hoffmeister, en 1937 (*Phänomenologie des Geistes, nach dem Text der Originalausgabe*, 1937, Philosophische Bibliothek, vol. 114, 6ª ed. Hamburg, 1952 en *Sämtliche Werke. Neue Kritische Ausgabe*, vol. 5) editó la que fue, seguramente, más usada durante todos los decenios siguientes, junto con la de Eva Moldenhauer y K.M. Michel (en el volumen tercero de las *Werke, auf der Grundlage der Werke 1832-*

68 *Fenomenología del espíritu*, Valencia, Pre-textos, 2006, traducción, prólogo y notas de Manuel Jiménez Redondo. La otra traducción existente, que no he llegado a consultar, es la de Alfredo Llanos, en la editorial Rescate, Buenos Aires, 1991.

1845, Frankfurt, 1970, Theorie Werkausgabe TWA). Desde 1988, se viene considerando canónica la edición histórico-crítica de W. Bonsiepen y R. Heede a la que me refiero más arriba, y que he usado para esta traducción.

Sobre las traducciones de la *Fenomenología* a otras lenguas, ya se indica algo más arriba, en la última sección de la presentación, en la nota 65.

La *Fenomenología del espíritu* no es un libro que se lea solo, a palo seco. Inevitablemente, la lectura de uno o varios extensos comentarios precede, acompaña y sucede a la del libro mismo. La lista de comentarios más o menos exhaustivos al libro completo, o a capítulos sueltos, es ya casi inabarcable, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo xx. Cualquier lector puede acceder a una copiosa bibliografía hegeliana en cualquiera de los libros y comentarios detallados⁶⁹. E inevitablemente, el lector de Hegel tiene que elegir sus compañeros y guías de lectura. Señalo aquí algunos de los que ha tenido en algún momento este traductor, a sabiendas de que pueden ser muchos más.

En castellano contamos, desde 1971, con el libro de Ramón Valls Plana, *Del yo al nosotros*, editado por Laia en Barcelona. También han sido decisivos para una nueva lectura de Hegel y de la *Fenomenología* los libros de Félix Duque Hegel, *la especulación de la indigencia*, ed. Granica, en 1991 y, sobre todo, los capítulos correspondientes de *La era de la crítica*, editado por Akal, en Madrid, en 1998.

El primer comentario exhaustivo a todo el libro, capítulo por capítulo, fue, seguramente, el ya citado de Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, París, 1946 (trad. esp. de Francisco Fernández Buey, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona, 1974). Todo un clásico, al que en francés se añadió, ya en 1968, con el libro de Pierre-Jean Labarrière, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, París, 1968.

En el ámbito alemán, aparte de los comentarios clásicos de Lukács contenidos en *Der junge Hegel*, los de Marcuse en *Razón y revolución* (Madrid, Alianza Editorial) y los de Ernst Bloch, *Sujeto-Objeto*, en Fondo de Cultura Económica, los de Gadamer en *La dialéctica de Hegel* (Madrid, Cátedra), el curso de Heidegger editado en Alianza Editorial como *La Fenomenología del espíritu de Hegel*, comenzó a partir de los 60 una ocupación intensiva con la *Fenomenología*, una de cuyas primeras expresiones está en *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, edi-

tado por Fulda y Dieter Henrich en la editorial Suhrkamp, en 1973, y otros citados más arriba. La nueva imagen de Hegel que se iba mostrando, en relación directa con las discusiones filosóficas más contemporáneas dio lugar alguna introducción sumamente clarificadora, como la de Ludwig Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels «Differenzschrift» und «Phänomenologie des Geistes»*, editado por Suhrkamp en el año 2000.

En Estados Unidos, el renacimiento del interés por Hegel dio lugar a algunos volúmenes que se han convertido en referencia, como el colectivo editado por Jon Stewart *The Phenomenology of Spirit Reader. Critical and Interpretative Essays*, editado por SUNY, en Albany, en 1998, cuyos autores comentan el libro capítulo por capítulo, con gran riqueza y variedad. *Hegel's Phenomenology. The sociality of Reason*, de Terry Pinkard, editado por Cambridge University Press en 1994, es otro moroso y completo comentario unipersonal de todo el libro, que trata además de ponerlo y aclararlo en el marco las discusiones contemporáneas sobre normatividad e intersubjetividad. Si se acepta esa clave de lectura, el comentario de Pinkard ilumina extraordinariamente bien a Hegel como el pensador del mundo moderno.

El bicentenario de la publicación del libro, en 2007, brindó la ocasión de simposios, congresos y celebraciones en todo el mundo, que han dejado volúmenes colectivos de gran interés, no sólo por actualizar la imagen de Hegel fuera de los círculos especializados, sino por dejar claro hasta qué punto Hegel es actualidad. En Francia se editó, al cuidado de Czesław Michalewski, *Hegel. La Phénoménologie de l'esprit à plusieurs voix*, en la editorial Ellipses, de París, 2008, y con la colaboración de especialistas franceses en Hegel como Labarrière y Bourgeois. Curiosamente, es un libro sólo francés. La colaboración entre el mundo anglosajón y el alemán a la hora de reinterpretar a Hegel se puso de manifiesto en ese momento. Paralelamente al volumen *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein Kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, editado por Klaus Vieweg y Wolfgang Welsch, en Suhrkamp, Fráncfort, en 2008, con contribuciones de especialistas de casi todo el mundo, se publicó en Cambridge University Press, en la misma fecha, y editado por Dean Moyar y Michel Quante, *Hegel's Phenomenology of Spirit: a Critical Guide*, que contiene algunos de los ensayos del texto alemán. En España, editado Félix Duque, aparece en 2010 *La odisea del espíritu. La Fenomenología del espíritu, 200 años después*, una publicación del Círculo de Bellas Artes y de la UAM, en Madrid, que recoge las contribuciones al congreso internacional que celebró el bicentenario del libro.

69 Es particularmente completa, hasta 1998, y para todos los idiomas, la de *The Phenomenology of Spirit Reader*, ed. por Jon Stewart.

La traducción es una tarea solitaria, un enfrentamiento tenso y casi íntimo con el texto original y su autor. Pero ningún traductor puede jactarse de haber hecho su trabajo él solo. Hace ya muchos años, Ángel Gabilondo me introdujo en la lectura de Hegel, en concreto la *Fenomenología del espíritu*, y de una manera que me ha seguido resonando incluso cuando yo hacía filosofía por otros caminos lejanos. Félix Duque me amplió el espacio de Hegel y de todo el idealismo alemán —o me hizo vislumbrar esa amplitud infinita que sólo él y unos pocos dominan—, me enseñó acerca de traducir lo bastante como para que no siempre le haya hecho caso, y alentó entusiasmado mi propósito de lanzarme a este trabajo. Volker Rühle ha atendido de modo exhaustivo todas mis consultas sobre el sentido de muchas expresiones hegelianas. Los sinsentidos que haya en la traducción y que no sean atribuibles a Hegel se deben, sin duda, a que no tuve el acierto de consultarle a Volker. Ana Carrasco Conde colaboró decisivamente en la redacción de las notas y completó algunas de ellas, dosificando su sabiduría schellingniana con una tolerancia intelectual que Hegel no siempre favorece en este punto. Con la misma tolerancia, releyó el manuscrito final, y realizó valiosas observaciones y correcciones. He tenido que disentir de José María Ripalda en muchas decisiones de traducción, por razones que, como explico más arriba y en el glosario, tienen que ver con el estilo de traducción elegido, más que con la palabra misma; pero sus ánimos reiterados y su propia obra han significado mucho en este trabajo, así como su lectura (lectura otra, como siempre es la de un traductor) de mi versión del capítulo IV. Ramón del Castillo, con su generosidad habitual, se aventuró a revisar el estilo del texto, las notas y el glosario, y me puso al día sobre la recepción de Hegel en Estados Unidos. Agustín Villarta me enseñó temprano un mundo contemporáneo de intérpretes hegelianos que ha sido importante en mi lectura. Rocío Orsi revisó esta *Presentación*. Luciana Cadahia revisó las pruebas meticulosamente. Otros muchos colegas, amigos y compañeros han respondido a mis consultas, o me han iluminado, animado, enseñado y permitido discutir en seminarios y conferencias sobre Hegel durante los años que he estado trabajando en esta traducción. La paciencia y la sabiduría editorial de Fernando Guerrero, y de Abada Editores, han hecho posible esta edición. La impaciencia de Inna, Nastia y Lena hace posible el resto.

La elaboración de este trabajo ha corrido pareja con mi participación en el proyecto de investigación *Filosofía de la historia y valores en la Europa del siglo XXI* (FFI2008-04279//FISO), tema sobre el que precisamente Hegel, conciencia europea del mundo moderno, tiene mucho que decir.

S y s t e m der W i s s e n s c h a f t

von

Ge. Wilh. Fr. Hegel,

D. u. Professor der Philosophie zu Jena, der Herzogl.
Mineralog. Societät daselbst Assessor und andrer
gelehrten Gesellschaften Mitglied.

Erster Theil,

die

Phänomenologie des Geistes.

Bamberg und Würzburg,
bey Joseph Anton Goebhardt,
1807.

System
der
Wissenschaft

von
Ge. Wilh. Fr. Hegel

D. u. Professor der Philosophie zu Jena, der Herzogl.
Mineralog. Societät daselbst Assessor und anderer
gelehrten Gesellschaften Mitglied

Erster Theil,
die
Phänomenologie des Geistes

Bamberg und Würzburg,
bey Joseph Anton Goebhardt,
1807

Sistema
de la
Ciencia

por
Ge. Wilh. Fr. Hegel

Profesor y Catedrático de Filosofía en Jena,
asesor en la misma ciudad de la Sociedad Mineralógica Ducal
y miembro de otras sociedades eruditas

Primera parte,
la
Fenomenología del espíritu

Bamberg y Würzburg,
Joseph Anton Goebhardt, editor,
1807

INHALT

VORREDE: Vom wissenschaftlichen *Erkennen*. Das Element des Wahren ist der Begriff und seine wahre Gestalt das wissenschaftliche System, S. VII. — Jetziger Standpunkt des Geistes, S. VIII. — Das Prinzip ist nicht die Vollendung; gegen den Formalismus, S. XV. — Das Absolute ist Subjekt, S. XX, und was dieses ist, S. XXI. — Element des Wissens, S. XXIX. — Die Erhebung in dasselbe ist die Phänomenologie des Geistes, S. XXXII. — Verwandlung des Vorgestellten und Bekannten in den Gedanken, S. XXXVI, und dieses in den Begriff, S. XXXIX. — Inwiefern ist die Phänomenologie des Geistes negativ oder enthält das *Falsche*, S. XLIV. — Historische und mathematische Wahrheit, S. XLVIII. — Natur der philosophischen Wahrheit und ihrer *Methode*, S. LV, gegen den schematisierenden *Formalismus*, S. LIX. — Erfordernis beim Studium der Philosophie, S. LXXI. — Das rasonierende Denken in seinem negativen Verhalten, S. LXXII, in seinem positiven; sein Subjekt, S. LXXIV. — Das natürliche Philosophieren als gesunder Menschenverstand und als Genialität, S. LXXXIV. — Beschluß, Verhältnis des Schriftstellers zum Publikum, S. LXXXVIII.

I. WISSENSCHAFT DER PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES

EINLEITUNG, S. 3

(A) BEWUSSTSEIN, S. 22-100

- I. Die sinnliche Gewißheit; oder das Diese und das Meinen, S. 22-37
- II. Die Wahrnehmung; oder das Ding und die Täuschung, S. 38-58
- III. Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt, S. 59-100

(B) SELBSTBEWUSSTSEIN, S. 101-161

- IV. Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst, S. 101
 - A. Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins; Herrschaft und Knechtschaft, S. 114-128
 - B. Freiheit des Selbstbewußtseins, S. 129-161. Stoizismus, S. 131, Skeptizismus, S. 134, und das unglückliche Bewußtsein, S. 140

CONTENIDO

Prólogo: Del conocimiento científico	55
El elemento de lo verdadero es el concepto, y su verdadera figura, el sistema científico [pág. 59]. — Posición actual del espíritu [pág. 61]. — El principio no es la culminación; contra el formalismo [pág. 67]. — Lo absoluto es sujeto [pág. 73], y lo que éste es [pág. 73]. — El elemento del saber [pág. 81]. — La elevación al cual es la fenomenología del espíritu [pág. 83]. — Transformación de lo representado y de lo conocido en el pensamiento [pág. 89], y de éste en el concepto [pág. 91]. — En qué medida la fenomenología del espíritu es negativa, o contiene lo <i>falso</i> [pág. 97]. — La verdad historiográfica y la verdad matemática [pág. 99]. — Naturaleza de la verdad filosófica y de su <i>método</i> [pág. 107], contra el <i>formalismo</i> esquemático [pág. 109]. — Requerimientos para el estudio de la filosofía [pág. 121]. — El pensar racionante en su comportamiento negativo [pág. 121], y en el positivo; su sujeto [pág. 123]. — El filosofar natural como sano sentido común y como genialidad [pág. 131]. — Conclusión, relación del escritor con el público [pág. 135].	

I. CIENCIA DE LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

Introducción	143
(A) CONCIENCIA [págs. 163-243]	
I. La certeza sensorial; o el esto y mi opinión que quiero íntimamente decir	163
II. La percepción; o la cosa y la ilusión	179
III. Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible . . .	201
(B) AUTOCONCIENCIA [págs. 245-303]	
IV. La verdad de la certeza de sí mismo	245
A. Autonomía y no autonomía de la autoconciencia; dominación y servidumbre	257

C. (AA) VERNUNFT, S. 162-375

V. Gewißheit und Wahrheit der Vernunft, S. 162

A. Beobachtende Vernunft, S. 174-286

- a) Beobachtung der Natur, S. 177-233. Beschreiben überhaupt, S. 178 - Merkmale, S. 179 - Gesetze, 183

Beobachtung des Organischen, 189

- a) Beziehung desselben auf das Unorganische, S. 190 - β) Teleologie, S. 192 - γ) Inneres und Äußeres, S. 198 - αα) Das Innere S. 200 - Gesetze seiner reinen Momente, der Sensibilität usw., S. 203 - Das Innere und sein Äußeres, S. 208 - ββ) Das Innere und das Äußere als Gestalt, 209 - γγ) Das Äußere selbst als Inneres und Äußeres oder die organische Idee übertragen auf das Unorganische, S. 220 - Das Organische nach dieser Seite; seine Gattung, Art und Individualität, S. 225

- b) Die Beobachtung des Selbstbewußtseins in seiner Reinheit und in seiner Beziehung auf äußere Wirklichkeit, S. 234-242. Logische und psychologische Gesetze, S. 237

- c) Beobachtung der Beziehung des Selbstbewußtseins auf seine unmittelbare Wirklichkeit, S. 243-286. Physionomik, 243, und Schädellehre, 259-286

B. Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst, S. 287

- a. Die Lust und die Notwendigkeit, S. 298-304

- b. Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendünkels, S. 305-317

- c. Die Tugend und der Weltlauf, S. 317-329

C. Die Individualität, welche sich an und für sich reell ist, S. 330

- a. Das geistige Tierreich und der Betrug oder die Sache selbst, S. 333-358

- b. Die gesetzgebende Vernunft, S. 358-365

- c. Die gesetzprüfende Vernunft, S. 365-375

(BB) DER GEIST, S. 376-624

VI. Der Geist, S. 376

A. Der wahre Geist. Die Sittlichkeit, S. 382

- a. Die sittliche Welt. Das menschliche und göttliche Gesetz, der Mann und das Weib, S. 383-403

- B. Libertad de la autoconciencia; el estoicismo, el escepticismo y la conciencia desdichada. 271

(C) (AA) RAZÓN [págs. 305-519]

V. Certeza y verdad de la razón. 305

A. La razón que observa. 315

- a. Observación de la naturaleza. 319

El describir en general [pág. 319]. Los caracteres [pág. 321]. Las leyes [pág. 323].

Observación de lo orgánico. 329

- α) Su referencia a lo inorgánico [pág. 331]. β) Teleología [pág. 333].

γ) Lo interno y lo externo [pág. 339]. αα) Lo interno [pág. 341].

Leyes de sus momentos puros, de la sensibilidad, etc. [pág. 345].

Lo interno y su externo [pág. 351]. ββ) Lo interno y lo

externo como figura [pág. 351]. γγ) Lo externo mismo como

interno y externo, o la idea orgánica transferida a lo inorgánico [pág. 361].

Lo orgánico según este lado: su género, su especie

e individualidad [pág. 361].

- b. La observación de la autoconciencia en su pureza y en su referencia a la realidad efectiva externa. 377

Leyes lógicas [pág. 377] y psicológicas [pág. 381].

- c. En su referencia a su realidad efectiva inmediata. 385

Fisiognomía [pág. 387] y frenología [pág. 403].

B. La realización efectiva de la autoconciencia racional por medio de sí misma. 431

- a. El placer y la necesidad. 441

- b. La ley del corazón y el delirio del engrimamiento. 449

- c. La virtud y el curso del mundo. 461

C. La individualidad que se es real en y para sí misma. 473

- a. El reino animal del espíritu y el engaño, o la Cosa misma. 477

- b. La razón legisladora. 501

- c. La razón que examina leyes. 509

(BB) EL ESPÍRITU [págs. 521-775]

VI. El espíritu. 521

A. El espíritu verdadero, la eticidad. 525

- a. El mundo ético, la ley humana y la ley divina, el hombre y la mujer. 527

- [2c] b. Die sittliche Handlung. Das menschliche und göttliche Wissen, die Schuld und das Schicksal, S. 403-421
 c. Der Rechtszustand, S. 422-428
 B. Der sich entfremdete Geist. Die Bildung, S. 429
 I. Die Welt des sich entfremdeten Geistes, S. 434
 a. Die Bildung und ihr Reich der Wirklichkeit, S. 435-474
 b. Der Glaube und die reine Einsicht, S. 474-485
 II. Die Aufklärung, S. 486
 a. Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben, S. 488-522
 b. Die Wahrheit der Aufklärung, S. 522-532
 III. Die absolute Freiheit und der Schrecken, S. 533-547
 C. Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität, S. 548
 a. Die moralische Weltanschauung, S. 550-564
 b. Die Verstellung, S. 565-581
 c. Das Gewissen. Die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung, S. 581-624 |

[2d]

(CC) DIE RELIGION, S. 625 - 741

- VII. Die Religion, S. 625
 A. Die natürliche Religion, S. 637
 a. Das Lichtwesen, S. 640-642
 b. Die Pflanze und das Tier, S. 643-644
 c. Der Werkmeister, S. 645-650
 B. Die Kunstreligion, S. 651
 a. Das abstrakte Kunstwerk, S. 655-669
 b. Das lebendige Kunstwerk, S. 669-676
 c. Das geistige Kunstwerk, S. 676-698
 C. Die offenbare Religion, S. 699-741

(DD) DAS ABSOLUTE WISSEN, S. 742 bis Ende

VIII. Das absolute Wissen, S. 742

- b. La acción ética, el saber humano y el saber divino, la culpa y el destino 547
 c. El estado jurídico 567
 B. El espíritu extrañado de sí; la cultura 573
 I. El mundo del espíritu extrañado de sí 579
 a. La cultura y su reino de la realidad efectiva 579
 b. La fe y la intelección pura 621
 II. La Ilustración 633
 a. La lucha de la Ilustración con la superstición 635
 b. La verdad de la Ilustración 671
 III. La libertad absoluta y el terror 681
 C. El espíritu cierto de sí mismo. La moralidad 695
 a. La visión moral del mundo 697
 b. El desplazar disimulado 713
 c. La certeza moral, el alma bella, el mal y su perdón 731

(CC) LA RELIGIÓN [págs. 777-895]

- VII. La religión 777
 A. La religión natural 789
 a. La esencia luminosa 791
 b. La planta y el animal 795
 c. El maestro artesano 797
 B. La religión-arte 803
 a. La obra de arte abstracta 807
 b. La obra de arte viva 821
 c. La obra de arte espiritual 829
 C. La religión, manifiesta 851

(DD) EL SABER ABSOLUTO [págs. 897-921]

VIII. El saber absoluto 897

VORREDE*

Eine Erklärung, wie sie einer Schrift in einer Vorrede nach der Gewohnheit vorausgeschickt wird – über den Zweck, den der Verfasser sich in ihr vorgesetzt, sowie über die Veranlassungen und das Verhältnis, worin er sie zu anderen früheren oder gleichzeitigen Behandlungen desselben Gegenstandes zu stehen glaubt –, scheint bei einer philosophischen Schrift nicht nur überflüssig, sondern um der Natur der Sache willen sogar unpassend und zweckwidrig zu sein. Denn wie und was von Philosophie in einer Vorrede zu sagen schicklich wäre – etwa eine historische Angabe der Tendenz und des Standpunkts, des allgemeinen Inhalts und der Resultate, eine Verbindung von hin und her sprechenden [10] Behauptungen und | Versicherungen über das Wahre –, kann nicht für die Art und Weise gelten, in der die philosophische Wahrheit darzustellen sei. Auch weil die Philosophie wesentlich im Elemente der Allgemeinheit ist, die das Besondere in sich schließt, so findet bei ihr mehr als bei anderen Wissenschaften der Schein statt, als ob in dem Zwecke oder den letzten Resultaten die Sache selbst und sogar in ihrem vollkommenen Wesen ausgedrückt wäre, gegen welches die Ausführung eigentlich das Unwesentliche sei. In der allgemeinen Vorstellung hingegen, was z.B. Anatomie sei, etwa die Kenntnis der Teile des Körpers nach ihrem unlebendigen Dasein betrachtet, ist man überzeugt, die Sache selbst, den Inhalt dieser Wissenschaft, noch nicht zu besitzen, sondern außerdem

* La paginación al margen del texto alemán corresponde a la edición original de 1807.

PRÓLOGO*

Una explicación como las que es uso anteponer a un escrito en su prólogo –sobre los fines que el autor se propone, así como los motivos y la relación en que crea estar con otros tratados, anteriores o coetáneos, acerca del mismo tema– parece, en el caso de un escrito filosófico, no sólo superflua, sino, por la naturaleza del asunto, inapropiada y hasta contraproducente. Pues lo que fuera pertinente decir acerca de la filosofía en un prólogo, y el modo de decirlo –cosas tales como *indicaciones* eruditas acerca de la tendencia y de la posición propias, del contenido general y los resultados, o la conexión con otras afirmaciones y aseveraciones que, a favor o en contra, se hagan acerca de lo verdadero– no puede valer para la manera en que se haya de exponer la verdad filosófica. –Además, como el elemento de la filosofía es esencialmente la universalidad que encierra dentro de sí lo particular, tiene lugar en su caso, mucho más que en el de otras ciencias, la apariencia de que en la meta o en los últimos resultados quedara ya expresada la cosa misma, incluso en la perfección de su ser, frente a lo cual el proceso de ejecución sería, propiamente, lo inesencial. En cambio, en la representación general de lo que sea, verbigracia, la anatomía, en tanto que conocimientos de las partes del cuerpo consideradas en su existencia no viva, se está convencido de no poseer todavía la cosa misma, el contenido de esta ciencia, sino de tener que esforzarse aún por alcanzar lo particular. –Aún más, cuando se trata de semejante agregado de conocimientos, que no lleva legítimamente el nombre de ciencia, la conversación sobre el

* La paginación al margen del texto español corresponde a la edición de Bonsiepen y Heede en Felix Meiner Verlag, indicada en la presentación.

um das Besondere sich bemühen zu müssen. — Ferner ist bei einem solchen Aggregate von Kenntnissen, das den Namen Wissenschaft nicht mit Recht führt, eine Konversation über Zweck und dergleichen Allgemeinheiten nicht von der historischen und begrifflosen Weise verschieden¹, worin² von dem Inhalte selbst, diesen Nerven, Muskeln usf., gesprochen wird. Bei der Philosophie hingegen würde die Ungleichheit entstehen, daß von einer solchen Weise Gebrauch gemacht | und diese doch von ihr selbst als unfähig, die Wahrheit zu fassen, aufgezeigt würde.

So wird auch durch die Bestimmung des Verhältnisses, das ein philosophisches Werk zu anderen Bestrebungen über denselben Gegenstand zu haben glaubt, ein fremdartiges Interesse hereingezogen und das, worauf es bei der Erkenntnis der Wahrheit ankommt, verdunkelt. So fest der Meinung der Gegensatz des Wahren und des Falschen wird, so pflegt sie auch entweder Beistimmung oder Widerspruch gegen ein vorhandenes philosophisches System zu erwarten und in einer Erklärung über ein solches nur entweder das eine oder das andere zu sehen. Sie begreift die Verschiedenheit philosophischer Systeme nicht so sehr als die fortschreitende Entwicklung der Wahrheit, als sie in der Verschiedenheit nur den Widerspruch sieht. Die Knospe verschwindet in dem Hervorbrechen der Blüte, und man könnte sagen, daß jene von dieser widerlegt wird; ebenso wird durch die Frucht die Blüte für ein falsches Dasein der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieser. Diese Formen unterscheiden sich nicht nur, sondern verdrängen sich auch als unverträglich miteinander. Aber ihre flüssige Natur macht sie zugleich zu Momenten | der organischen Einheit, worin sie sich nicht nur nicht widerstreiten, sondern eins so notwendig als das andere ist, und diese gleiche Notwendigkeit macht erst das Leben des Ganzen aus. Aber der Widerspruch gegen ein philosophisches System pflegt teils sich selbst nicht auf diese Weise zu begreifen, teils auch weiß das auffassende Bewußtsein gemeinhin nicht, ihn von seiner Einseitigkeit zu befreien oder frei zu erhalten und in der Gestalt des streitend und sich zuwider Scheinenden gegenseitig notwendige Momente zu erkennen.

Die Forderung von dergleichen Erklärungen sowie die Befriedigungen derselben scheinen vielleicht³, das Wesentliche zu betreiben. Worin

1 S: „ferner pflegt ... zu sein“.

2 S: „in der auch“.

3 S: „gelten leicht dafür“.

propósito y generalidades del estilo no es distinta¹ de la manera erudita y sin concepto en que² se habla del contenido mismo, de estos nervios, de esos músculos, etcétera. En cambio, cuando se trata de filosofía, surgiría | la desigualdad de que se haría uso de esa manera, de la cual ella misma haría patente que no es apta para captar la verdad.

Ocurre, además, que al determinar la relación que una obra filosófica cree guardar con otros afanes dirigidos al mismo objeto, se infiltra un interés ajeno y queda oscurecido aquello de que se trata en el conocimiento de la verdad. Cuanto más se afirma como opinión la oposición entre lo verdadero y lo falso, tanto más suele tal opinión tener la expectativa, bien del asentimiento, bien de la contradicción al sistema filosófico de que se trate, y ve lo uno o lo otro en cualquier declaración que se haga acerca del mismo. La diversidad de los sistemas filosóficos no la concibe tanto como el desarrollo progresivo de la verdad, cuanto que ve en ella sólo la contradicción. El capullo desaparece con la floración, y podría decirse que queda así refutado por ella, del mismo modo que el fruto declara la flor como una existencia falsa de la planta, y brota como su verdad en lugar de aquélla. Estas formas no sólo se diferencian entre sí, sino que, en tanto que incompatibles, se van desplazando unas a otras. A la vez, sin embargo, su naturaleza fluida hace de ellas momentos de una unidad orgánica, en la que no sólo no entran en disputa, sino que la una es tan necesaria como la otra, y únicamente esta misma necesidad es lo que llega a constituir la vida del todo. Pero, por una parte, la contradicción frente a un sistema filosófico no suele concebirse a sí misma de este modo; y por otra, la conciencia que capta no sabe, por lo común, liberar tal contradicción de su carácter unilateral, o mantenerla libre, reconociendo, en la figura de lo que parece estar en disputa y enfrentado, unos momentos mutuamente necesarios.

Acaso parezca³ que la exigencia de explicaciones de este tipo, así como la satisfacción que se le da a la misma, está afanándose por lo esencial. Lo interior

1 En S: «Aún más, ..., no suele ser distinta». Como se indica en la presentación (véase pág. 23), Hegel empezó a revisar el libro poco antes de su muerte con vistas a una segunda edición. Sus correcciones, manuscritas sobre su propio ejemplar, sólo llegan hasta la página prólogo. Estas correcciones se incorporaron al texto en la edición de Schulze han mantenido en todas las ediciones posteriores, salvo en la última de B- que sigo aquí. Como ellos, me atengo al texto de la primera edición, y página, con la indicación de S, las variantes y correcciones; pero, sólo lo hago con aquellas que, por no ser meramente pueden ser más significativas para el contenido del texto.

2 S: «en que también».

3 S: «pasa fácilmente por estar [la exigencia de explicaciones]»

könnte mehr das Innere einer philosophischen Schrift ausgesprochen sein als in den Zwecken und Resultaten derselben, und wodurch diese bestimmter erkannt werden als durch ihre Verschiedenheit von dem, was das Zeitalter sonst in derselben Sphäre hervorbringt? Wenn aber ein solches Tun für mehr als für den Anfang des Erkennens, wenn es für das wirkliche Erkennen gelten soll, ist es in der Tat zu den Erfindungen zu rechnen, die Sache selbst zu umgehen und dieses beides zu verbinden, den Anschein des Ernstes und Bemühens um sie | und die wirkliche Ersparung desselben. — Denn die Sache ist nicht in ihrem Zwecke erschöpft, sondern in ihrer Ausführung, noch ist das Resultat das wirkliche Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden; der Zweck für sich ist das unlebendige Allgemeine, wie die Tendenz das bloße Treiben, das seiner Wirklichkeit noch entbehrt, und das nackte Resultat ist der Leichnam, der sie hinter sich gelassen. — Ebenso ist die Verschiedenheit vielmehr die Grenze der Sache; sie ist da, wo die Sache aufhört, oder sie ist das, was diese nicht ist. Solche Bemühungen mit dem Zwecke oder den Resultaten sowie mit den Verschiedenheiten und Beurteilungen des einen und des anderen sind daher eine leichtere Arbeit, als sie vielleicht scheinen. Denn statt mit der Sache sich zu befassen, ist solches Tun immer über sie hinaus; statt in ihr zu verweilen und sich in ihr zu vergessen, greift solches Wissen immer nach einem Anderen und bleibt vielmehr bei sich selbst, als daß es bei der Sache ist und sich ihr hingibt. — Das leichteste ist, was Gehalt und Gedingenheit hat, zu beurteilen, schwerer, es zu fassen, das schwerste, was beides vereinigt, seine Darstellung hervorzubringen.

[vi] | Der Anfang der Bildung und des Herausarbeitens aus der Unmittelbarkeit des substantiellen Lebens wird immer damit gemacht werden müssen, Kenntnisse allgemeiner Grundsätze und Gesichtspunkte zu erwerben, sich nur erst zu dem Gedanken der Sache überhaupt heraufzuarbeiten, nicht weniger sie mit Gründen zu unterstützen oder zu widerlegen, die konkrete und reiche Fülle nach Bestimmtheiten aufzufassen und ordentlichen Bescheid und ernsthaftes Urteil über sie zu erteilen zu wissen. Dieser Anfang der Bildung wird aber zunächst dem Ernste des erfüllten Lebens Platz machen, der in die Erfahrung der Sache selbst hineinführt; und wenn auch dies noch hinzukommt, daß der Ernst des Begriffs in ihre Tiefe steigt, so wird eine solche Kenntnis und Beurteilung in der Konversation ihre schickliche Stelle behalten.

Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein. Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näherkomme — dem Ziele, ihren

de un escrito filosófico, ¿dónde iba a estar más enunciado que en los propósitos y resultados del mismo? ¿Y cómo se reconoce a éstos de modo más determinado, si no es por lo que tengan de diverso frente a otras producciones de la época en el mismo campo? Pero si hacer algo así ha de tenerse por algo más que empezar a conocer, si ha de tenerse por el conocimiento real y efectivo, tal actividad tiene que contarse, de hecho, entre los subterfugios para dar rodeos y sortear la Cosa misma, aparentando el más serio esfuerzo por alcanzarla a la vez que se evita efectivamente tal esfuerzo. — Pues la cosa no se agota en sus fines, sino en el proceso de su ejecución, ni el resultado es el todo efectivo, sino que lo es conjuntamente con su devenir; la meta, tomada para sí, es lo universal sin vida, | igual que la tendencia es el mero afán que todavía carece de su realidad efectiva, y el resultado desnudo es el cadáver que la tendencia deja tras de sí. — Asimismo, la condición de ser diversa es, más bien, el límite de la cosa; está allí donde la cosa termina, o bien, es lo que ésta no es. Por eso, tales esfuerzos con la meta o con los resultados, así como en dar con lo que haya de diverso en esto y aquello, enjuiciándolo, son trabajo más fácil de lo que quizá parezca. Pues, en lugar de ocuparse de la Cosa, este hacer está siempre más allá de ella; en lugar de demorarse en ella y dentro de ella olvidarse, este saber anda siempre detrás de otro, y más bien se queda en sí mismo que está en la cosa y se entrega a ella. — Ante lo que tiene enjundia y sólida consistencia, lo más fácil es emitir juicios; más difícil es captarlo, y lo más difícil es unir las dos cosas, producir su exposición.

La formación cultural, ese trabajo por arrancarse de la inmediatez de la vida substancial, habrá de comenzarse siempre adquiriendo conocimientos acerca de principios y puntos de vista universales, para sólo entonces elevarse laboriosamente hasta el pensamiento de la Cosa como tal, además de sostenerla o refutarla con fundamentos, captar la plenitud rica y concreta por sus determinidades y saber proporcionar información apropiada y un juicio serio sobre ella. Pero este comienzo de la formación cultural dejará primero sitio a la seriedad de la vida plena, seriedad que introduce en la experiencia de la Cosa misma; y si, a más de esto, la seriedad del concepto cala la Cosa en su profundidad, semejante conocimiento y juicio mantendrán su lugar debido en la conversación.

La verdadera figura en la que existe la verdad sólo puede ser el sistema científico de la misma. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia — a la meta en que pueda abandonar su nombre de amor al saber y sea saber efectivamente real —: eso es lo que yo me he propuesto. La necesidad interna de que el saber sea ciencia reside en la naturaleza de éste, y la única explicación satisfactoria a este respecto es la exposición de la filosofía misma.

[vii] Namen der *Liebe* zum Wissen ablegen zu können und *wirkliches Wissen* zu sein —, ist es, was ich mir vorgesetzt. Die innere Notwendigkeit, daß das Wissen Wissenschaft sei, liegt in seiner Natur, | und die befriedigende Erklärung hierüber ist allein die Darstellung der Philosophie selbst. Die *äußere* Notwendigkeit aber, insofern sie, abgesehen von der Zufälligkeit der Person und der individuellen Veranlassungen, auf eine allgemeine Weise gefaßt wird, ist dasselbe, was die *innere*, in der Gestalt, wie die Zeit das Dasein ihrer Momente vorstellt. Daß die Erhebung der Philosophie zur Wissenschaft an der Zeit ist, dies aufzuzeigen würde daher die einzig wahre Rechtfertigung der Versuche sein, die diesen Zweck haben, weil sie die Notwendigkeit desselben dartun, ja weil sie ihn zugleich ausführen würde.

Indem die wahre Gestalt der Wahrheit in die Wissenschaftlichkeit gesetzt wird — oder, was dasselbe ist, indem die Wahrheit behauptet wird, an dem *Begriffe* allein das Element ihrer Existenz zu haben —, so weiß ich, daß dies im Widerspruch mit einer Vorstellung und deren Folgen zu stehen scheint, welche eine so große Anmaßung als Ausbreitung in der Überzeugung des Zeitalters hat. Eine Erklärung über diesen Widerspruch scheint darum nicht überflüssig; wenn sie auch hier weiter nichts als gleichfalls eine Versicherung wie das, gegen was sie geht, sein kann.

[viii] Wenn nämlich das Wahre nur in | demjenigen oder vielmehr nur als dasjenige existiert, was bald Anschauung, bald unmittelbares Wissen des Absoluten, Religion, das Sein — nicht im Zentrum der göttlichen Liebe, sondern das Sein desselben selbst — genannt wird, so wird von da aus zugleich für die Darstellung der Philosophie vielmehr das Gegenteil der Form des Begriffs gefordert. Das Absolute soll nicht begriffen, sondern gefühlt und angeschaut, nicht sein Begriff, sondern sein Gefühl und Anschauung sollen das Wort führen und ausgesprochen werden.

Wird die Erscheinung einer solchen Forderung nach ihrem allgemeineren Zusammenhange aufgefaßt und auf die Stufe gesehen, worauf der *selbstbewusste Geist* gegenwärtig⁴ steht, so ist er über das substantielle Leben, das er sonst im Elemente des Gedankens führte, hinaus, — über diese Unmittelbarkeit seines Glaubens, über die Befriedigung und Sicherheit der Gewißheit, welche das Bewußtsein von seiner Versöhnung mit dem Wesen und dessen allgemeiner, der inneren und äußeren, Gegenwart besaß. Er ist nicht nur darüber hinausgegangen in das andere Extrem der substanzlosen Reflexion seiner in sich selbst, sondern auch über diese.

4 S: „selbstbewusste Geist gegenwärtig“.

Pero la necesidad *externa*, en la medida en que, independientemente de la contingencia de la persona y de las motivaciones individuales, sea captada de manera universal, es lo mismo que la *interna*, en la figura en que el tiempo representa sus momentos estando ahí. Por eso, mostrar que ha llegado el momento de que la filosofía se eleve hasta la ciencia sería la única | justificación verdadera de los ensayos que tengan este propósito, porque esa justificación pondría de manifiesto la necesidad de ese propósito; más aún, porque, al mismo tiempo, lo llevaría a cabo. [12]

Al poner la figura verdadera de la verdad en esa cientificidad —o, lo que es lo mismo, al afirmar la verdad de que sólo en el *concepto* tiene ella, la verdad, el elemento de su existencia—, ya sé que esto parece estar en contradicción con una representación, y con sus consecuencias, que tiene tantas ínfulas como difusión entre las convicciones de esta época. Por lo que no parecerán tampoco superfluas algunas explicaciones sobre esta contradicción; por más que no puedan ser aquí más que unas aseveraciones como aquella a la que se oponen. Pues que si lo verdadero* sólo existe en aquello, o mejor, como aquello que ora se denomina intuición, ora saber inmediato de lo absoluto, religión, el ser —no en el *centrum* del amor divino, sino el ser mismo de ese centro—, con base en ello, a la vez, se exigirá para la exposición de la filosofía más bien lo contrario de la forma del concepto. Y lo absoluto, se dirá, no debe ser concebido, sino sentido e intuitivo, y no es el concepto, sino el sentimiento y la intuición lo que debe llevar la voz cantante y lo que debe enunciarse.

Si la aparición de semejante exigencia se la capta conforme a su contexto más general, si se la considera al nivel en el que el espíritu *consciente de sí* se halla actualmente⁴, se verá que este espíritu ha ido más allá de la vida substancial que él, por lo demás, llevaba en el elemento del pensamiento: más allá de esa inmediatez de su fe, más allá de la satisfacción y la seguridad de la certeza que la conciencia tenía de su reconciliación con la esencia y con la presencia universal, tanto interior como exterior, de ésta. No sólo ha ido más allá de todo esto, al otro extremo de la reflexión de sí, carente de substancia, hacia dentro de sí mismo; sino que también ha ido más allá de esta reflexión. No sólo se le ha perdido su vida esencial, sino que, además, es consciente de esa pérdida y de la finitud que es su contenido. Alejándose de las algarrobas que comen los puercos*, confesando y maldiciendo que pasa necesidad, reclama ahora de la filosofía, no tanto el *saber* de lo que él es cuanto, por medio de ella, y sólo ahora, volver a producir aquella sustancialidad y consistencia maciza del ser. Para

4 S: «el espíritu consciente de sí se halla actualmente». Hegel subraya toda la expresi

[x] Sein wesentliches Leben ist ihm nicht nur verloren; | er ist sich auch dieses Verlustes und der Endlichkeit, die sein Inhalt ist, bewußt. Von den Trebern sich wegwendend, daß er im argen liegt bekennd und darauf schmähdend, verlangt er nun von der Philosophie nicht sowohl das Wissen dessen, was er *ist*, als zur Herstellung jener Substantialität und der Gedeihenheit des Seins erst wieder durch sie zu gelangen. Diesem Bedürfnisse soll sie also nicht so sehr die Verslossenheit der Substanz aufschließen und diese zum Selbstbewußtsein erheben, nicht so sehr ihr chaotische Bewußtsein⁵ zur gedachten Ordnung und zur Einfachheit des Begriffs zurückbringen, als vielmehr die Sonderungen des Gedankens zusammenschütten, den unterscheidenden Begriff unterdrücken und das *Gefühl* des Wesens herstellen, nicht sowohl *Einsicht als Erbauung* gewähren. Das Schöne, Heilige, Ewige, die Religion und Liebe sind der Köder, der gefordert wird, um die Lust zum Anbeißen zu erwecken; nicht der Begriff, sondern die Ekstase, nicht die kalt fortschreitende Notwendigkeit der Sache, sondern die gärende Begeisterung soll die Haltung und fortleitende Ausbreitung des Reichtums der Substanz sein.

[x] | Dieser Forderung entspricht die angestrenzte und fast eifernd und gereizt sich zeigende Bemühung, die Menschen aus der Versunkenheit ins Sinnliche, Gemeine und Einzelne herauszureißen und ihren Blick zu den Sternen aufzurichten; als ob sie, des Göttlichen ganz vergessend, mit Staub und Wasser, wie der Wurm, auf dem Punkte sich zu befriedigen stünden. Sonst hatten sie einen Himmel mit weitläufigem Reichtume von Gedanken und Bildern ausgestattet. Von allem, was ist, lag die Bedeutung in dem Lichtfaden, durch den es an den Himmel geknüpft war; an ihm, statt in *dieser* Gegenwart zu verweilen, glitt der Blick über sie hinaus, zum göttlichen Wesen, zu einer, wenn man so sagen kann, jenseitigen Gegenwart hinauf. Das Auge des Geistes mußte mit Zwang auf das Irdische gerichtet und bei ihm festgehalten werden; und es hat einer langen Zeit bedurft, jene Klarheit, die nur das Überirdische hatte, in die Dumpfheit und Verworrenheit, worin der Sinn des Diesseitigen lag, hineinzuarbeiten und die Aufmerksamkeit auf das Gegenwärtige als solches, welche *Erfahrung* genannt wurde, interessant und geltend zu machen. — Jetzt scheint die Not des Gegenteils vorhanden, der Sinn so sehr in das Irdische | festgewurzelt, daß es gleicher Gewalt bedarf, ihn darüber zu erheben. Der Geist zeigt

5 S: „das“.

afrontar esta necesidad, se dice, entonces, no debe tanto hacer saltar el cierre sobre sí de la substancia para elevarla hasta la autoconciencia, no debe tanto devolver la caótica | conciencia de esa substancia⁵ al orden pensado y la simplicidad del concepto, cuanto, más bien, debe amalgamar las particularizaciones segregadas del pensamiento, reprimir el concepto que diferencia y establecer el *sentimiento* de la esencia; no debe, se dice, garantizar tanto la *intelección* cuanto la *edificación*. Lo bello, lo sagrado, lo eterno, la religión y el amor⁶ son el cebo requerido para despertar las ganas de picar; no es el concepto, sino el éxtasis, no es el frío progreso de la necesidad de la Cosa, sino el entusiasmo efervescente lo que, se dice, debe ser la actitud y la guía continua que difunde la riqueza de la substancia. [13]

A esta exigencia le corresponde ese esfuerzo denodado que, mostrándose al borde del encono y del arrebato, trata de arrancar a los hombres de su anegamiento en lo sensible, en lo común y singular, para dirigir su mirada hacia las estrellas: como si ellos, olvidando del todo lo divino, estuvieran en el punto de satisfacerse con polvo y con agua, cual gusanos. Antaño, adornaban un cielo con vastas riquezas de pensamientos e imágenes. El significado de todo lo que es residía en el hilo de luz por el que se hallaba atado a ese cielo; y en lugar de permanecer en *este* presente, la mirada se deslizaba más allá de él subiendo por el hilo, hasta el ser divino, hasta una presencia, si así puede decirse, en el más allá. Hubo que forzar al ojo del espíritu a dirigirse hacia lo terrenal, y sujetarlo ahí; y ha hecho falta mucho tiempo para introducir trabajosamente aquella claridad, que sólo lo supraterrrenal tenía, en el abotargamiento y la confusión donde residía el sentido de lo de más acá, y para hacer válida e interesante la atención a lo presente como tal, a lo que se denominó *experiencia**. — Ahora parece darse la necesidad de lo contrario; el sentido parece estar tan firmemente arraigado en lo terrenal que requiere de la misma violencia para levantarlo de ahí. El espíritu se muestra tan pobre que, como el caminante que en el desierto de arena anhela un simple sorbo de agua, él parece ya sólo anhelar, para refrescarse, el indigente sentimiento de lo divino como tal. En esto con lo que el espíritu se contenta ha de medirse la magnitud de su pérdida.

Pero⁶ este contentarse con poco recibir o esta parquedad en el dar no convienen a la ciencia. Quien sólo busque edificación, quien busque envolver entre nieblas la multiplicidad terrenal de su existencia y de su pensamiento, y reclame el indeterminado placer de esta indeterminada divinidad, puede ir

5 S: «das chaotische», esto es, Hegel sustituye el posesivo por el artículo, con lo que la caótica conciencia no lo sería «de esa substancia».

6 En S no aparece el «Pero». En la corrección, Hegel ha suprimido la adversativa.

sich so arm, daß er sich, wie in der Sandwüste der Wanderer nach einem einfachen Trunk Wassers, nur nach dem dürftigen Gefühle des Göttlichen überhaupt für seine Erquickung zu sehnen scheint. An diesem, woran dem Geiste genügt, ist die Größe seines Verlustes zu ermessen.

Diese Genügsamkeit des Empfangens oder Sparsamkeit des Gebens ziemt jedoch⁶ der Wissenschaft nicht. Wer nur Erbauung sucht, wer die irdische Mannigfaltigkeit seines Daseins und des Gedankens in Nebel einzuhüllen und nach dem unbestimmten Genuß dieser unbestimmten Göttlichkeit verlangt, mag zusehen, wo er dies findet; er wird leicht selbst sich etwas vorzuschwärmen und damit sich aufzuspreizen die Mittel finden. Die Philosophie aber muß sich hüten, erbaulich sein zu wollen.

Noch weniger muß diese Genügsamkeit, die auf die Wissenschaft Verzicht tut, darauf Anspruch machen, daß solche Begeisterung und Trübheit etwas Höheres sei als die Wissenschaft. Dieses prophetische Reden meint gerade so recht im Mittelpunkte und der Tiefe zu bleiben, [xii] blickt verächtlich auf die Bestimmtheit (den *Horos*) und hält sich absichtlich von dem Begriffe und der Notwendigkeit entfernt als von der Reflexion, die nur in der Endlichkeit haust. Wie es aber eine leere Breite gibt, so auch eine leere Tiefe, wie eine Extension der Substanz, die sich in endliche Mannigfaltigkeit ergießt, ohne Kraft, sie zusammenzuhalten, so eine gehaltlose Intensität, welche, als lautere Kraft ohne Ausbreitung sich haltend, dasselbe ist, was die Oberflächlichkeit. Die Kraft des Geistes ist nur so groß als ihre Äußerung, seine Tiefe nur so tief, als er in seiner Auslegung sich auszubreiten und sich zu verlieren getraut. Zugleich wenn dies begrifflose substantielle Wissen die Eigenheit des Selbsts in dem Wesen versenkt zu haben und wahr und heilig zu philosophieren vorgibt, so verbirgt es sich, daß es, statt dem Gotte ergeben zu sein, durch die Verschmähung des Maßes und der Bestimmung vielmehr nur bald in sich selbst die Zufälligkeit des Inhalts, bald in ihm die eigene Willkür gewähren läßt. — Indem sie sich dem ungebändigten Gären der Substanz überlassen, meinen sie, durch die Einhüllung des Selbstbewußtseins und Aufgeben des Verstandes die *Seinen* zu sein, denen Gott die [xiii] Weisheit im Schlafe gibt; was sie so in der Tat im Schlafe empfangen und gebären, sind darum auch Träume.

Es ist übrigens nicht schwer zu sehen, daß unsere Zeit eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode ist. Der Geist hat mit

6 S: „ziemt“, en lugar de „ziemt jedoch“.

mirando dónde lo encuentra; fácil le será encontrar por sí mismo los medios para alucinar con alguna fantasmagoría y hacer alarde de ello. Pero la filosofía tiene que guardarse de querer ser edificante. [14]

Este contentarse con poco, que renuncia a la ciencia, menos aún puede reivindicar que ese entusiasmo y esa obnubilación sean algo más elevado que la ciencia. Este discurso profético cree que él permanece justamente en el centro y en lo profundo, mira con desdén la determinidad (el *horos*)* y se mantiene deliberadamente alejado del concepto y de la necesidad en tanto que son la reflexión, que sólo tiene su morada en la finitud*. Pero, al igual que hay una amplitud vacía, también hay una profundidad vacía, como una extensión de la substancia que se derrama en una multiplicidad finita sin una fuerza que la mantenga unida: es esto una intensidad sin enjundia, la cual, sosteniéndose como una pura y simple fuerza sin expansión, es lo mismo que la superficialidad. La fuerza del espíritu es tan grande como su exteriorización, y no más, la profundidad del espíritu es tan profunda, y no más, como él se atreve a expandirse y a perderse en su despliegue. — A la vez, cuando este saber sustancial y sin concepto* pretende haber hundido la cualidad propia del sí-mismo en la esencia y filosofar verdadera y santamente, se oculta a sí que, en lugar de estar entregado a Dios, antes bien, con su desdén por la medida y por la determinación, no hace otra cosa, más bien, que dar rienda suelta ya a la contingencia del contenido dentro de sí mismo, ya a su propia arbitrariedad dentro de aquél. — Al abandonarse a la efervescencia indómita de la substancia, se creen que, nublando la autoconciencia y renunciando al entendimiento, Dios los cuenta entre los *Suyos*, a quienes insufla la sabiduría mientras duermen*; y así es: lo que, de hecho, reciben y conceden mientras duermen son también sueños.

No es difícil ver, por lo demás, que nuestro tiempo es un tiempo de parto y de transición hacia un período nuevo. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su existencia y de sus representaciones, y está a punto de arrojarlo para que se hunda en el pasado, está en el trabajo de reconfigurarse. Ciertamente es que él nunca está en calma, sino que está prendido en un permanente movimiento hacia adelante. Pero, igual que en el niño, después de una larga alimentación silenciosa, la primera respiración interrumpe — en un salto cualitativo — la parsimonia de aquel proceso que sólo consistía en crecer, y entonces nace el niño, así, el espíritu que se está formando madura lenta y silenciosamente hacia la nueva figura, disuelve trozo a trozo la arquitectura de su mundo precedente, cuyo tambalearse viene indicado sólo por unos pocos síntomas sueltos; la fri- [15] volidad y el tedio que irrumpen en lo existente, el barrunto indeterminado de algo desconocido, son los emisarios de que algo otro está en marcha. Este paulatino desmoronarse que no cambiaba la fisionomía del todo se ve interrump-

der bisherigen Welt seines Daseins und Vorstellens gebrochen und steht im Begriffe, es in die Vergangenheit hinab zu versenken, und in der Arbeit seiner Umgestaltung. Zwar ist er nie in Ruhe, sondern in immer fortschreitender Bewegung begriffen. Aber wie beim Kinde nach langer stiller Ernährung der erste Atemzug jene Allmählichkeit des nur vermehrenden Fortgangs abbricht – ein qualitativer Sprung – und jetzt das Kind geboren ist, so reift der sich bildende Geist langsam und stille der neuen Gestalt entgegen, löst ein Teilchen des Baues seiner vorhergehenden Welt nach dem andern auf, ihr Wanken wird nur durch einzelne Symptome angedeutet; der Leichtsinn wie die Langeweile, die im Bestehenden einreißen, die unbestimmte Ahnung eines Unbekannten sind Vorboten, daß etwas anderes im Anzuge ist. Dies allmähliche Zerbröckeln, das die Physiognomie des Ganzen nicht veränderte, wird durch den Aufgang unterbrochen, der, ein Blitz, in einem Male das Gebilde der neuen Welt hinstellt.

Allein eine vollkommene Wirklichkeit hat dies Neue so wenig als das eben geborene Kind; und dies ist wesentlich nicht außer acht zu lassen. Das erste Auftreten ist erst seine Unmittelbarkeit oder sein Begriff. Sowenig ein Gebäude fertig ist, wenn sein Grund gelegt worden, so wenig ist der erreichte Begriff des Ganzen das Ganze selbst. Wo wir eine Eiche in der Kraft ihres Stammes und in der Ausbreitung ihrer Äste und den Massen ihrer Belaubung zu sehen wünschen, sind wir nicht zufrieden, wenn uns an Stelle dieser eine Eichel gezeigt wird. So ist die Wissenschaft, die Krone einer Welt des Geistes, nicht in ihrem Anfange vollendet. Der Anfang des neuen Geistes ist das Produkt einer weitläufigen Umwälzung von mannigfaltigen Bildungsformen, der Preis eines vielfach verschlungenen Weges und ebenso vielfacher Anstrengung und Bemühung. Er ist das aus der Sukzession wie aus seiner Ausdehnung in sich zurückgegangene Ganze, der gewordene *einfache Begriff* desselben. Die Wirklichkeit dieses einfachen Ganzen aber besteht darin, daß jene zu Momenten gewordenen Gestaltungen sich wieder von neuem, aber in ihrem neuen Elemente, in dem gewordenen Sinne entwickeln und Gestaltung geben.

Indem einerseits die erste Erscheinung der neuen Welt nur erst das in seine *Einfachheit* verhüllte Ganze oder sein allgemeiner Grund ist, so ist dem Bewußtsein dagegen der Reichtum des vorhergehenden Daseins noch in der Erinnerung gegenwärtig. Es vermißt an der neu erscheinenden Gestalt die Ausbreitung und Besonderung des Inhalts; noch mehr aber vermißt es die Ausbildung der Form, wodurch die Unterschiede mit Sicherheit bestimmt und in ihre festen Verhältnisse geordnet sind. Ohne

pido por el amanecer, un rayo que planta de golpe la conformación del nuevo mundo.

Sólo que esto nuevo tiene tan poca realidad efectiva perfecta como, justamente, el niño recién nacido; y es esencial no dejar de atender a esto. La primera entrada en escena no es, por ahora, más que su inmediatez o su concepto. Igual que un edificio no está terminado cuando se han puesto sus cimientos, el concepto del todo al que se ha llegado tampoco es el todo mismo. Allí donde deseamos ver un roble en el vigor de su tronco y en la envergadura de sus ramas y en la masa de su follaje, no nos contentamos con que, en su lugar, nos enseñen una bellota. Y así, la ciencia, corona de un mundo del espíritu, no está culminada en su comienzo. El comienzo del nuevo espíritu es producto de un vuelco revolucionario⁷ de largo alcance, con múltiples formas culturales, es el premio a un camino con múltiples revueltas y un esfuerzo y denuedo igualmente múltiples. Es el todo que retorna dentro sí desde la sucesión y desde su despliegue, el *concepto*, que ha llegado a ser *simple*, de ese todo. La realidad efectiva de este todo simple, empero, consiste en que aquellas configuraciones, convertidas en momentos, vuelven de nuevo a desarrollarse y darse una configuración, pero en su nuevo elemento, en el sentido devenido.

En tanto que, por un lado, la primera aparición del nuevo mundo no es, de primeras, más que el todo oculto y envuelto en su *simplicidad*, o el fundamento general de ese todo, para la conciencia, en cambio, la riqueza de la existencia precedente está todavía presente en el recuerdo. En la figura que acaba de aparecer, la conciencia echa en falta la expansión y la particularización del contenido; pero más aún echa en falta una conformación elaborada de la forma por la que las diferencias estén determinadas de manera segura y ordenadas en sus relaciones firmes y estables. Sin esta conformación elaborada, la ciencia carece de *inteligibilidad* universal, y tiene la apariencia de ser la posesión esotérica de unos cuantos individuos: una posesión esotérica, pues sólo está disponible, por ahora, en su concepto o en su interior; y de unos pocos individuos, pues su aparición sin expansión deja su existencia en algo singular y aislado. Sólo lo que esté plenamente determinado, será, a la par, exotérico, comprensible conceptualmente, susceptible de ser aprendido y de ser propiedad de todos. La forma entendible⁸ de la ciencia es el camino hacia ella ofrecido a todos y hecho igual para todos, y alcanzar el saber racional por medio del

7 *Umwälzung* era, en realidad, la palabra original alemana para «revolución».

8 *verständlich*; esto es, al nivel del entendimiento, de *Verstand*. Por eso, «entendible» es más apropiado que «inteligible».

diese Ausbildung entbehrt die Wissenschaft der allgemeinen *Verständlichkeit* und hat den Schein, ein esoterisches Besitztum einiger Einzelner zu sein; — ein esoterisches Besitztum: denn sie ist nur erst in ihrem Begriffe oder ihr Inneres vorhanden; einiger Einzelner: denn ihre unausgebreitete Erscheinung macht ihr Dasein zum Einzelnen. Erst was vollkommen bestimmt ist, ist zugleich exoterisch, begreiflich und fähig, gelernt und das Eigentum aller zu sein. Die verständige Form der Wissenschaft ist der allen dargebotene und für alle gleichgemachte Weg zu ihr, und durch den Verstand zum vernünftigen Wissen zu gelangen, ist die | gerechte Forderung des Bewußtseins, das zur Wissenschaft hinzutritt; denn der Verstand ist das Denken, das reine Ich überhaupt; und das Verständige ist das schon Bekannte und das Gemeinschaftliche der Wissenschaft und des unwissenschaftlichen Bewußtseins, wodurch dieses unmittelbar in jene einzutreten vermag.

Die Wissenschaft, die erst beginnt und es also noch weder zur Vollständigkeit des Details noch zur Vollkommenheit der Form gebracht hat, ist dem Tadel darüber ausgesetzt. Aber wenn dieser ihr Wesen treffen soll, so würde er ebenso ungerecht sein, als es unstatthaft ist, die Forderung jener Ausbildung nicht anerkennen zu wollen. Dieser Gegensatz scheint der hauptsächlichste Knoten zu sein, an dem die wissenschaftliche Bildung sich gegenwärtig zerarbeitet und worüber sie sich noch nicht gehörig versteht. Der eine Teil pocht auf den Reichtum des Materials und die Verständlichkeit, der andere verschmäht wenigstens diese und pocht auf die unmittelbare Vernünftigkeit und Göttlichkeit. Wenn auch jener Teil, es sei durch die Kraft der Wahrheit allein oder auch durch das Ungestüm des andern, zum Stillschweigen gebracht ist und wenn er in Ansehung des Grunds der Sache sich überwältigt | fühlte, so ist er darum in Ansehung jener Forderungen nicht befriedigt; denn sie sind gerecht, aber nicht erfüllt. Sein Stillschweigen gehört nur halb dem Siege, halb aber der Langeweile und Gleichgültigkeit, welche die Folge einer beständig erregten Erwartung und nicht erfolgten Erfüllung der Versprechungen zu sein pflegt.

In Ansehung des Inhalts machen die anderen sich es wohl zuweilen leicht genug, eine große Ausdehnung zu haben. Sie ziehen auf ihren Boden eine Menge Material, nämlich das schon Bekannte und Geordnete, herein, und indem sie sich vornehmlich mit den Sonderbarkeiten und Kuriositäten zu tun machen, scheinen sie um so mehr das übrige, womit das Wissen in seiner Art schon fertig war, zu besitzen, zugleich auch das noch Ungeregelte zu beherrschen und somit alles der absoluten

entendimiento | es la justa exigencia de la conciencia que se suma a la ciencia; [16] pues el entendimiento es el pensar, el yo puro sin más; y lo inteligible es lo ya conocido por la ciencia y por la conciencia no científica, lo común a ambas, por medio de lo cual ésta puede entrar inmediatamente en aquélla.

La ciencia, que, de primeras, sólo está comenzando, y que, por ello, no ha producido todavía la completud del detalle ni la perfección de la forma, está expuesta a que se la censure por ello. Pero si se considerase que tal censura le acierta en su esencia, ella sería igualmente injusta en tanto que es ilícito no querer reconocer la exigencia de esa conformación elaborada. Parece que esta oposición es el nudo principal en que el trabajo de la formación científica se consume hoy día y sobre el que aún no se entiende como debiera. Mientras un partido hace hincapié en la riqueza del material y en la inteligibilidad para el entendimiento, el otro las desdeña, cuando menos, y hace hincapié en la racionalidad inmediata y la divinidad. Si bien a aquel partido se le ha hecho callar, ya sea por la fuerza sola de la verdad, ya sea, también, por el ímpetu desenfrenado del otro, y si, en lo que respecta al fundamento de la Cosa, se ha sentido sobrepujado, no está por ello apaciguado en cuanto a aquellas exigencias, pues son justas, mas no están cumplidas. Su silencio sólo a medias pertenece a la victoria, y a medias también, empero, al aburrimiento y la indiferencia que suelen seguir a la expectativa permanentemente despertada y al incumplimiento de las promesas.

En lo que respecta al contenido, los otros no tienen problemas en darse una gran extensión. Llevan a su terreno un montón de material, a saber, lo ya sabido y ordenado, y, al dedicarse sobre todo a cosas originales y curiosidades, parecen poseer tanto más de todo lo demás con lo que el saber ya había terminado a su manera; y a la vez, también, parecen dominar lo que todavía no está regulado, sometiéndolo así todo a la idea absoluta que, por ende, parece estar reconocida en todo y haber medrado hasta ser la ciencia plenamente expandida. Pero si se examina más de cerca esta expansión, se muestra que no es resultado de que una y la misma cosa se haya configurado a sí misma de maneras diversas, sino que es la repetición sin figura | de una y la misma cosa, la cual tan sólo se aplica de modo externo al material diverso y adquiere una tediosa apariencia de diversidad. De hecho, si el desarrollo no consiste más que en una repetición semejante de la misma fórmula, la idea, que para sí es, desde luego, verdadera, no hace sino quedarse siempre estancada en su comienzo. La forma única e inmota, llevada por el sujeto que sabe de un lado a otro de lo dado, el material sumergido desde el exterior en este elemento quieto, todo eso, al igual que unas ocurrencias arbitrarias sobre el contenido, apenas cumpliría con lo que se exige, a saber, la riqueza que brota de sí y la diferencia de las figuras que

Idee zu unterwerfen, welche hiermit in allem erkannt und zur ausgebreiteten Wissenschaft gediehen zu sein scheint. Näher aber diese Ausbreitung betrachtet, so zeigt sie sich nicht dadurch zustande gekommen, daß ein und dasselbe sich selbst verschieden gestaltet hätte, sondern sie ist die gestaltlose Wiederholung des einen und desselben, das nur an das verschiedene Material äußerlich angewendet ist und einen langweiligen Schein der Verschiedenheit erhält. Die für sich wohl wahre Idee bleibt in der Tat nur immer in ihrem Anfange stehen, wenn die Entwicklung in nichts als in einer solchen Wiederholung derselben Formel besteht. Die eine unbewegte Form vom wissenden Subjekte an dem Vorhandenen herumgeführt, das Material in dies ruhende Element von außenher eingetaucht, dies ist so wenig als willkürliche Einfälle über den Inhalt die Erfüllung dessen, was gefordert wird, nämlich der aus sich entspringende Reichtum und sich selbst bestimmende Unterschied der Gestalten. Es ist vielmehr ein einfarbiger Formalismus, der nur zum Unterschiede des Stoffes, und zwar dadurch kommt, weil dieser schon bereitet und bekannt ist.

Dabei behauptet er diese Eintönigkeit und die abstrakte Allgemeinheit für das Absolute; er versichert, daß die Ungenugsamkeit mir ihr eine Unfähigkeit sei, sich des absoluten Standpunktes zu bemächtigen und auf ihm festzuhalten. Wenn sonst die leere Möglichkeit, sich etwas auf eine andere Weise vorzustellen, hinreichte, um eine Vorstellung zu widerlegen, und dieselbe bloße Möglichkeit, der allgemeine Gedanke, auch den ganzen positiven Wert des wirklichen Erkennens hatte, so sehen wir hier ebenso der allgemeinen Idee in dieser Form der Unwirklichkeit allen Wert zugeschrieben und die Auflösung des Unterschiedenen und Bestimmten oder vielmehr das weiter nicht entwickelte noch an ihm selbst sich rechtfertigende Hinunterwerfen desselben in den Abgrund des Leeren für spekulative Betrachtungsart gelten. Irgendein Dasein, wie es im Absoluten ist, betrachten, besteht hier in nichts anderem, als daß davon gesagt wird, es sei zwar jetzt von ihm gesprochen worden als von einem Etwas; im Absoluten, dem $A=A$, jedoch gebe es dergleichen gar nicht, sondern darin sei alles eins. Dies eine Wissen, daß im Absoluten alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fordernden Erkenntnis entgegenzusetzen oder sein Absolutes für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntnis. — Der Formalismus, den die Philosophie neuerer Zeit verklagt und geschmäht, und der sich in ihr selbst wieder erzeugte, wird, wenn auch seine Ungenugsamkeit

se determina a sí misma. Se trata, más bien, de un monocromo formalismo* que no llega a diferenciar más que la materia, y eso, porque ésta ya estaba preparada y era conocida.

Y encima, ese formalismo afirma que esta monotonía y la universalidad abstracta son lo absoluto; asegura que la insatisfacción con ella es incapacidad para adueñarse del punto de vista absoluto y afirmarse sobre él. Si, antes, la posibilidad vacía de representarse algo de otro modo era suficiente para refutar una representación, y la misma mera posibilidad, el pensamiento universal, tenía también todo el valor positivo del conocer realmente efectivo, ahora vemos, igualmente, cómo se le atribuye todo valor a la idea universal en esta forma de ineffectividad, y que la disolución de lo diferente y determinado, o mejor dicho, arrojar estos a los abismos del vacío sin mayor desarrollo ni justificación en sí misma de esta acción, pasa por ser un modo de examen especulativo. Examinar una existencia cualquiera tal como es en lo absoluto no consiste aquí en otra cosa más que en que se diga al respecto que ahora, ciertamente, se está hablando de ella como de un algo, pero que en lo absoluto, en el $A=A$, no hay tal, sino que allí todo es Uno. Contraponer este saber único de que en lo absoluto todo es igual al conocimiento diferenciador y lleno, o que busca y exige ser colmado —o bien, hacer pasar su absoluto por la noche en la que, como se suele decir, todos los gatos son pardos— es la ingenuidad del vacío en el conocimiento*. — El formalismo, que la filosofía de tiempos recientes repudia y denuncia, y que se ha vuelto a engendrar en ella misma*, no desaparecerá de la ciencia, por más que se conozca y se sienta su insuficiencia, hasta que el conocer de la absoluta realidad efectiva tenga perfectamente clara cuál es su naturaleza. — Habida cuenta de que una representación general, puesta delante del ensayo de desplegarla, hace más fácil captar ese despliegue, será oportuno indicarla aquí de modo aproximado, a fin de aprovechar la ocasión para, al mismo tiempo, eliminar algunas formas cuyo hábito constituye un obstáculo para el conocimiento filosófico. [18]

A mi modo de ver y entender, que habrá de justificarse él mismo⁹ mediante la exposición del propio sistema: se trata, ni más ni menos, que de aprehender y expresar lo verdadero no como *substancia*, sino, en la misma medida¹⁰, como

9 Hegel añade en S un «nur», esto es, «sola y únicamente».

10 Por la razón que fuera, Hegel no escribió aquí una frase gramaticalmente correcta. Ésta hubiera sido: «no sólo [nicht nur] como substancia, sino también, en la misma medida [ebenso sehr], como sujeto». Pero se dejó fuera el «nur», «sólo», con lo que la frase alemana quedaba incompleta, o daba ambiguamente a entender que la substancia queda descartada primero, y reafirmada luego en la segunda parte de la frase, gracias al «ebenso sehr», «en la misma medida», junto con el sujeto. Trato de mantener esto en la traducción.

[xx] bekannt und gefühlt ist, aus der Wissenschaft nicht verschwinden, bis das Erkennen der absoluten Wirklichkeit | sich über seine Natur vollkommen klar geworden ist. — In der Rücksicht, daß die allgemeine Vorstellung, wenn sie dem, was ein Versuch ihrer Ausführung ist, vorangeht, das Auffassen der letzteren erleichtert, ist es dienlich, das Ungefähre derselben hier anzudeuten, in der Absicht zugleich, bei dieser Gelegenheit einige Formen zu entfernen, deren Gewohnheit ein Hindernis für das philosophische Erkennen ist.

Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich⁷ durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebensosehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken. Zugleich ist zu bemerken, daß die Substantialität so sehr das Allgemeine oder die *Unmittelbarkeit des Wissens* als diejenige, welche *Sein* oder *Unmittelbarkeit für das Wissen* ist, in sich schließt. — Wenn Gott als die eine Substanz zu fassen das Zeitalter empörte, worin diese Bestimmung ausgesprochen wurde, so lag teils der Grund hiervon in dem Instinkte, daß darin das Selbstbewußtsein nur untergegangen, nicht erhalten ist, teils aber ist das Gegenteil, welches das Denken als Denken festhält, die *Allgemeinheit*⁸, dieselbe Einfachheit oder ununterschiedene, unbewegte Substantialität; und wenn drittens das Denken das Sein der Substanz als solche mit sich vereint und die Unmittelbarkeit oder das Anschauen als Denken erfaßt, so kommt es noch darauf an, ob dieses intellektuelle Anschauen nicht wieder in die träge Einfachheit zurückfällt und die Wirklichkeit selbst auf eine unwirkliche Weise darstellt.

Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit *Subjekt* oder, was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist. Sie ist als Subjekt die reine *einfache Negativität*, eben dadurch die Entzweiung des Einfachen; oder die entgegengesetzte Verdopplung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist: nur diese sich *wiederherstellende Gleichheit* oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst — nicht eine *ursprüngliche Einheit* als solche oder *unmittelbare* als solche — ist das Wahre. Es ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als sei-

7 S: „sich nur“, en lugar de „sich“.

8 S: „Allgemeinheit als solche“.

sujeto.* Se ha de hacer notar, a la vez, que la substancialidad incluye dentro de sí tanto lo universal, o la *inmediatez del saber*, cuanto aquella inmediatez que es *Ser* o la inmediatez para el saber. — Si captar a Dios como la substancia única indignó a la época en que se enunció esta determinación, la razón de ello estribaba, por una parte, en el instinto de que la autoconciencia no hace sino sucumbir en esa determinación y no queda conservada en ella; pero, por otra parte, lo contrario, lo que mantiene al pensar como pensar, la *universalidad*¹¹, es la misma simplicidad o substancialidad indiferenciada e inmota; y si, en tercer lugar, el pensar unifica consigo al ser de la substancia como tal, y capta la inmediatez o el intuir como pensar, se tratará todavía, entonces, de si esta intuición intelectual no recaerá de nuevo en la simplicidad inerte, y si no expondrá la realidad efectiva misma de un modo inefectivo*.

La substancia viviente es, además, el ser que es en verdad *sujeto*, o lo que viene a significar lo mismo, que sólo es en verdad efectivo en la medida en que ella sea el movimiento del ponerse a sí misma, o la mediación consigo misma del llegar a serse otra. En cuanto sujeto, ella es la pura *negatividad simple*, y precisamente por eso, es la escisión de lo simple, o la duplicación que contrapone, la cual, a su vez, es la negación de esta diversidad indiferente y de su contrario; sólo esta igualdad que se *restaura* o la reflexión en el ser-otro hacia dentro de sí mismo — no una unidad *originaria* como tal, o *inmediata* como tal — es lo verdadero. Lo verdadero es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone su final como su meta¹² y lo tiene en el comienzo, y que sólo es efectivamente real por llevarse a cabo y por su final.

Bien puede enunciarse, entonces, la vida de Dios y el conocimiento divino como un jugar del amor consigo mismo*; esta idea se degrada hasta lo edificante, e incluso lo desabrido, cuando faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo. *En sí*, aquella vida es, seguramente, la igualdad límpida y la unidad consigo misma, para la que no son cosa seria el ser-otro y el extrañamiento, ni tampoco la superación de este extrañamiento. Pero esto *en | sí* es la universalidad abstracta, en la cual se prescinde de su naturaleza de ser *para sí*, y con ello, en general, del automovimiento de la forma. Cuando se dice que la forma es igual a la esencia*, es, justo por ello mismo, un malentendido pretender que el conocer se puede dar por satisfecho con lo en-sí o con la esencia, ahorrándose, sin embargo, la forma: pretender que el principio absoluto o la intuición absoluta permitirían prescindir de llevar el pri-

11 S: «universalidad como tal».

12 *Zweck*, palabra que generalmente traduciré como «fin», a veces como «propósito».

nen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist.

[xxii] | Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden; diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt. *An sich* ist jenes Leben wohl die ungetrübte Gleichheit und Einheit mit sich selbst, der es kein Ernst mit dem Anderssein und der Entfremdung sowie mit dem Überwinden dieser Entfremdung ist. Aber dies *An sich* ist die abstrakte Allgemeinheit, in welcher von seiner Natur, *für sich zu sein*, und damit überhaupt von der Selbstbewegung der Form abgesehen wird. Wenn die Form als dem Wesen gleich ausgesagt wird, so ist es eben darum ein Mißverständnis, zu meinen, daß das Erkennen sich mit dem Ansich oder dem Wesen begnügen, die Form aber ersparen könne, — daß der absolute Grundsatz oder die absolute Anschauung die Ausführung des ersteren oder die Entwicklung der anderen entbehrlich mache. Gerade weil die Form dem Wesen so wesentlich ist als es sich selbst, ist es nicht bloß als Wesen, d.h. als unmittelbare Substanz oder als reine Selbstanschauung des Göttlichen zu fassen und auszudrücken, sondern ebenso-
[xxiii] sehr als *Form* und | im ganzen Reichtum der entwickelten Form; dadurch wird es erst als Wirkliches gefaßt und ausgedrückt.

Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich *Resultat*, daß es erst am *Ende* das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt oder Sich-selbstwerden zu sein. So widersprechend es scheinen mag, daß das Absolute wesentlich als Resultat zu begreifen sei, so stellt doch eine geringe Überlegung diesen Schein von Widerspruch zurecht. Der Anfang, das Prinzip oder das Absolute, wie es zuerst und unmittelbar ausgesprochen wird, ist nur das Allgemeine. Sowenig, wenn ich sage: *alle Tiere*, dies Wort für eine Zoologie gelten kann, ebenso fällt es auf, daß die Worte des Göttlichen, Absoluten, Ewigen usw. das nicht aussprechen, was darin enthalten ist; — und nur solche Worte drücken in der Tat die Anschauung als das Unmittelbare aus. Was mehr ist als ein solches Wort, der Übergang auch nur zu einem Satze, ist⁹ ein *Anderswerden*, das zurückgenommen werden muß, ist eine Vermittlung. Diese aber ist das, was per-

9 S: „enthält“, en lugar de „ist“.

mero a cabo o de desarrollar la segunda. Precisamente porque la forma le es tan esencial a la esencia como ésta lo es a sí misma, la esencia no debe ser captada y expresada meramente como esencia, esto es, como sustancia inmediata, o como pura autointuición de lo divino, sino, en la misma medida, como *forma* y en toda la riqueza de la forma desarrollada; sólo a través de esto es captada y expresada por primera vez como algo efectivamente real.

Lo verdadero es el todo. Pero el todo es sólo la esencia que se acaba y completa a través de su desarrollo. De lo absoluto ha de decirse que es, esencialmente, *resultado*, y que hasta al *final* no es lo que es en verdad; y en esto justamente consiste su naturaleza: en ser algo efectivo, ser sujeto, o en llegar a ser él mismo. Por contradictorio que pueda parecer el que lo absoluto haya de concebirse esencialmente como resultado, una sucinta meditación bastará para corregir esta apariencia de contradicción. El comienzo, el principio, o lo absoluto, tal como se lo enuncia primeramente y de modo inmediato, es solamente lo universal. Del mismo modo que cuando digo «*todos los animales*», esta palabra no puede valer por una zoología, es bien claro que las palabras de lo divino, lo absoluto, lo eterno, etc. no enuncian exhaustivamente lo que está contenido en ellas; —y, de hecho, sólo tales palabras expresan la intuición como lo inmediato. Lo que sea más que una de tales palabras, aunque sólo fuera el tránsito hacia una frase, es¹³ un *llegar a ser otro* que hay que recoger, es una mediación. Pero es esta mediación lo que se aborrece, como si al hacer de ella algo más que el simple hecho de no ser nada absoluto, y de no ser para nada en lo absoluto, se estuviera renunciando al conocimiento absoluto.

Pero este aborrecimiento nace, de hecho, de la falta de familiaridad con la naturaleza de la mediación y del conocer absoluto mismo. Pues la mediación no es otra cosa que la igualdad a sí misma moviéndose, o es la reflexión hacia dentro de sí misma, el momento del yo que es para sí, la pura negatividad o¹⁴ el *simple* devenir. El yo, o el devenir en general, este mediar, en virtud de su simplicidad, es precisamente la inmediatez deviniendo y lo inmediato mismo. — Por eso, se conoce mal a la razón cuando la reflexión queda excluida de lo verdadero y no se la capta como momento positivo de lo absoluto. | Ella es la que
[20] hace de lo verdadero resultado, pero, igualmente, asume este contraponerse de lo verdadero a su devenir; pues este devenir es igualmente simple, y no es, por ello, diverso de la forma de lo verdadero, que consiste en mostrarse como *simple* en el resultado; es, antes bien, precisamente, este haber regresado a la sim-

13 S: «contiene» en lugar de «es».

14 S: «o, rebajada a su pura abstracción».

[xxiv] horresziert | wird, als ob dadurch, daß mehr aus ihr gemacht wird denn nur dies, daß sie nichts Absolutes und im Absoluten gar nicht sei, die absolute Erkenntnis aufgeben wäre.

Dies Perhorreszieren stammt aber in der Tat aus der Unbekanntheit mit der Natur der Vermittlung und des absoluten Erkennens selbst. Denn die Vermittlung ist nichts anderes als die sich bewegende Sichselbstgleichheit, oder sie ist die Reflexion in sich selbst, das Moment des fürsichseienden Ich, die reine Negativität oder¹⁰, das *einfache Werden*. Das Ich oder das Werden überhaupt, dieses Vermitteln ist um seiner Einfachheit willen eben die werdende Unmittelbarkeit und das Unmittelbare selbst. — Es ist daher ein Verkennen der Vernunft, wenn die Reflexion aus dem Wahren ausgeschlossen und nicht als positives Moment des Absoluten erfaßt wird. Sie ist es, die das Wahre zum Resultate macht, aber diesen Gegensatz gegen sein Werden ebenso aufhebt, denn dies Werden ist ebenso einfach und daher von der Form des Wahren, im Resultate sich als *einfach* zu zeigen, nicht verschieden; es ist vielmehr eben dies Zurückgegangensein in die Einfachheit. — Wenn der Embryo wohl *an sich* Mensch ist, so ist er es aber nicht *für sich*; für sich ist er es nur | als gebildete Vernunft, die sich zu dem *gemacht* hat, was sie *an sich* ist. Dies erst ist ihre Wirklichkeit. Aber dies Resultat ist selbst einfache Unmittelbarkeit, denn es ist die selbstbewußte Freiheit, die in sich selbst ruht und den Gegensatz nicht auf die Seite gebracht hat und ihn da liegen läßt, sondern mit ihm versöhnt ist.

Das Gesagte kann auch so ausgedrückt werden, daß die Vernunft das *zweckmäßige Tun* ist. Die Erhebung der vermeinten Natur über das mißkannte Denken und zunächst die Verbannung der äußeren Zweckmäßigkeit hat die Form des *Zwecks* überhaupt in Mißkredit gebracht. Allein, wie auch *Aristoteles* die Natur als das zweckmäßige Tun bestimmt, der Zweck ist das Unmittelbare, das ruhende, welches selbst bewegend oder Subjekt ist. Seine abstrakte Kraft zu bewegen ist¹¹ das *Fürsichsein* oder die reine Negativität. Das Resultat ist nur darum dasselbe, was der Anfang, weil der *Anfang Zweck* ist; — oder das Wirkliche ist nur darum dasselbe, was sein Begriff, weil das Unmittelbare als Zweck das Selbst oder die reine Wirklichkeit in ihm selbst hat. Der ausgeführte Zweck oder das daseiende Wirkliche ist

10 S: „auf ihre reine Abstraktion herabgesetzt“.

11 Desde „unmittelbare“... hasta „bewegen ist“, en S aparece „Unmittelbare, Ruhende, das Unbegte, welches selbst *bewegend* ist; so ist es *Subjekt*. Seine Kraft zu bewegen, abstrakt genommen, ist“.

plicidad. — Si el embrión es, ciertamente, *en sí* un ser humano, no lo es, sin embargo, *para sí*; sólo lo es para sí como razón cultivada que ha *hecho* de sí lo que ella es *en sí*. Sólo entonces es esto su realidad efectiva. Pero este resultado es, él mismo, inmediatez simple, pues es la libertad autoconsciente que descansa en sí misma y no ha obviado la contraposición para dejarla apartada a un lado, sino que se ha reconciliado con ella.

Lo dicho puede expresarse también diciendo que la razón es la *actividad conforme a un fin*. Elevar una supuesta naturaleza por encima de un pensar mal conocido, y, al principio, desterrar la conformidad a fines externos, han llevado el descrédito a la forma de *fin* como tal. Sólo que, tal como *Aristóteles** ya definía la naturaleza como una actividad conforme a fines, el fin es lo inmediato, lo que reposa, lo que es ello mismo motor, o es sujeto. Su fuerza abstracta para mover es¹⁵ el ser-para-sí o la pura negatividad. El resultado es lo mismo que el comienzo sólo porque el comienzo es fin; —o bien, lo efectivamente real es lo mismo que su concepto solamente porque lo inmediato, en cuanto fin, tiene en sí mismo al sí-mismo o la efectividad pura. El fin ejecutado, o lo efectivamente real que existe es el movimiento y el devenir desplegado; pero precisamente esta inquietud es lo que es el sí-mismo; y es igual a aquella inmediatez y simplicidad del comienzo porque es el resultado, lo que ha retornado sobre sí: pero lo que ha retornado sobre sí es justamente el sí-mismo, y el sí-mismo es la igualdad y simplicidad refiriéndose a sí misma.

La menesterosidad por representar lo absoluto como *sujeto* se servía de proposiciones como: *Dios* es lo eterno, o el orden moral del mundo*, o el amor, etc. En tales proposiciones, lo verdadero tan sólo está puesto directamente como sujeto, pero no está presentado como el movimiento del reflexionarse hacia dentro de sí mismo. En una proposición de este género se empieza con la palabra: *Dios*. Por sí misma, es un sonido sin sentido, un mero nombre; sólo el predicado dice *lo que él es*, lo llena dándole cumplimiento y significado; el comienzo vacío se hace saber efectivo solamente en ese final. | Siendo así, no se ve por qué no se habla únicamente de lo eterno, del orden moral del mundo, etc., o bien, como hacían los antiguos*, de conceptos puros, del ser, de lo Uno, etc. de lo que es el significado, sin añadir, además, el sonido sin sentido. Pero a través de esta palabra se designa que justamente lo que se ha puesto no es un ser, o una esencia, o un universal en general, sino algo reflexionado dentro de

15 Desde «lo inmediato», hasta «mover es», en S aparece: «lo inmediato, *en reposo*, lo inmoto que es *ello mismo móvil*, así es *sujeto*. Su fuerza para mover, tomada abstractamente, es».

[xxvi] Bewegung und entfaltetes | Werden; eben diese Unruhe aber ist das Selbst; und jener Unmittelbarkeit und Einfachheit des Anfangs ist es darum gleich, weil es das Resultat, das in sich Zurückgekehrte, — das in sich Zurückgekehrte aber eben das Selbst und das Selbst die sich auf sich beziehende Gleichheit und Einfachheit ist.

Das Bedürfnis, das Absolute als *Subjekt* vorzustellen, bediente sich der Sätze: *Gott* ist das Ewige, oder die moralische Weltordnung, oder die Liebe usf. In solchen Sätzen ist das Wahre nur geradezu als Subjekt gesetzt, nicht aber als die Bewegung des sich in sich selbst Reflektierens dargestellt. Es wird in einem Satze der Art mit dem Worte „*Gott*“ angefangen. Dies für sich ist ein sinnloser Laut, ein bloßer Name; erst das Prädikat sagt, *was er ist*, ist seine Erfüllung und Bedeutung; der leere Anfang wird nur in diesem Ende ein wirkliches Wissen. Insofern ist nicht abzusehen, warum nicht vom Ewigen, der moralischen Weltordnung usf. oder, wie die Alten taten, von reinen Begriffen, dem Sein, dem Einen usf., von dem, was die Bedeutung ist, allein gesprochen wird, ohne den *sinnlosen* Laut noch hinzuzufügen. Aber durch dies Wort wird [xxvii] eben bezeichnet, daß nicht ein Sein oder Wesen | oder Allgemeines überhaupt, sondern ein in sich Reflektiertes, ein Subjekt gesetzt ist. Allein zugleich ist dies nur antizipiert. Das Subjekt ist als fester Punkt angenommen, an den als ihren Halt die Prädikate geheftet sind, durch eine Bewegung, die dem von ihm Wissenden angehört und die auch nicht dafür angesehen wird, dem Punkte selbst anzugehören; durch sie aber wäre allein der Inhalt als Subjekt dargestellt. In der Art, wie diese Bewegung beschaffen ist, kann sie ihm nicht angehören; aber nach Voraussetzung jenes Punkts kann sie auch nicht anders beschaffen, kann sie nur äußerlich sein. Jene Antizipation, daß das Absolute Subjekt ist, ist daher nicht nur nicht die Wirklichkeit dieses Begriffs, sondern macht sie sogar unmöglich; denn jene setzt ihn als ruhenden Punkt, diese aber ist die Selbstbewegung.

Unter mancherlei Folgerungen, die aus dem Gesagten fließen, kann diese herausgehoben werden, daß das Wissen nur als Wissenschaft oder als *System* wirklich ist und dargestellt werden kann. Daß ferner ein sogenannter Grundsatz oder Prinzip der Philosophie, wenn er wahr ist, schon darum auch falsch ist, insofern er nur als Grundsatz oder Prinzip [xxviii] ist. — Es ist deswegen leicht, ihn zu widerlegen. Die Widerlegung besteht darin, daß sein Mangel aufgezeigt wird; mangelhaft aber ist er, weil er nur das Allgemeine oder Prinzip, der Anfang ist. Ist die Widerlegung gründlich, so ist sie aus ihm selbst genommen und entwickelt, — nicht

sí, un sujeto. Sólo que, a la vez, esto sólo está anticipado. El sujeto se acepta como punto fijo al que adhieren, como a su asidero, los predicados mediante un movimiento que pertenece a aquel que sabe acerca del sujeto, y que no es considerado como perteneciente al punto mismo; pero, por medio de ese movimiento, lo único que quedaría expuesto es el contenido como sujeto. Este movimiento, por el modo como está hecho, no puede formar parte de él; mas, una vez presupuesto ese punto, tampoco puede estar hecho de otro modo, sólo puede ser exterior. Por eso, aquella hipótesis anticipada de que lo absoluto es sujeto, no sólo no es la realidad efectiva de este concepto, sino que llega incluso a hacerla imposible, puesto que pone el concepto como punto en reposo; cuando la realidad efectiva es el automovimiento.

Entre las varias consecuencias que emanan de lo dicho, puede destacarse ésta: que el saber sólo es efectivo como ciencia o como *sistema*, y sólo como tal puede ser expuesto. Además, que esto que se llama una proposición fundamental o principio de la filosofía*, si es verdadero, es también ya falso, por ser proposición fundamental o principio. — Por eso es tan fácil de refutar. La refutación consiste en que se hace ostensible su deficiencia; y es deficiente por ser sólo lo universal o principio, el comienzo. Una refutación a fondo será la que se haya tomado y desarrollado a partir del principio mismo, y no se haya activado desde fuera, con ocurrencias y aseveraciones contrarias a él. La refutación sería, entonces, propiamente, el desarrollo del principio y, por ende, complementaría sus deficiencias, sin caer en la confusión de atender sólo a su propio lado *negativo*¹⁶ y haciéndose consciente también de su proceso y resultado por el lado *positivo* del principio. — A la inversa, el despliegue positivo propiamente dicho del comienzo es, a la par, justo en la misma medida, un comportamiento negativo frente a él, a saber, frente a su forma unilateral de ser, de primeras, sólo *inmediato*, o ser sólo fin. Con lo que tal despliegue se puede considerar, igualmente, como la refutación de aquello que constituye el fundamento del sistema, | pero es mejor considerarlo como un hacer ostensible que el *funda-* [22] *mento* o el principio del sistema no es, de hecho, más que su *comienzo*.

Que lo verdadero sólo en cuanto sistema es efectivamente real, o bien, que la substancia es esencialmente sujeto, queda expresado en la representación que enuncia lo absoluto como *espíritu*: el más sublime de los conceptos, y que pertenece a la nueva época y a su religión. Únicamente lo espiritual es lo *efectivamente real*; es la esencia o lo que es *en sí*: lo que se *comporta* y pone en

16 S: «su hacer negativo».

durch entgegengesetzte Versicherungen und Einfälle von außen her bewerkstelligt. Sie würde also eigentlich seine Entwicklung und somit die Ergänzung seiner Mangelhaftigkeit sein, wenn sie sich nicht darin ver-
[xxxix] kannte, daß sie ihre *negatives* Seite¹² allein beachtet und sich ihres Fortgangs und Resultates nicht auch nach seiner *positiven* Seite bewußt wird. — Die eigentliche *positive* Ausführung des Anfangs ist zugleich umgekehrt ebensosehr ein negatives Verhalten gegen ihn, nämlich gegen seine einseitige Form, erst *unmittelbar* oder *Zweck* zu sein. Sie kann somit ebensosehr als die Widerlegung desjenigen genommen werden, was den *Grund* des Systems ausmacht, besser aber, als ein Aufzeigen, daß der *Grund* oder das Prinzip des Systems in der Tat nur sein *Anfang* ist.

Daß das Wahre nur als System wirklich oder daß die Substanz wesentlich Subjekt ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als *Geist* ausspricht, — der erhabenste Begriff und der der neuen Zeit und ihrer Religion angehört. Das Geistige allein ist das *Wirkliche*; es ist das Wesen oder *an sich seiende*, — das sich *Verhaltende* und *Bestimmte*, das *Anderssein* und *Fürsichsein* — und in dieser Bestimmtheit oder seinem Außersichsein in sich selbst Bleibende; — oder es ist *an und für sich*. — Dies Anundfürsichsein aber ist es erst für uns oder *an sich*, oder es ist die geistige *Substanz*. Es muß dies auch *für sich selbst*, muß das Wissen von dem Geistigen und das Wissen von sich als dem Geiste sein, d.h. es muß sich als *Gegenstand* sein, aber ebenso unmittelbar als vermittelter das heißt aufgehobener¹³, in sich reflektierter Gegenstand. Er ist *für sich* nur für uns, insofern sein geistiger Inhalt durch ihn selbst erzeugt ist; insofern er aber auch für sich selbst für sich ist, so ist dieses Selbsterzeugen, der reine Begriff, ihm zugleich das gegenständliche Element, worin er sein Dasein hat, und er ist auf diese Weise in seinem Dasein für sich selbst in sich reflektierter Gegenstand. — Der Geist, der sich so¹⁴ als Geist weiß, ist die *Wissenschaft*. Sie ist seine Wirklichkeit und das Reich, das er sich in seinem eigenen Elemente erbaut.

Das reine Selbsterkennen im absoluten Anderssein, dieser Äther als
[xxx] solcher, ist der Grund und Boden der Wissenschaft oder das Wissen im allgemeinen. Der Anfang der Philosophie macht die Voraussetzung oder Forderung, daß das Bewußtsein sich in diesem *Elemente* befinde. Aber dieses

12 S: „ihr negatives Tun“.

13 En S, simplemte: „als aufgehobener“, suprimiendo „vermittelter, das heisst“.

14 S: „so entwickelt“.

relación o¹⁷ lo determinado, el ser-otro y el *ser-para-sí* y lo que, en esta determinación o su ser-fuera-de-sí, permanece dentro de sí mismo; —o bien: *es en y para sí*. — Pero este ser en y para sí es, primeramente, para nosotros o *en sí*, o bien, es la substancia espiritual. Tiene que ser esto también *para sí mismo*: tiene que ser el saber de lo espiritual y el saber de sí en tanto que espíritu; es decir, tiene que serse como *objeto*, pero tanto inmediatamente cuanto como *objeto mediado*, esto es, asumido¹⁸, reflexionado dentro de sí. Es para sí solamente para nosotros, en la medida en que su contenido espiritual viene engendrado por él mismo, pero en la medida en que también es para sí mismo para sí, este autoengendrarse, el concepto puro, es para él, a la par, el elemento objetual en el que tiene su existencia; y de este modo, en su existencia para sí mismo, es objeto reflexionado dentro de sí.— El espíritu que se sabe de este modo¹⁹ como espíritu es la *ciencia*. Ella es su realidad efectiva y el reino que él se edifica en su propio elemento.

El puro conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro, ese éter *en cuanto tal*, es el suelo y fundamento²⁰ de la ciencia, o el *saber en lo universal*. El comienzo de la filosofía presupone o exige que la conciencia se encuentre en ese elemento. Pero este elemento mismo tiene²¹ su compleción y transparencia solamente por el movimiento de su devenir. Es la pura espiritualidad, o lo universal²² que tiene el modo de la inmediatez simple. Puesto que ese elemento es la inmediatez del espíritu, puesto que la substancia es el espíritu sin más²³, ella, la substancia, es la *esencialidad transfigurada*, la reflexión que ella misma simplemente es o la inmediatez, el ser que es la reflexión hacia dentro de sí mismo²⁴.
[23] La ciencia, por su parte, reclama de la autoconciencia que se haya elevado hasta este éter para poder vivir, y para vivir, con ella y en el seno de ella. A la inversa, el individuo tiene el derecho a exigir que la ciencia le alcance la escalera para

17 S: «y».

18 En S: «cuanto como objeto asumido», suprimiendo «mediado, esto es».

19 S: «desarrollado de este modo».

20 *Grund und Boden* es a la vez expresión jurídica —los bienes inmuebles, raíces— y expresión coloquial (todo lo que tiene alguien, el fundamento de su existencia). Obsérvese, por lo demás, cómo Hegel juega con el contraste entre la solidez del *Grund und Boden* y el éter del conocimiento, que, sin embargo, coinciden.

21 S: «adquiere».

22 S: «como lo universal».

23 En S, se intercala esto: «.— esto simple, según tiene *existencia* como tal, es el suelo que es pensar, que sólo es en el espíritu. Puesto que ese elemento, esa inmediatez del espíritu, es lo substancial sin más del espíritu...».

24 En S: «simplemente, es la inmediatez como tal para sí, el ser».

Element hat¹⁵ seine Vollendung und Durchsichtigkeit selbst nur durch die Bewegung seines Werdens. Es ist die reine Geistigkeit oder das Allgemeine¹⁶, das die Weise der einfachen Unmittelbarkeit hat. Weil es die Unmittelbarkeit des Geistes, weil die Substanz überhaupt der Geist¹⁷ ist, ist sie die *verklärte Wesenheit*, die Reflexion, die selbst einfach oder die Unmittelbarkeit ist, das *Sein*, das die Reflexion in sich selbst ist. Die Wissenschaft von ihrer Seite verlangt vom Selbstbewußtsein, daß es in diesen Äther sich erhoben habe, um mit ihr und in ihr leben zu können und zu leben. Umgekehrt hat das Individuum das Recht zu fordern, daß die Wissenschaft ihm die Leiter wenigstens zu diesem Standpunkte reiche.¹⁸ Sein Recht gründet sich auf seine absolute Selbständigkeit, die es in jeder Gestalt seines Wissens zu besitzen weiß; denn in jeder, sei sie von der Wissenschaft anerkannt oder nicht, und der Inhalt sei welcher er wolle, ist es die absolute Form zugleich oder hat die *unmittelbare Gewißheit* seiner selbst und, wenn dieser Ausdruck vorgezogen würde, damit unbedingtes *Sein*. Wenn der Standpunkt des Bewußtseins, von gegenständlichen Dingen im Gegensatze gegen sich selbst und von sich selbst im Gegensatze gegen sie zu wissen, der Wissenschaft als das *Andere* gilt — das, worin es sich bei sich selbst ist¹⁹, vielmehr als der Verlust des Geistes —, so ist ihm dagegen das Element der Wissenschaft eine jenseitige Ferne, worin es nicht mehr sich selbst besitzt. Jeder von diesen beiden Teilen scheint für den anderen das Verkehrte der Wahrheit zu sein. Daß das natürliche Bewußtsein sich der Wissenschaft unmittelbar anvertraut, ist ein Versuch, den es, es weiß nicht von was angezogen, macht, auch einmal auf dem Kopfe zu gehen; der Zwang, diese ungewohnte Stellung anzunehmen und sich in ihr zu bewegen, ist eine so unvorbereitete als unnötig scheinende Gewalt, die ihm angemutet wird, sich anzutun. — Die Wissenschaft sei an ihr selbst, was sie will; im Verhältnisse zum unmittelbaren Selbstbewußtsein stellt sie sich als ein Verkehrtes gegen es dar; oder weil das unmittelbare Selbstbewußtsein das Prinzip seiner Wirklichkeit ist²⁰, trägt sie, indem es für sich außer ihr ist, die Form der Unwirklichkeit. Sie hat darum jenes

15 S: „erhält“.

16 S: „als das *Allgemeine*“.

17 „Weil... ist“; en S: „; — dies Einfache, wie es als solches *Existenz* hat, ist der Boden, der Denken, der nur im Geist ist. Weil dieses Element, diese Unmittelbarkeit des Geistes das Substantielle überhaupt des Geistes ist, ...“.

18 En S, se añade: „ihm in ihm selbst denselben aufzeige“.

19 S: „weisst“.

20 S: „weil dasselbe in der Gewissheit seiner selbst das Prinzip seiner Wirklichkeit hat...“.

llegar, cuando menos, hasta ese punto de vista²⁵. Su derecho está fundado sobre su absoluta autonomía, que él sabe que posee en cada figura de su saber, pues en cada una de ellas, esté o no esté reconocida por la ciencia, y cualquiera que sea el contenido, él es, a la vez, la forma absoluta, o tiene la *certeza inmediata* de sí mismo; y es, por tanto, si se prefiere esta expresión, *ser* incondicionado. Si el punto de vista de la conciencia, por el que sabe de las cosas objetuales en contraposición a sí misma, y sabe de sí misma en contraposición a ellas, vale para la ciencia como lo *otro* —aquello en donde la conciencia está cabe sí misma, antes bien que la pérdida del espíritu—, el elemento de la ciencia, en cambio, le resulta a la conciencia una lejanía más allá, donde ya no se posee a sí misma. Cada una de estas dos partes parece ser para la otra lo inverso de la verdad. El confiarse la conciencia natural de modo inmediato a la ciencia es un intento que ella, atraída por no sabe qué, hace para andar por una vez cabeza abajo; la coerción a adoptar esta postura, a la que no está acostumbrada, y a moverse en ella, es una violencia aparentemente tan desprevénida como innecesaria que abusivamente se le obliga a infligirse a sí. —La ciencia, sea en sí misma lo que ella quiera ser, en relación con la autoconciencia inmediata se presenta como algo inverso frente a ella, o bien, puesto que la autoconciencia inmediata es el principio de la realidad efectiva²⁶, la ciencia, en tanto que la autoconciencia está para sí fuera de ella, lleva la forma de la irrealidad. Por eso, la ciencia tiene que unificar consigo ese elemento, o más bien, tiene que mostrar que le pertenece, y cómo. Desprovista de realidad efectiva, la ciencia no es más que lo *en sí*²⁷, el *fin o propósito* que, a lo primero, es todavía tan sólo un interior, no es como espíritu, sino sólo, de momento, substancia espiritual. Ella²⁸ tiene que exteriorizarse y devenir para sí misma, y esto no significa otra cosa sino que tiene que poner la autoconciencia como una consigo.

Este llegar a ser de la *ciencia como tal*, o del *saber*, es lo que expone esta *Fenomenología* del espíritu como la primera parte del sistema de la misma²⁹. El saber, tal como él primeramente es, o el *espíritu inmediato*, es lo carente de espíritu, o bien: es la *conciencia sensorial*. Para llegar a ser saber propiamente

25 En S, se añade: «se la haga ver [la escalera] dentro de él mismo».

26 En S: «puesto que ésta [la conciencia inmediata] tiene en la certeza de sí misma el principio de su realidad efectiva».

27 S: «en cuanto que está desprovista de tal realidad efectiva, no es más que el contenido en cuanto lo *en-sí*».

28 S: «Este *en-sí*».

29 En S se suprime el «como la primera parte... de la misma». En 1831, la *Fenomenología* ya no es, como pensaba todavía Hegel en 1807, la primera parte del sistema.

[xxxii] Element mit ihr zu vereinigen | oder vielmehr zu zeigen, daß und wie es ihr selbst angehört. Der Wirklichkeit entbehrend ist sie nur das *An sich*,²¹ der *Zweck*, der erst noch ein *Inneres*, nicht als Geist, nur erst geistige Substanz ist. Sie²² hat sich zu äußern und *für sich selbst* zu werden; dies heißt nichts anderes als sie hat das Selbstbewußtsein als eins mit sich zu setzen.

Dies Werden der *Wissenschaft überhaupt* oder des *Wissens* ist es, was diese *Phänomenologie* des Geistes, als der erste Teil des Systems derselben²³, darstellt. Das Wissen, wie es zuerst ist, oder der *unmittelbare Geist* ist das Geistlose, oder ist das *sinnliche Bewußtsein*. Um zum eigentlichen Wissen zu werden oder das Element der Wissenschaft, was ihr reiner Begriff ist, zu erzeugen, hat es sich durch einen langen Weg hindurchzuarbeiten. — Dieses Werden, wie es in seinem Inhalte und den Gestalten, die sich in ihm zeigen, sich aufstellen ist, erscheint als etwas anderes, denn als die²⁴ Anleitung des unwissenschaftlichen Bewußtseins zur Wissenschaft, auch etwas anderes als die Begründung der Wissenschaft, — so ohnehin als die Begeisterung, die wie aus der Pistole mit dem absoluten Wissen unmittelbar anfängt und mit anderen Standpunkten dadurch schon fertig | ist, daß sie keine Notiz davon zu nehmen erklärt.

[xxxiii]

Die Aufgabe aber²⁵, das Individuum von seinem ungebildeten Standpunkte aus zum Wissen zu führen, war in ihrem allgemeinen Sinn zu fassen und das allgemeine Individuum, der Weltgeist²⁶, in seiner Bildung zu betrachten. — Was das Verhältnis beider betrifft, so zeigt sich in dem allgemeinen Individuum jedes Moment, wie es die konkrete Form und eigene Gestaltung gewinnt. Das besondere Individuum aber ist der unvollständige Geist, eine konkrete Gestalt, deren ganzes Dasein Einer Bestimmtheit zufällt²⁷ und worin die anderen nur in verwischten Zügen vorhanden sind. In dem Geiste, der höher steht als ein anderer, ist das niedrigere konkrete Dasein zu einem unscheinbaren Momente herabgesunken; was vorher die Sache selbst war, ist nur noch eine Spur; ihre

21 S: „Als solcher Wirklichkeit entbehrend ist sie nur der Inhalt, als das *An sich*“.

22 S: „Dies *An sich*“, en lugar de „sie“ y, correspondientemente, „dasselbe“ en lugar de „sie“.

23 En S, „Geistes darstellt“, en lugar de „Geistes, als... darstellt“.

24 S: „wird nicht das sein, was man zunächst unter einer ... sich vorstellt“, en lugar de „erscheint als...als die“.

25 Este „aber“ se suprime en S.

26 S: „der Selbstbewusste Geist“.

27 S: „in deren ganzem Dasein eine Bestimmtheit herrschend ist“.

dicho, o para engendrar el elemento de la ciencia, lo que es su concepto puro, tiene que abrirse paso trabajosamente por un largo camino. — Este llegar a ser, tal como se dispone en su contenido y en las figuras que se muestran en él, aparece como algo distinto que una³⁰ guía de la conciencia no científica para llegar a la ciencia; también como algo distinto de la fundamentación de la ciencia; y también, en todo caso, como algo distinto del entusiasmo que, cual un pistoletazo, comienza inmediatamente con el saber absoluto, y que da ya por liquidados los otros puntos de vista con declarar que no toma nota de ellos.

Pero³¹ la tarea de conducir al individuo desde su punto de vista no formado hasta el saber había que aprehenderla en su sentido universal, y al individuo universal, al espíritu del mundo³², había que considerarlo en el proceso de su formación cultural. — Por lo que respecta a la relación entre ambos, en el individuo universal se muestra cada momento, según él va ganando la forma concreta y configuración propia. El individuo particular, empero, es el espíritu incompleto, una figura concreta cuya existencia entera se adjudica a una única determinidad³³ y en la que las otras figuras sólo se hallan presentes con trazos borrosos. En el espíritu que queda por encima de otro, la existencia concreta inferior ha descendido hasta ser un momento inaparente; lo que antes era la Cosa misma, ya sólo es una huella; su figura se halla encubierta, convertida en un simple sombreado. Este pasado lo atraviesa el individuo, cuya substancia es el espíritu que está más alto, de manera semejante a como el que, acometiendo una ciencia superior, recorre los conocimientos propedéuticos que poseía desde mucho tiempo antes, a fin de hacerse presente su contenido; evoca el recuerdo de los mismos | sin interesarse ni demorarse en ellos. Y así es que [25] cada individuo singular pasa por los estadios de formación del espíritu universal³⁴, pero en cuanto figuras que el espíritu ya ha dejado atrás, como estadios de un camino que ya está trillado y allanado; del mismo modo que, en lo que se refiere a los conocimientos, vemos que lo que en épocas anteriores ocupaba el espíritu maduro de los hombres se ha rebajado a conocimientos, ejercicios, incluso juegos de muchachos, y en el progreso pedagógico reconoceremos,

30 En S: «no será lo que, de primeras, uno se imagina como...» en lugar de «aparece como ... una».

31 Este «pero» se suprime en S.

32 En S: «el espíritu consciente de sí», en lugar de «espíritu del mundo».

33 S: «en cuya existencia entera domina una única determinidad».

34 S: «El individuo singular tiene que pasar también por los estadios de formación del espíritu universal, conforme al contenido de esos estadios».

Gestalt ist eingehüllt und eine einfache Schattierung geworden. Diese Vergangenheit durchläuft das Individuum, dessen Substanz der höherstehende Geist ist, auf die Art, wie der eine höhere Wissenschaft vornimmt, die Vorbereitungskenntnisse, die er längst innehat, um sich ihren Inhalt gegenwärtig zu machen, durchgeht; er ruft die Erinnerung desselben zurück, ohne darin sein Interesse und Verweilen zu haben. So durchläuft jeder einzelne auch die Bildungsstufen des allgemeinen Geistes²⁸, aber als vom Geiste schon abgelegte Gestalten, als Stufen eines Wegs, der ausgearbeitet und geebnet ist; wie wir in Ansehung der Kenntnisse das, was in früheren Zeitaltern den reifen Geist der Männer beschäftigte, zu Kenntnissen, Übungen und selbst Spielen des Knabenalters herabgesunken sehen und in dem pädagogischen Fortschreiten die wie im Schattenrisse nachgezeichnete Geschichte der Bildung der Welt erkennen werden. Dies vergangene Dasein ist schon erworbenes Eigentum des allgemeinen Geistes, der die Substanz des Individuums oder seine unorganische Natur²⁹ ausmacht. — Die Bildung des Individuums in dieser Rücksicht besteht, von seiner Seite aus betrachtet,³⁰ darin, daß es dies Vorhandene erwerbe, seine unorganische Natur in sich zehre und für sich in Besitz nehme. Dies est aber ebenso sehr nichts anders, als dass der allgemeine Geist oder die Substanz sich ihr Selbstbewusstsein gibt, oder ihr Werden und Reflexion in sich.³¹

Die Wissenschaft stellt diese bildende Bewegung sowohl in ihrer Ausführlichkeit und Notwendigkeit als das, was schon zum Momente und Eigentum des Geistes herabgesunken ist, in seiner Gestaltung dar. Das Ziel ist die Einsicht des Geistes in das, was das Wissen ist. Die Ungeduld verlangt das Unmögliche, nämlich die Erreichung des Ziels ohne die Mittel. Einesteils ist die Länge dieses Wegs zu ertragen, denn jedes Moment ist notwendig; — andernteils ist bei jedem sich zu verweilen, denn jedes ist selbst eine individuelle ganze Gestalt und wird nur absolut betrachtet, insofern seine Bestimmtheit als Ganzes oder Konkretes oder das Ganze in der Eigentümlichkeit dieser Bestimmung betrachtet wird. —

28 S: „Der Einzelne muss auch dem Inhalte nach die Bildungsstufen des allgemeinen Geistes durchlaufen“.

29 S: „und so ihm äusserlich erscheinend“.

30 S: „Die Bildung in dieser Rücksicht besteht, von der Seite des Individuums aus betrachtet“.

31 S: „Dies ist aber von der Seite des allgemeinen Geistes als der Substanz nichts anderes, als daß diese sich ihr Selbstbewusstsein gibt, ihr Werden und ihre Reflexion in sich hervorbringt“.

como calcada en una silueta, la historia de la formación cultural del mundo. Esta existencia pasada es ya propiedad adquirida del espíritu universal, que constituye la substancia del individuo o³⁵ su naturaleza inorgánica. En esta mirada retrospectiva, la formación cultural del individuo consiste, cuando se la contempla desde el lado de éste,³⁶ en que adquiera eso que está dado, digiera dentro de sí su naturaleza inorgánica y tome posesión de ella para sí. Pero esto, igualmente, no es otra cosa sino que el espíritu universal, o la substancia, se dé su autoconciencia, o bien: no es otra cosa que su devenir y reflexión hacia dentro de sí.³⁷

La ciencia expone tanto este movimiento formativo en su detalle y su necesidad como expone en su configuración aquello que ya ha descendido a ser momento y patrimonio del espíritu. La meta es que el espíritu llegue a la intelección de lo que es el saber. La impaciencia pide lo imposible, a saber, que se alcance la meta sin los medios. Por una parte, hay que soportar toda la longitud de este camino, pues cada momento es necesario: por otro lado, hay que *demonstrarse* en cada uno de ellos, pues cada uno es, él mismo, una figura individual entera, y sólo se la considera de modo absoluto en la medida en que se examina su determinidad como un todo o algo concreto, o se examina el todo en la peculiaridad de esta determinación. — Dado que la substancia del individuo, dado que³⁸ el espíritu del mundo ha tenido la paciencia de atravesar estas formas en toda la larga extensión del tiempo y de tomar sobre sí el enorme trabajo de la historia universal³⁹, y dado que con menos trabajo que ese el espíritu no puede haber alcanzado ninguna conciencia sobre sí, tampoco el individuo, ciertamente, puede concebir con menos que eso su substancia. Pero a la vez, entretanto, le cuesta menos esfuerzo porque, *en sí*, esto ya se ha llevado a cabo⁴⁰: porque el contenido es ya la realidad efectiva borrada hasta quedar en

35 S intercala aquí: «y así, apareciéndosele exteriormente».

36 S: «La formación, en esta mirada retrospectiva, cuando se la mira del lado del individuo, consiste».

37 S: «Pero esto, del lado del espíritu universal, en cuanto substancia, no es otra cosa sino que ésta se dé su autoconciencia, produzca dentro de sí su devenir y su reflexión hacia dentro de sí».

38 S: «dado que, incluso».

39 S intercala aquí: «en la cual él sacaba y configuraba en cada una toda la enjundia suya [de él] de la que ella es capaz».

40 En lugar de «tampoco el individuo, ..., llevado a cabo», S pone: «no puede el individuo, conforme a la cosa, concebir con menos su substancia; pero, a la vez, esto le cuesta menos trabajo, porque, *en sí*, esto ya se ha llevado a cabo».

Weil die Substanz des Individuums, weil³² der Weltgeist die Geduld gehabt, diese Formen in der langen Ausdehnung der Zeit zu durchgehen und die ungelheure Arbeit der Weltgeschichte,³³ zu übernehmen, und weil er durch keine geringere das Bewußtsein über sich erreichen konnte, so kann zwar das Individuum nicht mit weniger seine Substanz begreifen. Inzwischen hat es zugleich geringere Mühe, weil *an sich* dies vollbracht,³⁴ – der Inhalt schon die zur Möglichkeit getilgte Wirklichkeit, die bezwungene Unmittelbarkeit ist³⁵. Schon ein *Gedachtes*, ist der Inhalt *Eigentum* der Substanz; es ist nicht mehr das Dasein in die Form des *Ansichseins*, sondern nur das weder mehr bloß ursprüngliche noch in das Dasein versenkte, vielmehr bereits *erinnerte Ansich* in die Form des *Fürsichseins* umzu-kehren. Die Art dieses Tuns ist näher anzugeben.

Was dem Individuum an dieser Bewegung erspart³⁶ ist, ist das Aufheben des *Daseins*; was aber noch übrig ist³⁷, ist die *Vorstellung* und die *Bekanntschaft* mit den Formen. Das in die Substanz zurückgenommene Dasein ist durch jene erste Negation nur erst *unmittelbar* in das Element des Selbsts versetzt; es hat also noch den selben Charakter der unbegriffenen Unmittelbarkeit oder unbewegten Gleichgültigkeit als das Dasein selbst, oder es ist nur³⁸ in die *Vorstellung* übergegangen. – Zugleich ist es dadurch ein *Bekanntes*, ein solches, mit dem der Geist³⁹ fertig geworden, worin daher seine Tätigkeit und somit sein Interesse nicht mehr ist. Wenn die Tätigkeit, die mit dem Dasein fertig wird, die unmittelbare oder daseiende Vermittlung, und hiemit die Bewegung nur des besonderen⁴⁰, sich nicht begreifenden Geistes ist, so ist dagegen das Wissen gegen

32 S: „weil sogar“.

33 S: „in welcher er in jeder den ganzen Gehalt seiner, dessen sie fähig ist, herausgestaltete“.

34 En vez de „kann zwar ... vollbracht“, S pone „der Sache nach das Individuum nicht mit weniger seine Substanz begreifen; inzwischen hat es zugleich geringere Mühe, weil *an sich* dies vollbracht“.

35 En S: „die Gestaltung bereits auf ihre Abbeviatur, auf die einfache Gedankenbestimmung, herabgebracht ist“.

36 S: „Was auf dem Standpunkte, auf dem wir diese Bewegung hier aufnehmen, am Ganzen erspart“.

37 S intercala aquí: „und der höheren Umbildung bedarf“.

38 En lugar de „Es hat...nur“, S pone: „dieses ihm erworbene Eigentum hat also noch denselben Charakter unbegriffener Unmittelbarkeit, unbewegter Gleichgültigkeit wie das Dasein selbst; dieses ist so nur“.

39 En S: „der daseiende Geist“.

40 En S: „Wenn die Tätigkeit, die mit dem Dasein fertig wird, selbst nur die Bewegung des besonderen, ...“.

posibilidad, y es la inmediatez doblegada.⁴¹ Una vez que ya es *algo pensado*, el contenido es patrimonio de la individualidad; ya no hay que convertir la *existencia*, el *ser-ahí*, en el *ser-en-sí*, sino sólo lo *en-sí* en la forma del *ser-para-sí*, cuya especie habrá de determinarse con más detalle.

Lo que al individuo se le ahorra⁴² en este movimiento es cancelar la *existencia*; pero queda todavía⁴³ la *representación* y la *familiaridad* con las formas. La existencia recogida en la substancia, en virtud de esa primera negación, ha quedado trasladada, por ahora sólo de modo *inmediato*, al elemento del sí-mismo; sigue teniendo todavía, pues, el mismo carácter de inmediatez no concebida, o de indiferencia inmota que la existencia misma, o bien, tan sólo⁴⁴ ha pasado a la *representación*. – A la vez, y gracias a ello, es algo *familiar y conocido*, algo con lo que el espíritu⁴⁵ ya ha terminado, y en lo que, por tanto, no tiene ya su actividad ni, en consecuencia, su interés. Si la actividad que termina con la existencia es la mediación inmediata o existente y, por ende, el movimiento sólo⁴⁶ del espíritu particular que no se concibe a sí, el saber, en cambio, está dirigido contra la representación producida por medio de ello, contra este ser familiar y conocido, es la actividad del sí-mismo universal y el interés del pensar.

Lo que es sin más familiar y conocido, por ser *familiar y conocido*, no es *conocido* de veras. El engaño más habitual a sí mismo y a otros al conocer [consiste en presuponer algo como ya familiar y conocido, y conformarse igualmente con ello; de tanto hablar de acá para allá, un saber semejante se queda en el sitio donde está, sin ni siquiera saber lo que le pasa. El sujeto y el objeto, etc., Dios, la naturaleza, el entendimiento, la sensibilidad, etc., se colocan de fundamento sin mayor examen, como algo familiar y conocido, como algo válido, y constituyen puntos firmes tanto de partida como de retorno. El movimiento va y viene entre ellos, que permanecen inmotos, y avanza sólo por su superficie. De modo que, a su vez, aprehender y examinar consisten en ver si

41 En S: «la configuración ya se ha reducido a su abreviatura, a su simple determinación mental [o del pensamiento]».

42 Lo que... ahorra], en S: «Lo que en el punto de vista en que registramos aquí este movimiento se ahorra en total».

43 S intercala aquí: «y requiere de una nueva y más alta formación».

44 En lugar de «sigue teniendo ... tan sólo», S dice: «este patrimonio adquirido para él sigue teniendo todavía, pues, el mismo carácter de inmediatez no concebida, de indiferencia inmota que la existencia misma; ésta, entonces, tan sólo, ...».

45 En S: «el espíritu existente», o «que está ahí».

46 En S: «Si la actividad que no termina con la existencia es ella misma sólo el movimiento del espíritu particular...». La revisión de Hegel eliminaba, pues, la «mediación inmediata o existente». Hasta aquí llegaron las correcciones de Hegel.

die hierdurch zustande gekommene Vorstellung, gegen dies Bekanntsein gerichtet; es ist Tun des *allgemeinen Selbsts* und das Interesse des *Denkens*.

Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es *bekannt* ist, nicht *erkannt*.

[xxxviii] Es ist die gewöhnlichste Selbsttäuschung wie Täuschung anderer, beim Erkennen etwas als bekannt voraussetzen und es sich ebenso gefallen zu lassen; mit allem Hin- und Herreden kommt solches Wissen, ohne zu wissen wie ihm geschieht, nicht von der Stelle. Das Subjekt und Objekt usf., Gott, Natur, der Verstand, die Sinnlichkeit usf. werden unbesehen als bekannt und als etwas Gültiges zugrunde gelegt und machen feste Punkte sowohl des Ausgangs als der Rückkehr aus. Die Bewegung geht zwischen ihnen, die unbewegt bleiben, hin und her und somit nur auf ihrer Oberfläche vor. So besteht auch das Auffassen und Prüfen darin, zu sehen, ob jeder das von ihnen Gesagte auch in seiner Vorstellung findet, ob es ihm so scheint und bekannt ist oder nicht.

Das *Analysieren* einer Vorstellung, wie es sonst getrieben worden, war schon nichts anderes als das Aufheben der Form ihres Bekanntseins. Eine Vorstellung in ihre ursprünglichen Elemente auseinanderlegen, ist das Zurückgehen zu ihren Momenten, die wenigstens nicht die Form der vorgefundenen Vorstellung haben, sondern das unmittelbare Eigentum des Selbsts ausmachen. Diese Analyse kommt zwar nur zu *Gedanken*, welche [cxviii] selbst bekannte, feste und ruhende Bestimmungen sind. Aber ein wesentliches Moment ist dies *Geschiedene*, Unwirkliche selbst; denn nur darum, daß das Konkrete sich scheidet und zum Unwirklichen macht, ist es das sich Bewegende. Die Tätigkeit des Scheidens ist die Kraft und Arbeit des *Verstandes*, der verwundersamsten und größten oder vielmehr der absoluten Macht. Der Kreis, der in sich geschlossen ruht und als Substanz seine Momente hält, ist das unmittelbare und darum nicht verwundersame Verhältnis. Aber daß das von seinem Umfange getrennte Akzidentelle als solches, das Gebundene und nur in seinem Zusammenhange mit anderem Wirkliche ein eigenes Dasein und abgesonderte Freiheit gewinnt, ist die ungeheure Macht des Negativen; es ist die Energie des Denkens, des reinen Ichs. Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das Furchtbarste, und das Tote festzuhalten das, was die größte Kraft erfordert. Die kraftlose Schönheit haßt den Verstand, weil er ihr dies zumutet, was sie nicht vermag. Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit [xix] sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht als das Positive, welches von

cada cual encuentra también en su representación lo que se dice de esos puntos, si así se lo parece y si es bien conocido o no.

Analizar una representación, tal como ha solido hacerse, no era otra cosa que cancelar la forma en que era familiar y conocida. Descomponer una representación en sus elementos originarios es retornar a esos momentos suyos que, cuando menos, no tengan la forma de la representación encontrada, sino que constituyan la propiedad inmediata del sí-mismo. Ciertamente, este análisis no llegaría más que a *pensamientos* que ya son, ellos mismos, determinaciones conocidas y familiares, firmes y en reposo. Pero esto *separado*⁴⁷, esto que no es ello mismo efectivamente real, es un momento esencial; pues lo concreto, sólo porque se separa y se hace algo que no es efectivamente real, es por lo que es lo que se mueve. La actividad de separar es la fuerza y el trabajo del *entendimiento*, el más grande y maravilloso de los poderes, o más bien, el poder absoluto. El círculo que reposa cerrado dentro de sí y mantiene sus momentos como substancia es la relación inmediata y no es, por eso, nada portentoso. Pero que lo accidental en cuanto tal, separado de su entorno, lo que está atado y es efectivamente real sólo en su conexión con otro, alcance una existencia propia y una libertad particularizada: esa es la fuerza descomunal de lo negativo; es la energía del pensar, del yo puro. La muerte, si queremos llamar así a aquella ineffectividad, es lo más pavoroso, y mantener aferrado lo muerto es lo que requiere una fuerza suprema. La belleza que no tiene fuerza odia al entendimiento, porque éste le exige que haga lo que ella no es capaz de hacer. Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta de la muerte y se preserva pura de la devastación, sino la que la soporta y se mantiene en ella. El espíritu sólo gana su verdad en tanto que se encuentre a sí mismo en el absoluto desgarramiento. Él no es ese poder como lo positivo que aparta los ojos de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso, y liquidado eso, nos alejamos de ello y pasamos a cualquier otra cosa; sino que sólo es este poder en tanto que le mira a la cara a lo negativo, se demora en ello. Este demorarse es la fuerza mágica que torna lo negativo en el ser.— Tal fuerza es lo mismo que más arriba se ha llamado sujeto, el cual, al darle en su elemento existencia a la [determinidad], [28] cancela la inmediatez abstracta, esto es, *la que es* sólo en general, y es así la substancia de verdad, el ser, o bien la inmediatez que no tiene a la mediación fuera de ella, sino que es ésta misma.

Que lo representado llegue a ser patrimonio de la autoconciencia, esta elevación hasta la universalidad es solamente uno de los lados; con él no está toda-

47 *geschiedene*: podía ser también, disociado, el resultado del análisis. Igualmente en lo que sigue, a propósito del entendimiento.

dem Negativen wegsieht, wie wenn wir von etwas sagen, dies ist nichts oder falsch, und nun, damit fertig, davon weg zu irgend etwas anderem übergehen; sondern er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Sein umkehrt. — Sie ist dasselbe, was oben das Subjekt genannt worden, welches darin, daß es der Bestimmtheit in seinem Elemente Dasein gibt, die abstrakte, d.h. nur überhaupt *seiende* Unmittelbarkeit aufhebt und dadurch die wahrhafte Substanz ist, das Sein oder die Unmittelbarkeit, welche nicht die Vermittlung außer ihr hat, sondern diese selbst ist.

Daß das Vorgestellte Eigentum des reinen Selbstbewußtseins wird, diese Erhebung zur Allgemeinheit überhaupt ist nur die eine Seite, noch nicht die vollendete Bildung. — Die Art des Studiums der alten Zeit hat diese Verschiedenheit von dem der neueren, daß jenes die eigentliche Durchbildung des natürlichen Bewußtseins war. An jedem Teile seines Daseins sich besonders versuchend und über alles Vorkommende philosophierend, erzeugte es sich zu einer durch und durch betätigten Allgemeinheit. In | der neueren Zeit hingegen findet das Individuum die abstrakte Form vorbereitet; die Anstrengung, sie zu ergreifen und sich zu eigen zu machen, ist mehr das unvermittelte Hervortreiben des Innern und abgeschnittene Erzeugen des Allgemeinen als ein Hervorgehen desselben aus dem Konkreten und der Mannigfaltigkeit des Daseins. Jetzt besteht darum die Arbeit nicht so sehr darin, das Individuum aus der unmittelbaren sinnlichen Weise zu reinigen und es zur gedachten und denkenden Substanz zu machen, als vielmehr in dem Entgegengesetzten, durch das Aufheben der festen, bestimmten Gedanken das Allgemeine zu verwirklichen und zu begeistern. Es ist aber weit schwerer, die festen Gedanken in Flüssigkeit zu bringen, als das sinnliche Dasein. Der Grund ist das vorhin Angegebene; jene Bestimmungen haben das Ich, die Macht des Negativen oder die reine Wirklichkeit zur Substanz und zum Element ihres Daseins; die sinnlichen Bestimmungen dagegen nur die unmächtige abstrakte Unmittelbarkeit oder das Sein als solches. Die Gedanken werden flüssig, indem das reine Denken, diese innere *Unmittelbarkeit*, sich als Moment erkennt, oder indem die reine Gewißheit seiner selbst von sich abstrahiert, — nicht sich wegläßt, auf die Seite setzt, sondern das *Fixe* | ihres Sichselbstsetzens aufgibt, sowohl das Fixe des reinen Konkreten, welches Ich selbst im Gegensatze gegen unterschiedenen Inhalt ist, als das Fixe von Unterschiedenen, die, im Elemente des reinen Denkens gesetzt, an jener Unbedingtheit des Ich Anteil haben. Durch diese Bewegung werden die

vía acabada la formación cultural. El modo de estudio de la Edad Antigua difería del de la Moderna en que aquél era propiamente una formación integral de toda la conciencia natural. Poniéndose a prueba de modo particular en cada parte de su existencia y filosofando sobre todo lo que se ponía delante, esa conciencia se producía a sí misma como una universalidad completamente activa. En la Edad Moderna, en cambio, el individuo encuentra la forma abstracta ya preparada; el esfuerzo de agarrarla y apropiársela es más un hacer salir, sin mediaciones, lo interior y un producir lo universal cortando por lo sano que un brotar de éste mismo a partir de lo concreto y de la multiplicidad de la existencia. Por eso, el trabajo, ahora, no consiste tanto en purificar al individuo del modo sensible inmediato y hacer de él una substancia pensada y pensante, sino, más bien, en lo contrario, en hacer efectivo lo universal e insuflarle espíritu, cancelando los pensamientos determinados y sólidamente fijados. Pero es mucho más difícil dar fluidez a los pensamientos sólidamente fijados que a la existencia sensible. La razón es la que hemos dado antes: aquellas determinaciones tienen al yo, poder de lo negativo o pura efectiva realidad, como substancia y elemento de su existencia; las determinaciones sensibles, por el contrario, sólo tienen la inmediatez abstracta y sin potencia, o el ser como tal. Los pensamientos se fluidifican cuando el pensar puro, esta *inmediatez* interior, se reconoce como momento, o cuando la pura certeza de sí misma hace abstracción de sí: no es que se abandone, o se ponga a un lado, sino que renuncia a lo que tiene de *fijo* en su autopo-sición, tanto lo fijo de lo concreto puro, que es el yo mismo enfrentado contra el contenido diferente, cuanto lo fijo de los diferentes que, puestos en el elemento del pensar puro, tienen su parte en esa incondicionalidad del yo. Por este movimiento, los pensamientos puros devienen *conceptos*, y sólo entonces son, por primera vez, lo que en verdad son: automovimientos, círculos; son lo que su substancia es, esencialidades espirituales.

Este movimiento de las esencialidades puras constituye la naturaleza de la científicidad en general. Considerado como lo que mantiene cohesionado a su contenido, es la necesidad y la expansión del mismo en un todo orgánico. El camino por el que se alcanza el concepto del saber se convierte igualmente, en virtud de este movimiento, en un devenir necesario y completo, de modo que esta preparación cesa de ser un filosofar | contingente que se anuda a estos o aquellos objetos, relaciones y pensamientos de la conciencia imperfecta, según los vaya trayendo el azar, o que busca fundamentar lo verdadero por medio de algún raciocinio que vague de acá para allá, deduciendo y coligiendo a partir de determinados pensamientos; sino que este camino, en virtud del movimiento del concepto, abarcará en su necesidad toda la íntegra mundanidad de la conciencia.

reinen Gedanken *Begriffe* und sind erst, was sie in Wahrheit sind, Selbstbewegungen, Kreise, das, was ihre Substanz ist, geistige Wesenheiten.

Diese Bewegung der reinen Wesenheiten macht die Natur der Wissenschaftlichkeit überhaupt aus. Als der Zusammenhang ihres Inhalts betrachtet, ist sie die Notwendigkeit und Ausbreitung desselben zum organischen Ganzen. Der Weg, wodurch der Begriff des Wissens erreicht wird, wird durch sie gleichfalls ein notwendiges und vollständiges Werden, so daß diese Vorbereitung aufhört, ein zufälliges Philosophieren zu sein, das sich an diese und jene Gegenstände, Verhältnisse und Gedanken des unvollkommenen Bewußtseins, wie die Zufälligkeit es mit sich bringt, anknüpft oder durch ein hin und her gehendes Raisonement, Schließen und Folgern aus bestimmten Gedanken das Wahre zu begründen sucht; sondern dieser Weg wird durch die Bewegung des Begriffs die vollständige Weltlichkeit des Bewußtseins in ihrer Notwendigkeit umfassen.

Eine solche Darstellung macht ferner den *ersten* Teil der Wissenschaft darum aus, weil das Dasein des Geistes als Erstes nichts anderes als das Unmittelbare oder der Anfang, der Anfang aber noch nicht seine Rückkehr in sich ist. Das *Element des unmittelbaren Daseins* ist daher die Bestimmtheit, wodurch sich dieser Teil der Wissenschaft von den anderen unterscheidet. — Die Angabe dieses Unterschiedes führt zur Erörterung einiger fester Gedanken, die hierbei vorzukommen pflegen.

Das unmittelbare Dasein des Geistes, das *Bewußtsein*, hat die zwei Momente des Wissens und der dem Wissen negativen Gegenständlichkeit. Indem in diesem Elemente sich der Geist entwickelt und seine Momente auslegt, so kommt ihnen dieser Gegensatz zu, und sie treten alle als Gestalten des Bewußtseins auf. Die Wissenschaft dieses Wegs ist Wissenschaft der *Erfahrung*, die das Bewußtsein macht; die Substanz wird betrachtet, wie sie und ihre Bewegung sein Gegenstand ist. Das Bewußtsein weiß und begreift nichts, als was in seiner Erfahrung ist; denn was in dieser ist, ist nur die geistige Substanz, und zwar als *Gegenstand* ihres Selbsts. | Der Geist wird aber Gegenstand, denn er ist diese Bewegung, *sich ein Anderes*, d.h. *Gegenstand seines Selbsts* zu werden und dieses Anderssein aufzuheben. Und die Erfahrung wird eben diese Bewegung genannt, worin das Unmittelbare, das Unerfahrene, d.h. das Abstrakte, es sei des sinnlichen Seins oder des nur gedachten Einfachen, sich entfremdet und dann aus dieser Entfremdung zu sich zurückgeht und hiermit jetzt erst in seiner Wirklichkeit und Wahrheit dargestellt wie auch Eigentum des Bewußtseins ist.

Die Ungleichheit, die im Bewußtsein zwischen dem Ich und der Substanz, die sein Gegenstand ist, stattfindet, ist ihr Unterschied, das *Negative*

Además, una exposición como ésta constituye la *primera* parte de la ciencia porque la existencia del espíritu, en cuanto primera, no es otra cosa que lo inmediato o el comienzo, pero el comienzo no es todavía su retorno dentro de sí. Por eso, el *elemento de estar ahí de manera inmediata* es la determinidad por la que esta parte de la ciencia se distingue de las otras. — Indicar esta diferencia nos lleva a comentar algunos pensamientos fijamente establecidos que suelen concurrir al respecto.

El estar ahí inmediato del espíritu, la *conciencia*, tiene estos dos momentos: el del saber y el de la objetualidad negativa para el saber. Al desarrollarse el espíritu en el seno de este elemento y exhibir sus momentos, a éstos últimos les corresponde esa oposición, y todos ellos entran en escena como figuras de la conciencia. La ciencia de este camino es ciencia de la *experiencia* que hace la conciencia; la substancia va siendo examinada según ella y su movimiento son objeto de la conciencia. La conciencia no sabe ni concibe nada más que lo que está en su experiencia; pues lo que hay en ésta es sólo la substancia espiritual, y por cierto, como *objeto* del sí-mismo de ella. Pero el espíritu se hace objeto, pues él es este movimiento de llegar a ser-se otro, es decir, de llegar a ser *objeto de su sí-mismo*, y de asumir este ser-otro. Y justamente se llama experiencia a este movimiento en el que lo inmediato, lo no experimentado, es decir, lo abstracto, ya sea del ser sensible o de lo simple sólo pensado, se hace extraño y luego retorna a sí desde ese extrañamiento, con lo que queda expuesto, sólo entonces y no antes, en su realidad efectiva y verdad, tal como es, también, patrimonio de la conciencia.

La desigualdad que tiene lugar en la conciencia entre el yo y la substancia que es su objeto, es la diferencia de ambos, lo *negativo* en general. A esto último puede considerárselo como *deficiencia* de los dos, pero es su alma, o lo que mueve a uno y otra; razón por la cual algunos antiguos concebían el *vacío* como motor*, aprehendiendo lo moviente, por cierto, como lo *negativo*, pero sin aprehender todavía a esto negativo como el sí-mismo. — Ahora bien, cuando esto negativo aparece al principio como la desigualdad del yo con el objeto, es también, en la misma medida, la desigualdad de la substancia consigo misma. Lo que parece ocurrir fuera de ella, lo que parece ser una actividad contra ella, es algo que ella misma hace, y ella se muestra ser, esencialmente, sujeto. Una vez | que ella ha mostrado esto de modo perfecto, el espíritu ha hecho su existencia igual a su esencia; él se es objeto a sí tal como él es, y el elemento abstracto de la inmediatez y de la separación del saber y de la verdad ha quedado sobrepasado. El ser está mediado absolutamente: es contenido substancial, que igualmente es inmediatamente propiedad del yo, tiene la cualidad del sí-mismo, o es el concepto. Con esto se concluye la Fenomenología del Espíritu.

überhaupt. Es kann als der *Mangel* beider angesehen werden, ist aber ihre Seele oder das Bewegende derselben; weswegen einige Alte das *Leere* als das Bewegende begriffen, indem sie das Bewegende zwar als das *Negative*, aber dieses noch nicht als das Selbst erfaßten. — Wenn nun dies Negative zunächst als Ungleichheit des Ichs zum Gegenstande erscheint, so ist es ebenso sehr die Ungleichheit der Substanz zu sich selbst. Was außer ihr vorzugehen, eine Tätigkeit gegen sie zu sein scheint, ist ihr eigenes Tun, und sie zeigt sich | wesentlich Subjekt zu sein. Indem sie dies vollkommen zeigt, hat der Geist sein Dasein seinem Wesen gleichgemacht; er ist sich Gegenstand, wie er ist, und das abstrakte Element der Unmittelbarkeit und der Trennung des Wissens und der Wahrheit ist überwunden. Das Sein ist absolut vermittelt; — es ist substantieller Inhalt, der ebenso unmittelbar Eigentum des Ichs, selbstisch oder der Begriff ist. Hiermit beschließt sich die Phänomenologie des Geistes. Was er in ihr sich bereitet, ist das Element des Wissens. In diesem breiten sich nun die Momente des Geistes in der *Form der Einfachheit* aus, die ihren Gegenstand als sich selbst weiß. Sie fallen nicht mehr in den Gegensatz des Seins und Wissens auseinander, sondern bleiben in der Einfachheit des Wissens, sind das Wahre in der Form des Wahren, und ihre Verschiedenheit ist nur Verschiedenheit des Inhalts. Ihre Bewegung, die sich in diesem Elemente zum Ganzen organisiert, ist die *Logik* oder *spekulative Philosophie*.

Weil nun jenes System der Erfahrung des Geistes nur die *Erscheinung* desselben befaßt, so scheint der Fortgang von ihm zur Wissenschaft des Wahren, das in der *Gestalt des Wahren* ist, bloß negativ zu sein, und man könnte | mit dem Negativen als dem *Falschen* verschont bleiben wollen und verlangen, ohne weiteres zur Wahrheit geführt zu werden; wozu sich mit dem Falschen abgeben? — Wovon schon oben die Rede war, daß sogleich mit der Wissenschaft sollte angefangen werden, darauf ist hier nach der Seite zu antworten, welche Beschaffenheit es mit dem Negativen als *Falschem* überhaupt hat. Die Vorstellungen hierüber hindern vornehmlich den Eingang zur Wahrheit. Dies wird Veranlassung geben, vom mathematischen Erkennen zu sprechen, welches das unphilosophische Wissen als das Ideal ansieht, das zu erreichen die Philosophie streben müßte, bisher aber vergeblich gestrebt habe.

Das Wahre und Falsche gehört zu den bestimmten Gedanken, die bewegungslos für eigene Wesen gelten, deren eines drüben, das andere hüben ohne Gemeinschaft mit dem andern isoliert und fest steht. Dagegen muß behauptet werden, daß die Wahrheit nicht eine ausgeprägte Münze ist, die fertig gegeben und so eingestrichen werden kann. Noch *gibt* es ein Falsches,

Lo que el espíritu se depara en ella es el elemento del saber. En éste se expanden ahora los momentos del espíritu en la *forma de la simplicidad* que sabe a su objeto como siendo ella misma. Esos momentos no están ya disociados en la oposición de ser y saber, sino que permanecen en la simplicidad del saber, son lo verdadero en la forma de lo verdadero, y su diversidad es sólo diversidad del contenido. Su movimiento, que se organiza en este elemento para resultar en un todo, es la *Lógica* o *filosofía especulativa*.

Ahora bien, como ese sistema de la experiencia del espíritu sólo se ocupa de la aparición de éste, parece que el curso que va desde él hasta la ciencia de lo verdadero que es en la *figura* de lo verdadero es meramente negativo, y uno podría querer quedar dispensado de lo negativo, en cuanto que es lo falso, y exigir que le conduzcan sin más a la verdad; ¿para qué ocuparse de lo falso? — La cuestión de la que ya hablábamos arriba, sobre si se debía empezar enseñada con la ciencia, ha de responderse aquí bajo el aspecto de cuál es, entonces, la hechura de lo negativo en tanto que *falso*. Las representaciones que hay al respecto obstaculizan muy especialmente el acceso a la verdad. Esto nos dará ocasión de hablar del conocimiento matemático, al que el saber no filosófico considera como el ideal que la filosofía tendría que esforzarse por alcanzar, por más que, hasta ahora, sus esfuerzos hayan resultado vanos.

Lo verdadero y falso pertenecen a esos pensamientos determinados que, carentes de movimiento, pasan por ser esencias propias, una de las cuales se asienta aquí, la otra allá, aisladas y fijas, sin comunidad ninguna con la otra. Frente a esto, ha de afirmarse que la verdad no es una moneda acuñada que puede darse ya lista para guardársela sin más en el bolsillo*. Ni tampoco hay algo que sea lo falso, igual que no hay algo que sea lo malo. Ciertamente, el mal y lo falso no son tan malignos como el diablo, pues, encarnados en éste, se ha hecho de ellos incluso un *sujeto* particular; en tanto que lo falso y lo malo son sólo universales, pero no dejan de tener una esencialidad propia uno frente a otro. — Lo falso, pues sólo de ello estamos hablando aquí, sería lo otro, lo negativo de la substancia, la cual, en cuanto contenido del saber, es lo verdadero. Pero la substancia es por sí misma, esencialmente, lo negativo, en parte, en cuanto que es diferenciación y determinación del contenido, en parte, en cuanto que es un diferenciar *simple*, es decir, en cuanto que es sí-mismo y saber en general. Se puede muy bien saber de modo falso. Que algo se sepa de modo falso significa que el saber está en desigualdad con su substancia. Sólo que esta desigualdad es justamente el diferenciar como tal, el cual es momento esencial. A partir de esta diferenciación deviene, desde luego, | su igualdad, y esta igualdad devenida es la verdad. Pero no es verdad de tal manera que la desigualdad hubiera quedado desechada, como ganga separada del metal puro,

sowenig es ein Böses gibt. So schlimm zwar als der Teufel ist das Böse und Falsche nicht, denn als dieser sind sie sogar zum besonderen *Subjekte* gemacht; als Falsches und Böses sind sie nur *Allgemeine*, haben aber doch eigene Wesenheit gegeneinander. — Das Falsche (denn nur von ihm ist hier die Rede) wäre das Andere, das Negative der Substanz, die als Inhalt des Wissens das Wahre ist. Aber die Substanz ist selbst wesentlich das Negative, teils als Unterscheidung und Bestimmung des Inhalts, teils als ein *einfaches* Unterscheiden, d.h. als Selbst und Wissen überhaupt. Man kann wohl falsch wissen. Es wird etwas falsch gewußt, heißt, das Wissen ist in Ungleichheit mit seiner Substanz. Allein eben diese Ungleichheit ist das Unterscheiden überhaupt, das wesentliche Moment ist. Es wird aus dieser Unterscheidung wohl ihre Gleichheit, und diese gewordene Gleichheit ist die Wahrheit. Aber sie ist nicht so Wahrheit, als ob die Ungleichheit weg-
 [XLVI] geworfen worden wäre wie die Schlacke vom reinen Metall, auch nicht einmal so, wie das Werkzeug von dem fertigen Gefäße wegbleibt, sondern die Ungleichheit ist als das Negative, als das Selbst im Wahren als solchem selbst noch unmittelbar vorhanden. Es kann jedoch darum nicht gesagt werden, daß das *Falsche* ein Moment oder gar einen Bestandteil des Wahren ausmache. Daß an jedem Falschen etwas Wahres sei, — in diesem Aus-
 [XLVII] drucke gelten beide, | wie Öl und Wasser, die unmischar nur äußerlich verbunden sind. Gerade um der Bedeutung willen, das Moment des *vollkommenen Andersseins* zu bezeichnen, müssen ihre Ausdrücke da, wo ihr Anderssein aufgehoben ist, nicht mehr gebraucht werden. So wie der Ausdruck der *Einheit* des Subjekts und Objekts, des Endlichen und Unendlichen, des Seins und Denkens usf. das Ungeschickte hat, daß Objekt und Subjekt usf. das bedeuten, was sie *außer ihrer Einheit* sind, in der Einheit also nicht als das gemeint sind, was ihr Ausdruck sagt, ebenso ist das Falsche nicht mehr als Falsches ein Moment der Wahrheit.

Der *Dogmatismus* der Denkungsart im Wissen und im Studium der Philosophie ist nichts anderes als die Meinung, daß das Wahre in einem Satze, der ein festes Resultat ist oder auch der unmittelbar gewußt wird, bestehe. Auf solche Fragen: wann Cäsar geboren worden, wie viele Toisen ein Stadium betrug usf., soll eine *nette* Antwort gegeben werden, ebenso wie es bestimmt wahr ist, daß das Quadrat der Hypotenuse gleich der Summe der Quadrate der beiden übrigen Seiten des rechtwinkligen Dreiecks ist. Aber die Natur einer solchen sogenannten Wahrheit ist
 [XLVIII] verschieden von der Natur philosophischer Wahrheiten.

In Ansehung der *historischen Wahrheiten*, um ihrer kurz zu erwähnen, insofern nämlich das rein Historische derselben betrachtet wird, wird

tampoco, ni siquiera, de la manera en que la herramienta queda alejada del recipiente ya terminado, sino que la desigualdad sigue estando presente, ella misma, de manera inmediata como lo negativo, como el sí-mismo en el seno de lo verdadero en cuanto tal. No por ello puede decirse, sin embargo, que lo *falso* constituya un momento, o siquiera sea una parte constitutiva de lo verdadero. Que en cada cosa falsa haya algo verdadero: en esa expresión tienen ambos validez como el aceite y el agua, los cuales, no siendo mezclables, sólo externamente están ligados. Precisamente porque su significado designa el momento del perfecto *ser-otro*, sus expresiones no tienen que usarse ya cuando su ser-otro ha quedado cancelado y asumido. Así como la expresión de la *unidad* del sujeto y el objeto*, de lo finito y lo infinito, del ser y el pensar, etc. tienen el inconveniente de que el objeto y el sujeto, etc. significan lo que son *fuera de su unidad*, y dentro de ella, entonces, no se hallan mentados como lo que su expresión dice, del mismo modo, no es ya en tanto que falso que lo falso es un momento de la verdad.

El *dogmatismo* como mentalidad⁴⁸ en el saber y en el estudio de la filosofía no es otra cosa que la opinión de que lo verdadero consiste en una proposición que es un resultado firmemente establecido, si es que no es sabida de una manera inmediata. A preguntas tales como cuándo nació César, o cuántas toesas tiene tal o cual estadio, debe darse una respuesta *clara y precisa*, igual que es verdadero de modo determinado que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los lados del triángulo rectángulo. Pero la naturaleza de semejante verdad, o así la llaman, es distinta de la naturaleza de las verdades filosóficas.

En lo que se refiere a las verdades *historiográficas*⁴⁹, por mencionarlas brevemente, en la medida, en efecto, en que se considere de ellas lo meramente historiográfico, se concede fácilmente que conciernen a la existencia singular, a un contenido bajo el aspecto de su contingencia y arbitrariedad, a determinaciones suyas que no son necesarias. — Pero incluso unas verdades tan escuetas como las que hemos puesto de ejemplo no existen sin el movimiento de la autoconciencia. Para conocer una de ellas, hay que comparar mucho, también consultar en libros o investigar de una u otra manera; también

⁴⁸ *Denkungsart*: podría decirse «modo de pensar».

⁴⁹ *Historische Wahrheiten*. Cuando Hegel escribe, se acaba de establecer en alemán la distinción entre *Historie* (narración y conocimiento de lo acontecido) y *Geschichte*, la historia acontecida propiamente dicha. En la filosofía de Hegel, importa claramente la segunda; aquí se refiere a la primera, a la Historiografía. Y como se habrá visto varias veces a lo largo del prólogo, *historisch* no tiene nunca el valor de verdadero saber. En las ocurrencias anteriores lo he traducido como «erudito».

leicht zugegeben, daß sie das einzelne Dasein, einen Inhalt nach der Seite seiner Zufälligkeit und Willkür, Bestimmungen desselben, die nicht notwendig sind, betreffen. — Selbst aber solche nackte Wahrheiten, wie die als Beispiel angeführten, sind nicht ohne die Bewegung des Selbstbewußtseins. Um eine derselben zu kennen, muß viel verglichen, auch in Büchern nachgeschlagen oder, auf welche Weise es sei, untersucht werden; auch bei einer unmittelbaren Anschauung wird erst die Kenntnis derselben mit ihren Gründen für etwas gehalten, das wahren Wert habe, obgleich eigentlich nur das nackte Resultat das sein soll, um das es zu tun sei.

[XIX]

Was die *mathematischen* Wahrheiten betrifft, so würde noch weniger der für einen Geometer gehalten werden, der die Theoreme Euklids *auswendig* wüßte, ohne ihre Beweise, ohne sie, wie man im Gegensatze sich ausdrücken könne, *inwendig* zu wissen. Ebenso würde die Kenntnis, die einer durch Messung vieler rechtwinkliger | Dreiecke sich erwürbe, daß ihre Seiten das bekannte Verhältnis zueinander haben, für unbefriedigend gehalten werden. Die *Wesentlichkeit* des Beweises hat jedoch auch beim mathematischen Erkennen noch nicht die Bedeutung und Natur, Moment des Resultates selbst zu sein, sondern in diesem ist er vielmehr vorbei und verschwunden. Als Resultat ist zwar das Theorem *ein als wahr eingesehenes*. Aber dieser hinzugekommene Umstand betrifft nicht seinen Inhalt, sondern nur das Verhältnis zum Subjekt; die Bewegung des mathematischen Beweises gehört nicht dem an, was Gegenstand ist, sondern ist ein der Sache *äußerliches* Tun. So zerlegt sich die Natur des rechtwinkligen Dreiecks nicht selbst so, wie es in der Konstruktion dargestellt wird, die für den Beweis des Satzes, der sein Verhältnis ausdrückt, nötig ist; das ganze Hervorbringen des Resultats ist ein Gang und Mittel des Erkennens. — Auch im philosophischen Erkennen ist das Werden des *Daseins als Daseins* verschieden von dem Werden des *Wesens* oder der inneren Natur der Sache. Aber das philosophische Erkennen enthält erstens beides, da hingegen das mathematische nur das Werden des *Daseins*, d.h. des *Seins* der Natur der Sache im Erkennen als sollichem darstellt. Fürs andere vereinigt jenes auch diese beiden besonderen Bewegungen. Das innere Entstehen oder das Werden der Substanz ist ungetrennt Übergehen in das Äußere oder in das Dasein, Sein für Anderes, und umgekehrt ist das Werden des Daseins das sich Zurücknehmen ins Wesen. Die Bewegung ist so der gedoppelte Prozeß und Werden des Ganzen, daß zugleich ein jedes das andere setzt und jedes darum auch beide als zwei Ansichten an ihm hat; sie zusammen machen dadurch das Ganze, daß sie sich selbst auflösen und zu seinen Momenten machen.

en el caso de una intuición inmediata, sólo el conocimiento de la misma, debidamente fundado, llega a tenerse por algo de verdadero valor, por más que de lo que se trate, propiamente, sea tan sólo del resultado escueto.

En lo que concierne a las verdades *matemáticas*, apenas se tendría por geómetra a quien se supiera *de memoria*, externamente y de carrerilla, los teoremas de Euclides, sin sus demostraciones, sin haberlos asimilado, | como [32] podría decirse jugando con la expresión, para saberlos de manera *interior*.⁵⁰ Asimismo, si alguien, midiendo muchos triángulos rectángulos, adquiriera el conocimiento de que sus lados mantienen entre sí la consabida proporción, dicho conocimiento se tendría por insatisfactorio. Sin embargo, tampoco en el conocimiento matemático tiene la *condición esencial* de la prueba todavía el significado y la naturaleza de ser momento del resultado mismo, sino que, más bien, la prueba ya ha pasado y ha desaparecido en éste. Ciertamente, en cuanto resultado, el teorema es *visto, inteligido como verdadero*. Pero esta circunstancia sobreañadida no afecta a su contenido, sino sólo a la relación con el sujeto; el movimiento de la prueba matemática no pertenece a lo que es objeto, sino que es una actividad *exterior* a la Cosa. Así, la naturaleza del triángulo rectángulo no se descompone tal como se presenta en la construcción necesaria para demostrar la proposición que expresa sus proporciones; toda la producción del resultado es un recorrido y un medio del conocer. — También en el conocimiento filosófico, el devenir de la *existencia* en cuanto existencia ahí es distinto del devenir de la *esencia* o de la naturaleza interna de la Cosa. Pero, en primer lugar, el conocer filosófico contiene uno y otro devenir, mientras que el matemático, por el contrario, sólo expone el devenir de la *existencia*, esto es, del *ser* de la naturaleza de la cosa, dentro del *conocimiento* en cuanto tal. Y luego, aquel conocer unifica también esos dos movimientos particulares. El originarse interno o el devenir de la substancia es un paso indisociado hacia lo externo, o hacia la existencia, ser para otro; y, a la inversa, el devenir de la existencia es el recogerse en la esencia. El movimiento es, así, el doble proceso y devenir del todo, de tal manera que cada proceso y devenir pone a la vez al otro y, por eso, cada uno tiene en él a ambos como dos aspectos, los dos juntos hacen al todo disolviéndose a sí mismos y haciéndose momentos suyos.

En el conocimiento matemático, la intelección es una actividad exterior respecto a la cosa; de lo que se sigue que la cosa verdadera queda alterada por ello. Por eso, aunque el medio, la contrucción y la prueba contienen, sin duda,

50 «De memoria» se dice en alemán «*auswendig*», literalmente: «por el lado de fuera, exteriormente». De ahí el juego de palabras con «*inwendig*», que traduzco como «de manera interior».

Im mathematischen Erkennen ist die Einsicht ein für die Sache äußerliches Tun; es folgt daraus, daß die wahre Sache dadurch verändert wird. Das Mittel, Konstruktion und Beweis, enthält daher wohl wahre Sätze; aber ebenso sehr muß gesagt werden, daß der Inhalt falsch ist. Das Dreieck wird in dem obigen Beispiele zerrissen und seine Teile zu anderen Figuren, die die Konstruktion an ihm entstehen läßt, geschlagen. Erst am Ende wird das Dreieck wiederhergestellt, um das es eigentlich zu tun ist, das im Fortgange aus den Augen verloren wurde und nur in Stücken, die anderen Ganzen angehörten, vorkam. — Hier sehen wir also

[11] auch die Negativität des Inhalts eintreten, welche eine Falschheit desselben ebenso gut genannt werden müßte als in der Bewegung des Begriffs das Verschwinden der festgemeinten Gedanken.

Die eigentliche Mangelhaftigkeit dieses Erkennens aber betrifft sowohl das Erkennen selbst als seinen Stoff überhaupt. — Was das Erkennen betrifft, so wird fürs erste die Notwendigkeit der Konstruktion nicht eingesehen. Sie geht nicht aus dem Begriffe des Theorems hervor, sondern wird geboten, und man hat dieser Vorschrift, gerade diese Linien, deren unendliche andere gezogen werden könnten, zu ziehen, blindlings zu gehorchen, ohne etwas weiter zu wissen, als den guten Glauben zu haben, daß dies zur Führung des Beweises zweckmäßig sein werde. Hintennach zeigt sich denn auch diese Zweckmäßigkeit, die deswegen nur eine äußerliche ist, weil sie sich erst hintennach beim Beweise zeigt. — Ebenso geht dieser einen Weg, der irgendwo anfängt, man weiß noch nicht in welcher Beziehung auf das Resultat, das herauskommen soll. Sein Fortgang nimmt diese Bestimmungen und Beziehungen auf und läßt andere liegen, ohne daß man unmittelbar einsähe, nach welcher Notwendigkeit; ein äußerer Zweck regiert diese Bewegung.

[11] Die Evidenz dieses mangelhaften Erkennens, auf welche die Mathematik stolz ist und womit sie sich auch gegen die Philosophie brüstet, beruht allein auf der Armut ihres Zwecks und der Mangelhaftigkeit ihres Stoffs und ist darum von einer Art, die die Philosophie verschmähen muß. — Ihr Zweck oder Begriff ist die Größe. Dies ist gerade das unwesentliche, begrifflose Verhältnis. Die Bewegung des Wissens geht darum auf der Oberfläche vor, berührt nicht die Sache selbst, nicht das Wesen oder den Begriff und ist deswegen kein Begreifen. — Der Stoff, über den die Mathematik den erfreulichen Schatz von Wahrheiten gewährt, ist der Raum und das Eins. Der Raum ist das Dasein, worein der Begriff seine Unterschiede einschreibt als in ein leeres, totes Element, worin sie ebenso unbewegt und leblos sind. Das Wirkliche ist nicht ein Räumliches, wie es in der Mathematik betrachtet wird; mit

proposiciones verdaderas, debe decirse, no obstante, en la misma medida, que el contenido es falso. En el ejemplo que hemos citado arriba, al triángulo se lo despedaza, y a sus partes se las convierte en otras figuras que la construcción hace surgir en él. Sólo al final queda restablecido el triángulo del que propiamente se trata, que se había perdido de vista en el proceso y que sólo aparecía en piezas que formaban parte de otros conjuntos. — Vemos entrar aquí también, entonces, la negatividad del contenido, la cual tendría que denominarse una falsedad de éste tanto como, en el movimiento del concepto, se denomina falsedad a la desaparición de pensamientos dados como fijos.

Pero la deficiencia propiamente dicha de este conocer atañe tanto al conocer mismo como a su materia en general. — En lo que atañe al conocer, no se ve, para empezar, la necesidad de la construcción. Ésta no se desprende del concepto de teorema, sino que viene impuesta, y hay que obedecer a ciegas la prescripción de trazar precisamente estas líneas, de las que podrían trazarse infinitas más, sin saber otra cosa, más que tener la buena fe en que eso es lo adecuado a los fines de la ejecución de la prueba. Después de la cual, se muestra también esta adecuación a los fines, que sólo es una adecuación exterior, porque no se muestra hasta después, con la prueba. — Del mismo modo, ésta va por un camino que empieza en alguna parte, sin que se sepa aún qué referencia tiene hacia el resultado que haya de salir. La marcha de la prueba adopta estas determinaciones y referencias, dejando otras de lado, sin que se vea inmediatamente en virtud de qué necesidad; una finalidad externa rige este movimiento.

La evidencia de este conocer deficiente, de la que tanto se enorgullece la matemática, y con la que se pavonea frente a la filosofía, se basa únicamente en la pobreza del fin que se propone y en la deficiencia de su materia, y es, por ello, de una especie que la filosofía tiene que desdeñar. — El fin que se propone, o su concepto, es la magnitud. Ésta es precisamente la relación inesencial, sin concepto. Por eso, el movimiento del saber procede por la superficie, sin tocar la cosa misma, la esencia o el concepto, y no es, por tanto, ningún concebir, comprender con conceptos. — La materia acerca de la cual la matemática regala ese gozoso tesoro de verdades es el espacio y el uno. El espacio es la existencia en la que el concepto inscribe sus diferencias como un elemento vacío, muerto, en el que ellas están igualmente sin movimiento ni vida. Lo efectivamente real no es algo espacial tal como se lo considera en la matemática; con una irrealdad tal como la de las cosas de la matemática no tienen trato ni la intuición concreta sensible ni la filosofía. Pues en tales elementos irreales no hay tampoco más que algo verdadero que no es efectivamente real, esto es, proposiciones fijadas y muertas; uno puede pararse en cada una de ellas; la siguiente empieza de nuevo para sí, sin que la primera se haya movido por sí misma hacia la otra y

[LIII] solcher Unwirklichkeit, als die Dinge der Mathematik sind, gibt sich weder das konkrete sinnliche Anschauen noch die Philosophie ab. In solchem unwirklichen Elemente gibt es denn auch nur unwirkliches Wahres, d.h. fixierte, tote Sätze; bei jedem derselben kann aufgehört werden; der folgende fängt für sich von | neuem an, ohne daß der erste sich selbst zum andern fortbewegte und ohne daß auf diese Weise ein notwendiger Zusammenhang durch die Natur der Sache selbst entstünde. — Auch läuft um jenes Prinzips und Elements willen — und hierin besteht das Formelle der mathematischen Evidenz — das Wissen an der Linie der *Gleichheit* fort. Denn das Tote, weil es sich nicht selbst bewegt, kommt nicht zu Unterschieden des Wesens, nicht zur wesentlichen Entgegensetzung oder Ungleichheit, daher nicht zum Übergange des Entgegengesetzten in das Entgegengesetzte, nicht zur qualitativen, immanenten, nicht zur Selbstbewegung. Denn es ist die Größe, der unwesentliche Unterschied, den die Mathematik allein betrachtet. Daß es der Begriff ist, der den Raum in seine Dimensionen entzweit und die Verbindungen derselben und in denselben bestimmt, davon abstrahiert sie; sie betrachtet z.B. nicht das Verhältnis der Linie zur Fläche; und wo sie den Durchmesser des Kreises mit der Peripherie vergleicht, stößt sie auf die Inkommensurabilität derselben, d.h. ein Verhältnis des Begriffs, ein Unendliches, das ihrer Bestimmung entflieht.

[LIV] Die immanente, sogenannte reine Mathematik stellt auch nicht die *Zeit* als Zeit dem | Raume gegenüber, als den zweiten Stoff ihrer Betrachtung. Die angewandte handelt wohl von ihr, wie von der Bewegung, auch sonst anderen wirklichen Dingen; sie nimmt aber die synthetischen, d.h. Sätze ihrer Verhältnisse, die durch ihren Begriff bestimmt sind, aus der Erfahrung auf und wendet nur auf diese Voraussetzungen ihre Formeln an. Daß die sogenannten Beweise solcher Sätze, als der vom Gleichgewichte des Hebels, dem Verhältnisse des Raums und der Zeit in der Bewegung des Fallens usf., welche sie häufig gibt, für Beweise gegeben und angenommen werden, ist selbst nur ein Beweis, wie groß das Bedürfnis des Beweisens für das Erkennen ist, weil es, wo es nicht mehr hat, auch den leeren Schein desselben achtet und eine Zufriedenheit dadurch gewinnt. Eine Kritik jener Beweise würde ebenso merkwürdig als belehrend sein, um die Mathematik teils von diesem falschen Putze zu reinigen, teils ihre Grenze zu zeigen und daraus die Notwendigkeit eines anderen Wissens. — Was die *Zeit* betrifft, von der man meinen sollte, daß sie, zum Gegenstücke gegen den Raum, den Stoff des andern Teils der reinen Mathematik ausmachen würde, so ist sie der daseiende Begriff selbst. Das [LV] Prinzip der | *Größe*, des begrifflosen Unterschiedes, und das Prinzip der

sin que de este modo surgiera una conexión necesaria por la naturaleza de la cosa misma. Además, en virtud de ese principio y elemento —y en esto consiste lo formal de la evidencia matemática— el saber discurre por la línea de la *igualdad*. Pues lo que está muerto porque no se mueve a sí mismo no llega hasta el diferenciar de la esencia, hasta la contraposición o la desigualdad esenciales, no llega, por tanto, al paso de lo contrapuesto a lo contrapuesto, no llega al movimiento cualitativo e immanente, no llega al automovimiento. Pues lo único que las matemáticas consideran es la magnitud, la diferencia inesencial. Que el concepto sea lo que escinde el espacio en sus dimensiones y determina las conexiones entre éstas y dentro de éste, de eso | ellas hacen abstracción; no [34] consideran, por ejemplo, la relación de la línea con la superficie; y cuando miden la proporción del diámetro y el perímetro de la circunferencia, se tropiezan con su inconmensurabilidad: es decir, con una relación del concepto, con un infinito que escapa a la determinación que ellas hacen.

La matemática immanente, la llamada matemática pura, tampoco contrapone el *tiempo* en cuanto tiempo con el espacio en tanto que segunda materia de su consideración. La matemática aplicada sí trata del tiempo, así como del movimiento, y también de otras cosas efectivamente reales, pero las proposiciones sintéticas, esto es, las proposiciones de las relaciones entre ellas que están determinadas por su concepto, las toma de la experiencia, y tan sólo aplica sus fórmulas a estos presupuestos. El hecho de que las llamadas demostraciones que ella suele dar de tales proposiciones, como la de la ley de la palanca o la de la relación entre tiempo y espacio en el movimiento de caída, etc. sean ofrecidas y aceptadas como tales demostraciones es ya por sí mismo una prueba de cuánta necesidad de demostración tiene el conocimiento, porque éste, cuando no le queda otra cosa, estima y acata también la apariencia vacía de una y se queda satisfecho con ello. Una crítica de esas demostraciones sería tan notable como instructiva, en parte, para purgar a la matemática de estos falsos atavíos, y en parte, para mostrar sus límites y, por ende, la necesidad de otro saber. — En lo que hace al *tiempo*, del que debería opinarse que, haciendo pareja con el espacio, constituye la materia de la otra parte de la matemática pura: el tiempo es el concepto mismo que está ahí. El principio de la *magnitud*, de la diferencia carente de concepto, y el principio de la *igualdad*, de la unidad abstracta sin vida, no pueden ocuparse de esa inquietud pura de la vida ni de esa diferenciación absoluta. De ahí que esta negatividad sólo como paralizada, esto es, como lo *Uno*, llegue a ser la segunda materia de este conocimiento, el cual, siendo un hacer exterior, degrada a materia lo que se mueve por sí mismo, con el fin de tener en ella un contenido indiferente, exterior y sin vida.

Gleichheit, der abstrakten unlebendigen Einheit, vermag es nicht, sich mit jener reinen Unruhe des Lebens und absoluten Unterscheidung zu befassen. Diese Negativität wird daher nur als paralysiert, nämlich als das *Eins*, zum zweiten Stoffe dieses Erkennens, das, ein äußerliches Tun, das Sich-selbstbewegende zum Stoffe herabsetzt, um nun an ihm einen gleichgültigen, äußerlichen, unlebendigen Inhalt zu haben.

Die Philosophie dagegen betrachtet nicht *unwesentliche* Bestimmung, sondern sie, insofern sie wesentliche ist; nicht das Abstrakte oder Unwirkliche ist ihr Element und Inhalt, sondern das *Wirkliche*, sich selbst Setzende und in sich Lebende, das Dasein in seinem Begriffe. Es ist der Prozeß, der sich seine Momente erzeugt und durchläuft, und diese ganze Bewegung macht das Positive und seine Wahrheit aus. Diese schließt also ebenso sehr das Negative in sich, dasjenige, was das Falsche genannt werden würde, wenn es als ein solches betrachtet werden könnte, von dem zu abstrahieren sei. Das Verschwindende ist vielmehr selbst als wesentlich zu betrachten, nicht in der Bestimmung eines Festen, das vom Wahren abgeschnitten, [LVI] | außer ihm, man weiß nicht wo, liegen zu lassen sei, so wie auch das Wahre nicht als das auf der andern Seite ruhende, tote Positive. Die Erscheinung ist das Entstehen und Vergehen, das selbst nicht entsteht und vergeht, sondern an sich ist und die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht. Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist; und weil jedes, indem es sich absondert, ebenso unmittelbar auflöst, ist er ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe. In dem Gerichte jener Bewegung bestehen zwar die einzelnen Gestalten des Geistes wie die bestimmten Gedanken nicht, aber sie sind so sehr auch positive notwendige Momente, als sie negativ und verschwindend sind. — In dem *Ganzen* der Bewegung, es als Ruhe aufgefaßt, ist dasjenige, was sich in ihr unterscheidet und besonderes Dasein gibt, als ein solches, das sich *erinnert*, aufbewahrt, dessen Dasein das Wissen von sich selbst ist, wie dieses ebenso unmittelbar Dasein ist.

Von der *Methode* dieser Bewegung oder der Wissenschaft könnte es nötig scheinen, voraus das Mehrere anzugeben. Ihr Begriff liegt aber schon [LVII] in dem Gesagten, und ihre eigentliche | Darstellung gehört der Logik an oder ist vielmehr diese selbst. Denn die Methode ist nichts anderes als der Bau des Ganzen, in seiner reinen Wesenheit aufgestellt. Von dem hierüber bisher Gangbaren aber müssen wir das Bewußtsein haben, daß auch das System der sich auf das, was philosophische Methode ist, beziehenden Vorstellungen einer verschollenen Bildung angehört. — Wenn dies etwa renomnistisch oder revolutionär lauten sollte, von welchem Tone ich mich

La filosofía, en cambio, no considera una determinación *inesencial*, sino que la considera en la medida en que es esencial; su elemento y contenido no son lo abstracto o inefectivo, sino lo *efectivamente real*, lo que se pone a sí mismo y vive en sí, la existencia en su concepto. Es el proceso quien se genera sus momentos y los recorre de cabo a rabo, y todo este movimiento constituye lo positivo y su verdad. Ésta, pues, encierra dentro de sí, en la misma medida, también lo negativo, aquello que se llamaría lo falso si pudiera ser examinado como algo tal que se pudiera hacer abstracción de él. Antes bien, lo que desaparece ha de considerarse como esencial, no en la determinación de algo sólido y fijamente establecido que, desgajado de lo verdadero, | fuera de ello, hubiera [35] que dejar tirado no se sabe dónde, y del mismo modo, tampoco se ha de considerar lo verdadero como lo positivo que reposa al otro lado, muerto. La aparición fenoménica es el originarse y perecer que, ello mismo, no se origina ni perece, sino que es en sí, y constituye la realidad efectiva y el movimiento de la vida de la verdad. Lo verdadero es, así, el delirio báquico en el que no hay ningún miembro que no esté ebrio, y como cada miembro, según se particulariza, se disuelve de inmediato, el delirio es, en la misma medida, la quietud transparente y simple*. Ciertamente que en el tribunal de ese movimiento, las figuras singulares del espíritu, como los pensamientos determinados, no se sostienen; pero son también momentos positivos necesarios en la misma medida en que son negativos y van desapareciendo. — En el conjunto de *todo* el movimiento, captado como quietud, lo que en él se diferencia y se da existencia particular queda preservado como algo que se *recuerda*, cuya existencia es el saber de sí mismo, igual que este saber es también, de modo inmediato, existencia.

Podría parecer necesario dar previamente una gran cantidad de indicaciones acerca del *método* de este movimiento o de la ciencia. Pero su concepto está ya en lo que se ha dicho, y su exposición propiamente dicha forma parte de la lógica o, más bien, es la lógica misma. Pues el método no es otra cosa que la construcción del todo erigida en su esencialidad pura. Pero, en vista de lo que hasta hoy ha circulado al respecto, hemos de tener conciencia de que también el sistema de las representaciones referidas a lo que sea el método filosófico pertenece a una cultura desaparecida. — Y si esto sonara presuntuoso o revolucionario, tono del cual me sé muy alejado, piénsese que el estatus científico que presta la matemática —un estatus de explicaciones, divisiones, axiomas, series de teoremas, de sus pruebas, principios y las consecuencias y corolarios que de ellos se siguen—, ya dentro de la opinión misma, está, cuando menos, *anticuado*. Y aunque no se vea con claridad que es inservible, sí se hace ya poco o ningún uso de él; y aunque no se le desautorice, tampoco es que le quiera. Y nosotros hemos de conservar el prejuicio a favor de lo excelente, que se ponga

entfernt weiß, so ist zu bedenken, daß der wissenschaftliche Staat, den die Mathematik herliet – von Erklärungen, Einteilungen, Axiomen, Reihen von Theoremen, ihren Beweisen, Grundsätzen und dem Folgern und Schließen aus ihnen –, schon in der Meinung selbst wenigstens *veraltet* ist. Wenn auch seine Untauglichkeit nicht deutlich eingesehen wird, so wird doch kein oder wenig Gebrauch mehr davon gemacht, und wenn er nicht an sich mißbilligt wird, doch nicht geliebt. Und wir müssen das Vorurteil für das Vortreffliche haben, daß es sich in den Gebrauch setze und beliebt mache. Es ist aber nicht schwer einzusehen, daß die Manier, einen Satz aufzustellen, Gründe für ihn anzuführen und den entgegengesetzten durch

[LVIII] Gründe ebenso zu | widerlegen, nicht die Form ist, in der die Wahrheit auftreten kann. Die Wahrheit ist die Bewegung ihrer an ihr selbst; jene Methode aber ist das Erkennen, das dem Stoffe äußerlich ist. Darum ist sie der Mathematik, die, wie bemerkt, das begrifflose Verhältnis der Größe zu ihrem Prinzip und den toten Raum wie das ebenso tote Eins zu ihrem Stoffe hat, eigentümlich und muß ihr gelassen werden. Auch mag sie in freier Manier, d.h. mehr mit Willkür und Zufälligkeit gemischt, im gemeinen Leben, in einer Konversation oder historischen Belehrung mehr der Neugierde als der Erkenntnis, wie ungefähr auch eine Vorrede ist, bleiben. Im gemeinen Leben hat das Bewußtsein Kenntnisse, Erfahrungen, sinnliche Konkretionen, auch Gedanken, Grundsätze, überhaupt solches zu seinem Inhalte, das als ein Vorhandenes oder als ein festes, ruhendes Sein oder Wesen gilt. Es läuft teils daran fort, teils unterbricht es den Zusammenhang durch die freie Willkür über solchen Inhalt und verhält sich als ein äußerliches Bestimmen und Handhaben desselben. Es führt ihn auf irgend etwas Gewisses, sei es auch nur die Empfindung des

[LIX] Augenblicks, zurück, und die Überzeugung ist belfriedigt, wenn sie auf einem ihr bekannten Ruhepunkte angelangt ist.

Wenn aber die Notwendigkeit des Begriffs den loseren Gang der räsionierenden Konversation wie den steiferen des wissenschaftlichen Geprägnen verbannt, so ist schon oben erinnert worden, daß seine Stelle nicht durch die Unmethode des Ahnens und der Begeisterung und die Willkür des prophetischen Redens ersetzt werden soll, welches nicht jene Wissenschaftlichkeit nur, sondern die Wissenschaftlichkeit überhaupt verachtet.

Ebensowenig ist – nachdem die Kantische, noch erst durch den Instinkt wiedergefundene, noch tote, noch unbegriffene *Triplizität* zu ihrer absoluten Bedeutung erhoben, damit die wahrhafte Form in ihrem wahrhaften Inhalte zugleich aufgestellt und der Begriff der Wissenschaft hervorgegangen ist – derjenige Gebrauch dieser Form für etwas Wissen-

en uso y se haga querer. No es difícil entender, empero, que esa manera consistente en plantear una proposición, aducir principios en su favor y refutar de igual modo la proposición opuesta por medio de principios no es la forma en que entra en escena la verdad. La verdad es el movimiento de ella en ella misma, mientras que ese método es un conocer que es exterior a su materia. Por eso es el método de la matemática, la cual, como hemos observado, tiene por principio la relación sin concepto de la magnitud, y por materia el espacio muerto y lo Uno igualmente muerto; y a ella hay que dejárselo. Quede también ese método, de una manera más libre, esto es, mezclada más bien con arbitrio y azar, para la vida corriente, | para una conversación o la instrucción historio- [36] gráfica, más dadas a la curiosidad que al conocimiento, como más o menos lo están también los prólogos. En la vida corriente, el contenido de la conciencia son conocimientos, experiencias, concreciones sensibles, y también pensamientos, principios; en general, cosas que valen como algo a la mano o como un ser o una esencia quietos, fijamente establecidos. En parte, la conciencia discurre por todo ese contenido, y en parte interrumpe su trabazón en virtud de su libre arbitrio acerca de él, y se comporta determinándolo y manejándolo de modo exterior. Lo retrotrae hacia cualquier cosa cierta, aunque sólo sea la sensación del instante, y la convicción queda satisfecha cuando ha alcanzado un punto de reposo que le sea familiar y conocido.

Pero sí la necesidad del concepto destierra tanto la marcha deslabazada de la conversación racionante como la marcha tiesa de la pompa científica, ya hemos recordado más arriba que su sitio no debe sustituirse por el desmé- todo⁵¹ del presentimiento y del entusiasmo*, ni por la arbitrariedad del discurso profético, el cual no sólo desprecia esa científicidad, sino todo lo científico en general.

Tanto menos se puede, después de que la *triplicidad** kantiana, – todavía apenas reencontrada por el instinto, aún muerta, aún sin comprender conceptualmente –, ha sido elevada hasta su significado absoluto para que la verdadera forma quede instaurada a la vez en su verdadero contenido, y después de que haya aflorado el concepto de la ciencia, tener por cosa científica ese uso de esta forma por el que la vemos degradada a esquema sin vida, a un esqueleto propiamente dicho, y la organización científica degradada a ser una tabla. Este formalismo, del que ya hemos hablado más arriba en términos generales, y cuyas maneras vamos a indicar ahora con más detalle, opina que ha concebido

51 *Unmethode*. La palabra no era usual en alemán, y se usaba más bien el ámbito pedagógico.

schaftliches zu halten, durch den wir sie zum leblosen Schema, zu einem eigentlichen Schemen, und die wissenschaftliche Organisation zur Tabelle herabgebracht sehen. — Dieser Formalismus, von dem oben schon im allgemeinen gesprochen und dessen Manier wir hier näher [LX] angeben wollen, meint die Natur und das Leben einer | Gestalt begriffen und ausgesprochen zu haben, wenn er von ihr eine Bestimmung des Schemas als Prädikat ausgesagt, — es sei die Subjektivität oder Objektivität oder auch der Magnetismus, die Elektrizität usf., die Kontraktion oder Expansion, der Osten oder Westen u.dgl., was sich ins Unendliche vielfältigen läßt, weil nach dieser Weise jede Bestimmung oder Gestalt bei der andern wieder als Form oder Moment des Schemas gebraucht werden und jede dankbar der andern denselben Dienst leisten kann, — ein Zirkel von Gegenseitigkeit, wodurch man nicht erfährt, was die Sache selbst, weder was die eine noch die andere ist. Es werden dabei teils sinnliche Bestimmungen aus der gemeinen Anschauung aufgenommen, die freilich etwas anderes *bedeuten* sollen, als sie sagen, teils wird das an sich Bedeutende, die reinen Bestimmungen des Gedankens, wie Subjekt, Objekt, Substanz, Ursache, das Allgemeine usf., geradeso unbesehen und unkritisch gebraucht wie im gemeinen Leben und wie Stärken und Schwächen, Expansion und Kontraktion, so daß jene Metaphysik so unwissenschaftlich ist als diese sinnlichen Vorstellungen.

[LXI] | Statt des inneren Lebens und der Selbstbewegung seines Daseins wird nun eine solche einfache Bestimmtheit von der Anschauung, d.h. hier dem sinnlichen Wissen, nach einer oberflächlichen Analogie ausgesprochen und diese äußerliche und leere Anwendung der Formel die *Konstruktion* genannt. — Es ist mit solchem Formalismus derselbe Fall als mit jedem. Wie stumpf müßte der Kopf sein, dem nicht in einer Viertelstunde die Theorie, daß es asthenische, sthenische und indirekt asthenische Krankheiten und ebenso viele Heilpläne gebe, beigebracht und der nicht, da ein solcher Unterricht noch vor kurzem dazu hinreichte, aus einem Routinier in dieser kleinen Zeit in einen theoretischen Arzt verwandelt werden zu können? Wenn der naturphilosophische Formalismus etwa lehrt, der Verstand sei die Elektrizität oder das Tier sei der Stickstoff, oder auch *gleich* dem Süd oder Nord usf., oder repräsentiere ihn, so nackt, wie es hier ausgedrückt ist, oder auch mit mehr Terminologie zusammengebraut, so mag über solche Kraft, die das weit entlegen Scheinende zusammengreift, und über die Gewalt, die das ruhende Sinnliche durch diese Verbindung erleidet und die ihm dadurch [LXII] den Schein eines Begriffs erteilt, die | Hauptsache aber, den Begriff selbst oder die Bedeutung der sinnlichen Vorstellung auszusprechen, erspart, — es

y enunciado la naturaleza y la vida de una figura cuando declara como predicado de ésta una determinación del esquema, ya sea la subjetividad, o la objetividad*, o bien el magnetismo, la electricidad, etcétera, la contracción, o la expansión, o el Este o el Oeste y similares, cosas que se pueden multiplicar hasta el infinito, porque, de esta guisa, cualquier determinación o figura puede reutilizarse en las otras como forma o momento del esquema, y cualquiera puede prestar el mismo servicio a las otras en justo agradecimiento: un círculo de reciprocidad con el que uno no llega a hacer la experiencia de lo que es la Cosa misma, ni de la una ni de la otra. De un lado, se toman determinaciones sensoriales procedentes de la intuición ordinaria, las cuales, desde luego, se supone que *significan* algo completamente distinto de lo que dicen; de otro lado, lo que tiene su significado en sí, las determinaciones puras del pensamiento como el sujeto, el objeto, la substancia, la causa, lo | universal, etcétera, [37] se utilizan sin más de modo tan irreflexivo y acrítico como en la vida corriente y como se usa fuerte y débil*, expansión y contracción; con lo que esa metafísica es tan poco científica como estas representaciones sensoriales.

En lugar de la vida interior y del automovimiento de su existencia, entonces, lo que se enuncia, siguiendo una analogía superficial, es esa especie de determinidad simple de la intuición, vale decir, aquí, del saber sensorial, y a esta aplicación exterior y vacía de la fórmula se la denomina *construcción**. Sucede con semejante formalismo lo mismo que con todos. ¡Qué obtusa no será la cabeza a la que no se le puede enseñar en un cuarto de hora la teoría de que hay enfermedades asténicas, esténicas e indirectamente asténicas*, y otras tantas terapias para ellas, y que, puesto que hasta hace poco tal instrucción bastaba para este fin, no pueda convertirse de experto enfermero en todo un teórico de la medicina! Cuando el formalismo de la filosofía de la naturaleza enseña, por caso, que el entendimiento es la electricidad o que el animal es el nitrógeno, o bien, que es *igual* al Sur o al Norte*, etcétera, o que lo representa, y lo dice con la crudeza con que aquí lo expresamos, o revuelto con un poco más de terminología, entonces, puede ocurrir que, ante tal fuerza para asir juntas las cosas que parecen más alejadas, o ante la violencia infligida a lo sensible en reposo por esta asociación que le otorga así la apariencia de un concepto, pero evitando lo más importante, a saber, pronunciar el concepto mismo o el significado de la representación sensorial: puede ocurrir que ante todo esto la inexperiencia caiga en la más maravillada admiración y reverencie en ello una profunda genialidad; así como que se deleite en la chispa y la gracia de tales determinaciones, puesto que sustituyen el concepto abstracto por lo intuitivo, haciéndolo más halagüeño, y puede que se congratule de esta presentida afinidad de su alma con tan magnífico proceder. La argucia de semejante sabiduría

mag hierüber die Unerfahrenheit in ein bewunderndes Staunen geraten, darin eine tiefe Genialität verehren sowie an der Heiterkeit solcher Bestimmungen, da sie den abstrakten Begriff durch Anschauliches ersetzen und erfreulicher machen, sich ergötzen und sich selbst zu der geahnten Seelenverwandtschaft mit solchem herrlichen Tun Glück wünschen. Der Pfiff einer solchen Weisheit ist so bald erlernt, als es leicht ist, ihn auszuüben; seine Wiederholung wird, wenn er bekannt ist, so unerträglich als die Wiederholung einer eingesehenen Taschenspielerkunst. Das Instrument dieses gleichtönigen Formalismus ist nicht schwerer zu handhaben als die Palette eines Malers, auf der sich nur zwei Farben befinden würden, etwa Rot und Grün, um mit jener eine Fläche anzufärben, wenn ein historisches Stück, mit dieser, wenn eine Landschaft verlangt wäre. — Es würde schwer zu entscheiden sein, was dabei größer ist, die Behaglichkeit, mit der alles, was im Himmel, auf Erden und unter der Erden ist, mit solcher Farbenbrühe angetüncht wird, oder die Einbildung auf die Vortrefflichkeit dieses [LXIII] Universalmittels; die eine unterstützt die andere. Was diese Methode, allem Himmlischen und Irdischen, allen natürlichen und geistigen Gestalten die paar Bestimmungen des allgemeinen Schemas aufzukleben und auf diese Weise alles einzurangieren, hervorbringt, ist nichts Geringeres als ein sonnenklarer Bericht über den Organismus des Universums, nämlich eine Tabelle, die einem Skelette mit angeklebten Zettelchen oder den Reihen verschlossener Büchsen mit ihren aufgehefteten Etiketten in einer Gewürzkrämerbude gleicht, die so deutlich als das eine und das andere ist und die, wie dort von den Knochen Fleisch und Blut weggenommen, hier aber die eben auch nicht lebendige Sache in den Büchsen verborgen ist, auch das lebendige Wesen der Sache weggelassen oder verborgen hat. — Daß sich diese Manier zugleich zur einfarbigen absoluten Malerei vollendet, indem sie auch, der Unterschiede des Schemas sich schämend, sie als der Reflexion angehörig in der Leerheit des Absoluten versenkt, auf daß die reine Identität, das formlose Weiße, hergestellt werde, ist oben schon bemerkt worden. Jene Gleichförmigkeit des Schemas und seiner leblosen Bestimmungen und [LXIV] diese absolute Identität, und das Übergehen von einem zum andern, ist eines gleich toter Verstand als das andere und gleich äußerliches Erkennen.

Das Vortreffliche kann aber dem Schicksale nicht nur nicht entgehen, so entlebt und enteignet zu werden und, so geschunden, seine Haut vom leblosen Wissen und dessen Eitelkeit umgenommen zu sehen. Vielmehr ist noch in diesem Schicksale selbst die Gewalt, welche es auf die Gemüter, wenn nicht auf Geister ausübt, zu erkennen, sowie die Herausbildung zur Allgemeinheit und Bestimmtheit der Form, in der seine

se aprende con tanta presteza como fácil es ejercitarla; una vez conocida, su reiteración se hace tan insoportable como la repetición de un juego de prestidigitación del que ya se ha visto el truco. El instrumento de este monótono formalismo no es más difícil de manejar que la paleta de un pintor en la que sólo hubiera dos colores, rojo y verde, pongamos, para pintar del primero una superficie cuando se pide una pieza de tema histórico, y pintarla del segundo cuando se pide un paisaje. — Sería difícil decidir qué es más grande aquí, si la complacencia con que se repinta con esa pasta todo cuanto haya en el cielo, en la tierra y bajo la tierra*, o la fantasía para creerse la excelencia de este medio universal; la una apoya a la otra. Lo que produce este método de pegar las tres o cuatro determinaciones del esquema universal en todo lo celeste y terrestre, en todas las figuras naturales y espirituales, y | de este modo clasificarlo todo, es [38] nada menos que una noticia clara y meridiana* del organismo del universo, a saber, una tabla que se asemeja a un esqueleto con etiquetas pegadas o a las filas de tarros sellados en un herbolario, con sus rótulos puestos; tabla que es tan claramente lo uno como lo otro, y así como en aquél se le quita a los huesos la carne y la sangre, mientras que en éste la cosa, que tampoco está viva, queda oculta en los tarros, también aquí se ha quitado y ocultado la esencia viva de la cosa. Que estas maneras, al mismo tiempo, se completan en una pintura monocroma absoluta cuando, avergonzadas de las diferencias del esquema, las sumergen a ellas también, como parte de la reflexión, en la vacuidad de lo absoluto para que sea producida la pura identidad, la blancura amorfa, ya lo hemos hecho notar más arriba. Ese monocromatismo del esquema y de sus determinaciones inertes, y esta identidad absoluta, y el transitar de lo uno a lo otro: todo ello es igual que entendimiento muerto e igual que conocimiento exterior.

Pero no es sólo que lo excelente no pueda escapar al destino de ser así privado de vida y de espíritu, y ya deshollado, ver su piel envolviendo un saber inerte y su vanidad. Más bien, además, hay que reconocer en este destino mismo la violencia que él ejerce sobre los ánimos, si es que no sobre los espíritus, así como el proceso de producción y formación de la universalidad y determinidad de la forma con que él se culmina, y que es lo único que hace posible que esta universalidad se utilice para la superficialidad.

La ciencia sólo puede lícitamente organizarse por medio de la vida propia del concepto; la determinidad que se saca del esquema y se pega externamente en la existencia es, en la ciencia, el alma automoviéndose del contenido lleno y cumplido. El movimiento de lo ente, por una parte, es un llegar a serse otro y convertirse así en su contenido inmanente; por otra parte, lo ente recoge dentro de sí este despliegue o ese existir suyo, es decir, hace de sí mismo un

Vollendung besteht und die es allein möglich macht, daß diese Allgemeinheit zur Oberflächlichkeit gebraucht wird.

Die Wissenschaft darf sich nur durch das eigene Leben des Begriffs organisieren; in ihr ist die Bestimmtheit, welche aus dem Schema äußerlich dem Dasein aufgeklebt wird, die sich selbst bewegende Seele des erfüllten Inhalts. Die Bewegung des Seienden ist, sich einesteils ein Anderes und so zu seinem immanenten Inhalte zu werden; andernteils nimmt es diese Entfaltung oder dies sein Dasein in sich zurück, d.h. macht sich selbst zu einem *Momente* und vereinfacht sich zur Bestimmtheit. In jener Bewegung ist die *Negativität* das Unterscheiden und das Setzen des *Daseins*; in diesem Zurückgehen in sich ist sie das Werden der *bestimmten Einfachheit*. Auf diese Weise ist es, daß der Inhalt seine Bestimmtheit nicht von einem anderen empfangen und aufgeheftet zeigt, sondern er gibt sie sich selbst und rangiert sich aus sich zum Momente und zu einer Stelle des Ganzen. Der tabellarische Verstand behält für sich die Notwendigkeit und den Begriff des Inhalts, das, was das Konkrete, die Wirklichkeit und lebendige Bewegung der Sache ausmacht, die er rangiert, oder vielmehr behält er dies nicht für sich, sondern kennt es nicht; denn wenn er diese Einsicht hätte, würde er sie wohl zeigen. Er kennt nicht einmal das Bedürfnis derselben; sonst würde er sein Schematisieren unterlassen oder wenigstens sich nicht mehr damit wissen als mit einer Inhaltsanzeige; er gibt nur die Inhaltsanzeige, den Inhalt selbst aber liefert er nicht. — Wenn die Bestimmtheit, auch eine solche wie z.B. Magnetismus, eine an sich konkrete oder wirkliche ist, so ist sie doch zu etwas Totem herabgesunken, da sie von einem anderen Dasein nur prädiert und nicht als immanentes Leben dieses Daseins, oder wie sie in diesem ihre einheimische und eigentümliche Selbsterzeugung und Darstellung hat, erkannt ist. Diese *Hauptsache* hinzuzufügen, überläßt der formelle Verstand den anderen. — Statt in den immanenten Inhalt der Sache einzugehen, übersieht er immer das Ganze und steht über dem einzelnen Dasein, von dem er spricht, d.h. er sieht es gar nicht. Das wissenschaftliche Erkennen erfordert aber vielmehr, sich dem Leben des Gegenstandes zu übergeben oder, was dasselbe ist, die innere Notwendigkeit desselben vor sich zu haben und auszusprechen. Sich so in seinen Gegenstand vertiefend, vergißt es jener Übersicht, welche nur die Reflexion des Wissens aus dem Inhalte in sich selbst ist. Aber in die Materie versenkt und in deren Bewegung fortgehend, kommt es in sich selbst zurück, aber nicht eher als darin, daß die Erfüllung oder der Inhalt sich in sich zurücknimmt, zur Bestimmtheit vereinfacht, sich selbst zu einer Seite eines Daseins herabsetzt und in seine höhere Wahrheit übergeht. Dadurch emer-

momento, y se simplifica en una determinidad. En ese movimiento, la *negatividad* es el diferenciar y el poner la *existencia*; en este retornar dentro de sí, la negatividad es el llegar a ser *simplicidad determinada*. De este modo es como el contenido muestra que no ha recibido su determinidad de otro que se la ha pegado encima, sino que se la da él a sí mismo y se alinea a partir de sí como un momento y como una posición en el todo. El entendimiento tabular se reserva para sí la necesidad y el concepto del contenido, eso que constituye lo concreto, la realidad efectiva y el movimiento viviente de la cosa que está clasificando; o mejor dicho, no se reserva esto para sí, sino que no tiene noticia de él; pues si tuviera esta inteligencia de las cosas, no cabe duda de que lo mostraría. No conoce ni siquiera la necesidad de esa intelección; si la conociera, dejaría de lado sus esquematizaciones o, al menos, no sabría de ello más que de un índice de contenidos; sólo da el índice, pero el contenido no lo proporciona. — Incluso cuando la determinidad es tal como, por ejemplo, el magnetismo, cuando es una determinidad concreta o realmente efectiva en sí, ha descendido, entonces, a algo muerto, pues sólo está predicada de otra existencia, y no es reconocida como vida immanente de esta existencia, ni cómo tiene en esta última su exposición y autogeneración más propia y nativa. La tarea de añadir esto, que es lo principal, el entendimiento formal se la deja a otros. — En lugar de penetrar en el contenido immanente de la cosa, tiene siempre una visión global del todo, y está siempre por encima de la cosa individual de la que habla: o sea, que no la ve para nada. Pero el conocimiento científico requiere, más bien, entregarse a la vida del objeto o, lo que es lo mismo, tener ante sí, y enunciarla, la necesidad interna de éste. Ahondándose de esta manera en su objeto, olvida esa visión global, que no es más que la reflexión del saber dentro de sí mismo a partir del contenido. Él, sin embargo, hundido en la materia y progresando en su movimiento, regresa dentro de sí mismo, pero no antes de que, en el proceso, el relleno o el contenido se recoja dentro de sí, se simplifique en determinidad, se rebaje a sí mismo hasta ser sólo un lado de una existencia, y pase a su verdad superior. Emerge así el todo simple que se ve a sí mismo de modo global a partir de la riqueza en la que parecía haberse perdido su reflexión.

Por el hecho de que, en general, como ya se ha expresado más arriba, la substancia es, en ella misma, sujeto, todo contenido es su propia reflexión dentro sí. La persistencia o la substancia de una existencia es la igualdad consigo misma; pues su desigualdad consigo misma sería su disolución. Ahora bien, la seipseigualdad es la pura abstracción; pero justo ésta es el *pensar*. Cuando yo digo *cualidad*, digo la determinidad simple; por medio de la cualidad, una existencia es diferente de otra, o es una existencia; es para sí, o per-

giert das einfache sich übersehende Ganze selbst aus dem Reichtume, worin seine Reflexion verloren schien.

Dadurch überhaupt, daß, wie es oben ausgedrückt wurde, die Substanz an ihr selbst Subjekt ist, ist aller Inhalt seine eigene Reflexion in sich.

[LXVIII] Das Bestehen oder die Substanz eines | Daseins ist die Sichselbstgleichheit; denn seine Ungleichheit mit sich wäre seine Auflösung. Die Sichselbstgleichheit aber ist die reine Abstraktion; diese aber ist das *Denken*. Wenn ich sage *Qualität*, sage ich die einfache Bestimmtheit; durch die *Qualität* ist ein Dasein von einem anderen unterschieden oder ist ein Dasein; es ist für sich selbst, oder es besteht durch diese Einfachheit mit sich. Aber dadurch ist es wesentlich der *Gedanke*. — Hierin ist es begriffen, daß das Sein Denken ist; hierin fällt die Einsicht, die dem gewöhnlichen begrifflosen Sprechen von der Identität des Denkens und Seins abzugehen pflegt. — Dadurch nun, daß das Bestehen des Daseins die Sichselbstgleichheit oder die reine Abstraktion ist, ist es die Abstraktion seiner von sich selbst, oder es ist selbst seine Ungleichheit mit sich und seine Auflösung, — seine eigene Innerlichkeit und Zurücknahme in sich, — sein Werden. — Durch diese Natur des Seienden, und insofern das Seiende diese Natur für das Wissen hat, ist dieses nicht die Tätigkeit, die den Inhalt als ein Fremdes handhabt, nicht die Reflexion-in-sich aus dem Inhalte heraus; die Wissenschaft ist nicht jener Idealismus, der an die Stelle des behauptenden Dogmatismus als ein versichernder Dogmatismus oder der Dogmatismus der Gewißheit seiner selbst trat; sondern indem das Wissen den Inhalt in seine eigene Innerlichkeit zurückgehen sieht, ist seine Tätigkeit vielmehr sowohl versenkt in ihn, denn sie ist das immanente Selbst des Inhalts, als zugleich in sich zurückgekehrt, denn sie ist die reine Sichselbstgleichheit im Anderssein; so ist sie die List, die, der Tätigkeit sich zu enthalten scheinend, zusieht, wie die Bestimmtheit und ihr konkretes Leben darin eben, daß es seine Selbsterhaltung und besonderes Interesse zu treiben vermeint, das Verkehrte, sich selbst auflösendes und zum Momente des Ganzen machendes Tun ist.

Wenn oben die Bedeutung des *Verstandes* nach der Seite des Selbstbewußtseins der Substanz angegeben wurde, so erhellt aus dem hier Gesagten seine Bedeutung nach der Bestimmung derselben als seiender. — Das Dasein ist *Qualität*, sichselbstgleiche Bestimmtheit oder bestimmte Einfachheit, bestimmter *Gedanke*; dies ist der Verstand des Daseins. Dadurch ist es *Nous*, als für welchen *Anaxagoras* zuerst das Wesen erkannte. Die nach ihm begriffen bestimmter die Natur des Daseins als *Eidos* oder *Idea*, d.h. [LXIX] bestimmte *Allgemeinheit*, *Art*. Der Ausdruck *Art* scheint etwa zu gemein | und zu wenig für die Ideen, für das Schöne und Heilige und Ewige zu sein, die zu

siste por medio de esta simplicidad consigo. Pero así ella es esencialmente el *pensamiento*. — Se halla aquí concebido que el ser es pensar; aquí tiene su lugar la intelección que procura alejarse de ese habitual hablar sin conceptos acerca de la identidad de ser y pensar. Ahora bien, por el hecho de que la persistencia de la existencia es la igualdad a sí misma o la pura abstracción, ella es la abstracción de sí por sí misma, o bien, es ella misma su desigualdad consigo y su disolución: su propia interioridad y su recogimiento dentro de sí: su llegar a ser. — Por esta naturaleza de lo ente, y en la medida en que lo ente tiene esta naturaleza para el saber, este último no es la actividad que maneja el contenido como algo extraño, no es la reflexión dentro sí sacada a partir del contenido; la ciencia no es ese idealismo que sustituye al dogmatismo *asertivo* bajo la forma de un dogmatismo *aseverador* o de un dogmatismo de la *certeza de sí mismo**, sino que, viendo el saber | que el contenido retorna a su propia interioridad, ocurre más bien que su actividad tanto se ha sumergido en el contenido — pues ella es el sí-mismo inmanente de éste—, cuanto, a la vez, ha retornado dentro de sí —pues ella es la pura igualdad-a-sí-mismo en el ser otro—; y así ella es la astucia que, pareciendo abstenerse de toda actividad, mira atentamente cómo la determinidad y su vida concreta, precisamente cuando se imaginan estar trabajando por su autoconservación y su interés particular, son lo inverso, un hacer que se disuelve a sí mismo y hace de sí un momento del todo. [40]

Si, más arriba, se indicó el significado del *entendimiento* por el lado de la autoconciencia de la substancia, lo aquí dicho ilumina su significado por la determinación de la misma como algo que es. — El ser ahí, la existencia, es cualidad, determinidad igual a sí misma o simplicidad determinada, pensamiento determinado; tal es el entendimiento de lo que es ahí. Por eso es *nous*, en lo que *Anaxágoras** reconoció primero la esencia. Los que vinieron después de él concibieron, más determinadamente, la naturaleza de la existencia como *eidos* o como *idea*; es decir, como una *universalidad determinada*, una *especie*. La expresión *especie* parecerá demasiado ordinaria y demasiado poca cosa para referirse a las Ideas, a lo bello, lo sagrado y lo eterno*, que hacen estragos en estos tiempos. Pero, de hecho, el término *idea* no expresa ni más ni menos que el término *especie*. Sólo que hoy día, con frecuencia, vemos que a una expresión que designa un concepto de manera precisa se la desdeña, y se prefiere otra que, aunque sólo sea porque viene de una lengua extraña, envuelve el concepto en niebla y suena por eso más edificante. — Precisamente por estar determinada como especie es por lo que la existencia es pensamiento simple; el *nous*, la simplicidad, es la substancia. En virtud de su simplicidad o de su seipseigualdad, aparece como algo firme y permanente. Pero esta seip-

dieser Zeit grassieren. Aber in der Tat drückt die Idee nicht mehr noch weniger aus als Art. Allein wir sehen jetzt oft einen Ausdruck, der einen Begriff bestimmt bezeichnet, verschmähnt und einen anderen vorgezogen, der, wenn es auch nur darum ist, weil er einer fremden Sprache angehört, den Begriff in Nebel einhüllt und damit erbaulicher lautet. — Eben darin, daß das Dasein als Art bestimmt ist, ist es einfacher Gedanke; der Nous, die Einfachheit, ist die Substanz. Um ihrer Einfachheit oder Sichselbstgleichheit willen erscheint sie als fest und bleibend. Aber diese Sichselbstgleichheit ist ebenso Negativität; dadurch geht jenes feste Dasein in seine Auflösung über. Die Bestimmtheit scheint zuerst es nur dadurch zu sein, daß sie sich auf *Anderes* bezieht, und ihre Bewegung ihr durch eine fremde Gewalt angetan zu werden; aber daß sie ihr Anderssein selbst an ihr hat und Selbstbewegung ist, dies ist eben in jener *Einfachheit* des Denkens selbst enthalten; denn diese ist der sich selbst bewegende und unterscheidende Gedanke und die eigene Innerlichkeit, der reine *Begriff*. So ist also die *Verständigkeit* ein Werden, und als dies Werden ist sie die *Vernünftigkeit*.

[LXX] | In dieser Natur dessen, was ist, in seinem Sein sein Begriff zu sein, ist es, daß überhaupt die *logische Notwendigkeit* besteht; sie allein ist das Vernünftige und der Rhythmus des organischen Ganzen, sie ist ebenso sehr Wissen des Inhalts, als der Inhalt Begriff und Wesen ist, — oder sie allein ist das *Spekulative*. — Die konkrete Gestalt, sich selbst bewegend, macht sich zur einfachen Bestimmtheit; damit erhebt sie sich zur logischen Form und ist in ihrer Wesentlichkeit; ihr konkretes Dasein ist nur diese Bewegung und ist unmittelbar logisches Dasein. Es ist darum unnötig, dem konkreten Inhalt den Formalismus äußerlich anzutun; jener ist an ihm selbst das Übergehen in diesen, der aber aufhört, dieser äußerliche Formalismus zu sein, weil die Form das einheimische Werden des konkreten Inhalts selbst ist.

[LXXI] Diese Natur der wissenschaftlichen Methode, teils von dem Inhalte ungetrennt zu sein, teils sich durch sich selbst ihren Rhythmus zu bestimmen, hat, wie schon erinnert, in der spekulativen Philosophie ihre eigentliche Darstellung. — Das hier Gesagte drückt zwar den Begriff aus, kann aber für nicht mehr als für eine antizipierte Versicherung gelten. Ihre Wahrheit liegt nicht in dieser zum Teil erzählenden Exposition und ist darum auch ebensowenig widerlegt, wenn dagegen versichert wird, dem sei nicht so, sondern es verhalte sich damit so und so, wenn gewohnte Vorstellungen als ausgemachte und bekannte Wahrheiten in Erinnerung gebracht und hererzählt oder auch aus dem Schreine des inneren göttlichen Anschauens Neues aufgetischt und versichert wird. — Eine solche Aufnahme pflegt die erste Reaktion des Wissens, dem etwas

seigualdad es, en la misma medida, negatividad; por eso, toda existencia, todo lo que es firmemente ahí pasa a disolverse. La determinidad parece serlo primero sólo porque se refiere a otro, y su movimiento parece serle comunicado por una violencia extraña; pero el que ella tenga en ella su mismo ser-otro y sea automovimiento, esto se halla contenido precisamente en aquella simplicidad del pensar mismo; pues ésta es el pensamiento que a sí mismo se mueve y diferencia, y es la interioridad propia, el *concepto* puro. Así, pues, el *orden del entendimiento* es un devenir, y en cuanto este devenir, es el *orden de la razón*.

En esta naturaleza de lo que es ser su concepto en su ser, es en lo que consiste simplemente la *necesidad lógica*; sólo ella es lo racional y el ritmo del todo orgánico, ella es *saber* del contenido tanto como el contenido es concepto y esencia: o bien, sólo ella es lo *especulativo*. — La figura concreta, moviéndose a sí misma, se hace determinidad simple, | con ello se eleva hasta la forma lógica y [41] está en su condición de esencial; su existencia concreta es sólo este movimiento y es existencia lógica inmediata. Por eso, resulta innecesario añadirle exteriormente el formalismo al contenido concreto; éste es por sí mismo el tránsito a aquél, el cual, sin embargo, cesa de ser ese formalismo exterior porque la forma es el devenir nativo del contenido concreto mismo.

Esta naturaleza del método científico, que consiste, por un lado, en no estar separado del contenido, y por otro, en que se determina su propio ritmo por sí mismo, tiene su presentación propiamente dicha, como ya hemos recordado, en la filosofía especulativa. — Lo que aquí se ha dicho expresa, ciertamente, el concepto, pero no puede valer más que como una aseveración dada por anticipado. Su verdad no reside en esta exposición⁵², parcialmente narrativa; y queda por eso tanto menos refutada cuando se asevera, a la contra, que no es así, sino que estas cosas son de tal o cual modo, cuando se traen a la memoria las representaciones habituales y se relatan como verdades ya concertadas y consabidas, o cuando se sirven, con toda clase de aseveraciones, las últimas novedades sacadas del relicario de la intuición divina interna. — Semejante recepción a la contra suele ser la primera reacción de un saber al que algo le resulta desconocido, con el fin de salvar la libertad y las propias intelecciones, la propia autoridad frente a la extraña, pues es con esta figura que se le aparece lo que ahora acaba de recibir: también con el fin de eliminar la apariencia y la especie de vergüenza que hay supuestamente en el hecho de haber

52 *Exposition*. Hegel utiliza aquí la palabra latina, dando a entender un distanciamiento. Normalmente, «exposición» va a traducir *Darstellung*, que sí era para Hegel la «verdadera» exposición.

unbekannt war, dagegen zu sein, um die Freiheit und eigene Einsicht, die eigene Autorität gegen die fremde (denn unter dieser Gestalt erscheint das jetzt zuerst Aufgenommene) zu retten, — auch um den Schein und die Art von Schande, die darin liegen soll, daß etwas gelernt worden sei, wegzuschaffen; so wie bei der Beifall gebenden Annahme des Unbekannten die Reaktion derselben Art in dem besteht, was in einer anderen Sphäre das ultrarevolutionäre Reden und Handeln war.

[LXXII] Worauf es deswegen bei dem *Studium der Wissenschaft* ankommt, ist, die Anstrengung des Begriffs auf sich zu nehmen. Sie erfordert die Aufmerksamkeit auf ihn als solchen, auf die einfachen Bestimmungen, z.B. des *Ansichseins*, des *Fürsichseins*, der *Sichselbstgleichheit* usw.; denn diese sind solche reine Selbstbewegungen, die man Seelen nennen könnte, wenn nicht ihr Begriff etwas Höheres bezeichnete als diese. Der Gewohnheit, an Vorstellungen fortzulaufen, ist die Unterbrechung derselben durch den Begriff ebenso lästig als dem formalen Denken, das in unwirklichen Gedanken hin und her rasoniert. Jene Gewohnheit ist ein materielles Denken zu nennen, ein zufälliges Bewußtsein, das in den Stoff nur versenkt ist, welchem es daher sauer ankommt, aus der Materie zugleich sein Selbst rein herauszuheben und bei sich zu sein. Das andere, das Rasonieren hingegen ist die Freiheit von dem Inhalt und die Eitelkeit über ihn; ihr wird die Anstrengung zugemutet, diese Freiheit aufzugeben und, statt das willkürlich bewegende Prinzip des Inhalts zu sein, diese Freiheit in ihn zu versenken, ihn durch seine eigene Natur, d.h. durch das Selbst als das seinige, sich bewegen zu lassen und diese Bewegung zu betrachten. Sich des eigenen Einfallens in den immanenten Rhythmus der Begriffe ent schlagen, in ihn nicht durch die Willkür und sonst erworbene Weisheit eingreifen, diese Enthaltsamkeit ist selbst ein wesentliches Moment der Aufmerksamkeit auf den Begriff. |

[LXXIII] Es sind an dem rasonierenden Verhalten die beiden Seiten bemerklicher zu machen, nach welchen das begreifende Denken ihm entgegengesetzt ist. — Teils verhält sich jenes negativ gegen den aufgefaßten Inhalt, weiß ihn zu widerlegen und zunichte zu machen. Daß dem nicht so sei, diese Einsicht ist das bloß *Negative*; es ist das Letzte, das nicht selbst über sich hinaus zu einem neuen Inhalt geht; sondern um wieder einen Inhalt zu haben, muß etwas *anderes* irgendwoher vorgenommen werden. Es ist die Reflexion in das leere Ich, die Eitelkeit seines Wissens. — Diese Eitelkeit drückt aber nicht nur dies aus, daß dieser Inhalt eitel, sondern auch, daß diese Einsicht selbst es ist; denn sie ist das Negative, das nicht das Positive in sich erblickt. Dadurch, daß diese Reflexion ihre Negativität selbst nicht zum Inhalte gewinnt, ist sie überhaupt nicht in der Sache,

aprendido algo, igual que, al aceptar lo desconocido aplaudiéndolo, la reacción del mismo tipo consiste en lo que en otra esfera eran los discursos y la acción ultrarrevolucionarios*.

Por eso, de lo que se trata en el *estudio de la ciencia* es de tomar sobre sí el esfuerzo tenso del concepto. Ese esfuerzo requiere que la atención se fije en el concepto como tal, en las determinaciones simples, por ejemplo, del *ser-en-sí*, del *ser-para-sí*, de la *seipseigualdad*, etcétera; pues éstos son automovimientos puros tales que se les podría llamar *almas*, si no fuera porque su concepto designa algo más elevado que éstas. A la costumbre de seguir de corrido las representaciones, el que el concepto las interrumpa le resulta tan molesto como al pensar formalista que anda racionando de acá para allá en pensamientos irreales. A esa costumbre se la debe denominar un pensar material, una conciencia contingente que tan sólo está hundida en la materia, y a la cual, por ello, le resulta demasiado enojoso entresacar limpiamente a su sí-mismo desde la materia y estar, al mismo tiempo, cabe sí. Lo otro, el racionar, por el contrario, es la libertad respecto al contenido, y la vanidad de creerse por encima de él; lo que ella se le requiere es el esfuerzo tenso de renunciar a esa libertad, y que, en lugar de ser el principio que mueve arbitrariamente el contenido, hunda en éste | esa libertad, que le deje moverse por su propia naturaleza, es decir, por el sí-mismo como lo suyo, y que contemple este movimiento. Abstenerse de injerir con incursiones propias en el ritmo inmanente de los conceptos, no inmiscuirse en él por el propio arbitrio o por alguna sabiduría adquirida de cualquier otro modo, esta contención es, por sí misma, un momento esencial de la atención al concepto.

[42] Del comportamiento racionante deben subrayarse más los dos lados por los que se le contrapone el pensar concipiente. Por una parte, aquél se comporta negativamente frente al contenido captado, sabe refutarlo y aniquilarlo. Decir que algo no es así: esa intelección es lo meramente *negativo*, es lo último, lo que no sale de sí mismo hacia un nuevo contenido sino que, para volver a tener un contenido, hay que traerle *otra cosa* de alguna parte. Es la reflexión dentro del yo vacío, la vanidad* de su saber. — Pero esta vanidad no expresa solamente que este contenido sea vano, sino también que la propia intelección también lo es; pues ella es lo negativo que no alcanza a ver lo positivo que tiene dentro de sí. Como esta reflexión no gana su negatividad misma para hacer de ella un contenido, no está para nada dentro de la Cosa, sino que siempre se queda aparte de ella; se figura, por ello, que afirmando el vacío ha llegado siempre más allá que una intelección llena de contenido. En cambio, según hemos mostrado antes, en el pensar concipiente lo negativo forma parte del contenido mismo, y tanto como su movimiento y determinación *inmanentes*

sondern immer darüber hinaus; sie bildet sich deswegen ein, mit der Behauptung der Leere immer weiter zu sein als eine inhaltsreiche Einsicht. Dagegen, wie vorhin gezeigt, gehört im begreifenden Denken das Negative dem Inhalte selbst an und ist sowohl als seine *immanente Bewegung* und Bestimmung wie als *Ganzes* derselben das | *Positive*. Als Resultat aufgefaßt, ist es das aus dieser Bewegung herkommende, das *bestimmte* Negative und hiermit ebenso ein positiver Inhalt.

In Ansehung dessen aber, daß solches Denken einen Inhalt hat, es sei der Vorstellungen oder Gedanken oder der Vermischung beider, hat es eine andere Seite, die ihm das Begreifen erschwert. Die merkwürdige Natur derselben hängt mit dem oben angegebenen Wesen der Idee selbst enge zusammen oder drückt sie vielmehr aus, wie sie als die Bewegung erscheint, die denkendes Auffassen ist. — Wie nämlich in seinem negativen Verhalten, wovon soeben die Rede war, das rasonierende Denken selber das Selbst ist, in das der Inhalt zurückgeht, so ist dagegen in seinem positiven Erkennen das Selbst ein vorgestelltes *Subjekt*, worauf sich der Inhalt als Akzidens und Prädikat bezieht. Dies Subjekt macht die Basis aus, an die er geknüpft wird und auf der die Bewegung hin und wider läuft. Anders verhält es sich im begreifenden Denken. Indem der Begriff das eigene Selbst des Gegenstandes ist, das sich als *sein Werden* darstellt, ist es nicht ein ruhendes Subjekt, das unbewegt die Akzidenzen trägt, sondern der sich bewegende und seine Bestimmungen in sich zurücknehmende Begriff. In dieser Bewegung geht jenes ruhende Subjekt selbst zugrunde; es geht in die Unterschiede und den Inhalt ein und macht vielmehr die Bestimmtheit, d.h. den unterschiedenen Inhalt wie die Bewegung desselben aus, statt ihr gegenüber stehenzubleiben. Der feste Boden, den das Rasonieren an dem ruhenden Subjekte hat, schwankt also, und nur diese Bewegung selbst wird der Gegenstand. Das Subjekt, das seinen Inhalt erfüllt, hört auf, über diesen hinauszugehen, und kann nicht noch andere Prädikate oder Akzidenzen haben. Die Zerstretheit des Inhalts ist umgekehrt dadurch unter das Selbst gebunden; er ist nicht das Allgemeine, das frei vom Subjekte mehreren zukäme. Der Inhalt ist somit in der Tat nicht mehr Prädikat des Subjekts, sondern ist die Substanz, ist das Wesen und der Begriff dessen, wovon die Rede ist. Das vorstellende Denken, da seine Natur ist, an den Akzidenzen oder Prädikaten fortzulaufen, und mit Recht, weil sie nicht mehr als Prädikate und Akzidenzen sind, über sie hinauszugehen, wird, indem das, was im Satze die Form eines Prädikats hat, die Substanz selbst ist, in seinem Fortlaufen gehemmt. Es erleidet, es so vorzustellen, einen Gegenstoß. | Vom Sub-

quanto como el *todo* de estos, es lo *positivo*. Aprehendido como resultado, es lo que proviene de este movimiento, lo negativo *determinado*, y por ende, en igual medida, un contenido positivo.

Respecto al hecho, empero, de que semejante pensar tenga un contenido, ya sea de representaciones o de pensamientos, o de una mezcla de ambos, tiene él otro lado que le dificulta el concebir. La curiosa naturaleza de ese lado está estrechamente conectada con la esencia de la idea misma, que hemos indicado más arriba, o mejor dicho, la expresa según aparece como el movimiento que la aprehensión pensante es. — Pues, igual que en su comportamiento negativo, del que acabamos de hablar, el propio pensar racionante es el sí-mismo al que retorna el contenido, del mismo modo, a la inversa, el sí-mismo, en su conocer positivo, es un *sujeto* representado, al que el contenido se refiere como accidente y como predicado. Este sujeto constituye la base a la cual se ata el contenido, y por la que tiene su recorrido de ida y vuelta el movimiento. Ocurre de otro modo en el pensar concipiente. Al ser el concepto el sí-mismo propio del objeto, sí-mismo que se expone como el *devenir de este objeto*, no es un sujeto en reposo que, sin moverse, soporta los accidentes, sino que es el concepto que se mueve y que recoge dentro de sí sus determinaciones. En este movimiento, ese | sujeto mismo en reposo se viene abajo; queda subsumido en las diferencias y el contenido, y constituye, más bien, la determinidad, es decir, el contenido diferenciado, así como el movimiento de éste, en lugar de permanecer erguido frente a él. El suelo firme que el raciocinar tiene en el sujeto en reposo, entonces, se tambalea, y sólo este movimiento mismo se convierte en el objeto. El sujeto que colma su contenido cesa de ir más allá de éste, y no puede tener además otros predicados ni accidentes. A la inversa, la dispersión del contenido queda así ligada bajo el sí-mismo; el contenido no es lo universal que, libre del sujeto, correspondiera a varios. El contenido ya no es, entonces, predicado del sujeto, sino que es la substancia, es la esencia y el concepto de aquello de lo que se está hablando. El pensar representador, dado que su naturaleza consiste en recorrer los accidentes o predicados, y en ir más allá de ellos — con razón, pues no son más que predicados y accidentes —, en tanto que eso que en la frase tiene la forma de un predicado es la substancia misma, se ve refrenado en su carrera. Sufre, por representarlo de esta manera, un choque en contra, un contragolpe. Empezando por el sujeto, como si éste permaneciera en el fondo, se encuentra con que, en tanto que el predicado es más bien la substancia, el sujeto ha pasado a ser predicado, y queda con ello puesto en suspenso; y en tanto que aquello que parece ser predicado deviene una masa entera e independiente, el pensar no puede vagar libremente, sino que está detenido por esta pesantez. — Habitualmente,

jekte anfangend, als ob dieses zum Grunde liegen bliebe, findet es, indem das Prädikat vielmehr die Substanz ist, das Subjekt zum Prädikat übergegangen und hiermit aufgehoben; und indem so das, was Prädikat zu sein scheint, zur ganzen und selbständigen Masse geworden, kann das Denken nicht frei herumirren, sondern ist durch diese Schwere gehalten. — Sonst ist zuerst das Subjekt als das *gegenständliche* fixe Selbst zugrunde gelegt; von hier aus geht die notwendige Bewegung zur Mannigfaltigkeit der Bestimmungen oder der Prädikate fort; hier tritt an die Stelle jenes Subjekts das wissende Ich selbst ein und ist das Verknüpfen der Prädikate und das sie haltende Subjekt. Indem aber jenes erste Subjekt in die Bestimmungen selbst eingeht und ihre Seele ist, findet das zweite Subjekt, nämlich das wissende, jenes, mit dem es schon fertig sein und worüber hinaus es in sich zurückgehen will, noch im Prädikate vor, und statt in dem Bewegen des Prädikats das Tuende — als Rasonieren, ob jenem dies oder jenes Prädikat beizulegen wäre — sein zu können, hat es vielmehr mit dem Selbst des Inhalts noch zu tun, soll nicht für sich, sondern mit diesem zusammen sein.

[LXXVII]

| Formell kann das Gesagte so ausgedrückt werden, daß die Natur des Urteils oder Satzes überhaupt, die den Unterschied des Subjekts und Prädikats in sich schließt, durch den spekulativen Satz zerstört wird und der identische Satz, zu dem der erstere wird, den Gegenstoß zu jenem Verhältnisse enthält. — Dieser Konflikt der Form eines Satzes überhaupt und der sie zerstörenden Einheit des Begriffs ist dem ähnlich, der im Rhythmus zwischen dem Metrum und dem Akzente stattfindet. Der Rhythmus resultiert aus der schwebenden Mitte und Vereinigung beider. So soll auch im philosophischen Satze die Identität des Subjekts und Prädikats den Unterschied derselben, den die Form des Satzes ausdrückt, nicht vernichten, sondern ihre Einheit als eine Harmonie hervorgehen. Die Form des Satzes ist die Erscheinung des bestimmten Sinnes oder der Akzent, der seine Erfüllung unterscheidet; daß aber das Prädikat die Substanz ausdrückt und das Subjekt selbst ins Allgemeine fällt, ist die *Einheit*, worin jener Akzent verklingt.

Um das Gesagte durch Beispiele zu erläutern, so ist in dem Satz: *Gott ist das Sein*, das Prädikat *das Sein*; es hat substantielle Bedeutung, in der das Subjekt zerfließt. *Sein* soll | hier nicht Prädikat, sondern das Wesen sein; dadurch scheint Gott aufzuhören, das zu sein, was er durch die Stellung des Satzes ist, nämlich das feste Subjekt. — Das Denken, statt im Übergange vom Subjekte zum Prädikate weiterzukommen, fühlt sich, da das Subjekt verlorenggeht, vielmehr gehemmt und zu dem Gedanken

[LXXVIII]

el sujeto, en cuanto sí-mismo *objetual* fijo, está primero puesto en el fundamento; a partir de ahí, prosigue el necesario movimiento hacia la multiplicidad de las determinaciones o de los predicados; aquí entra, en el lugar de aquel sujeto, el yo mismo que sabe, y es el enlazar de los predicados y el sujeto que los sostiene. Pero, en tanto que aquel primer sujeto se subsume en las determinaciones mismas y es su alma, el segundo sujeto, a saber, el que sabe, encuentra todavía en el predicado a aquel con el que pretendía haber terminado ya, y más allá del cual quería retornar dentro de sí, y en lugar de poder ser, en el movimiento del predicado, la parte agente en cuanto que raciocina si hay que asignarle a aquel primer sujeto tal o cual predicado, tiene más bien que habérselas aún con el sí-mismo del contenido, no debe ser para sí, sino que debe estar junto con ese contenido.

Formalmente, lo que hemos dicho puede expresarse así: la naturaleza del juicio, o de la proposición en general, que encierra dentro de sí la diferencia de sujeto y predicado, es destruida por la proposición especulativa, y la proposición de identidad en la que se convierte la primera contiene el contragolpe a aquella relación. — Este conflicto entre la forma de una proposición en general y la unidad del concepto que la destruye es semejante al que tiene lugar en el ritmo, entre el metro y el acento. El ritmo resulta de la fluctuación del centro de ambos, y de su unificación. De igual modo, en la proposición filosófica, la identidad del sujeto y del predicado | no debe anular la diferencia entre ellos, expresada por la forma de la proposición, sino que su unidad debe brotar como una armonía. La forma de la proposición es la aparición del sentido determinado o el acento que establece una diferencia en el relleno de la proposición; pero que el predicado exprese la substancia y que el sujeto mismo caiga en lo universal, es la *unidad* en la que ese acento se apaga.

[44]

Para aclarar con ejemplos lo que venimos diciendo: en la proposición *Dios es el ser**, el predicado es el ser; tiene un significado substancial en el cual el sujeto se fluidifica. Se supone que ser no es aquí predicado, sino la esencia; con lo que Dios parece que deja de ser lo que él es por el lugar que ocupa en la proposición, a saber, el sujeto firme. — Dado que el sujeto se pierde, el pensar, en lugar de seguir avanzando en el tránsito del sujeto al predicado, más bien se siente refrenado, y arrojado de vuelta al pensamiento del sujeto, pues echa en falta a éste; o bien, dado que el predicado mismo está enunciado como un sujeto, como el ser, como la *esencia* que agota la naturaleza del sujeto, el pensar encuentra al sujeto inmediatamente en el predicado; y entonces, en lugar de, tras haber ido dentro de sí en el predicado, obtener la libre posición del raciocinar, sigue aún ahondado en el contenido, o al menos está presente la exigencia de estar ahondado en él. — Así, también, cuando se dice que lo *efectivamente*

des Subjekts, weil es dasselbe vermißt, zurückgeworfen; oder es findet, da das Prädikat selbst als ein Subjekt, als *das Sein*, als das *Wesen* ausgesprochen ist, welches die Natur des Subjekts erschöpft, das Subjekt unmittelbar auch im Prädikate; und nun, statt daß es im Prädikate in sich gegangenen die freie Stellung des Rasonierens erhielte, ist es in den Inhalt noch vertieft, oder wenigstens ist die Forderung vorhanden, in ihn vertieft zu sein. — So auch wenn gesagt wird: das *Wirkliche* ist das *Allgemeine*, so vergeht das Wirkliche als Subjekt in seinem Prädikate. Das Allgemeine soll nicht nur die Bedeutung des Prädikats haben, so daß der Satz dies aussagte, das Wirkliche sei allgemein; sondern das Allgemeine soll das Wesen des Wirklichen ausdrücken. — Das Denken verliert daher so sehr seinen festen gegenständlichen Boden, den es am Subjekte hatte, als es im Prädikate darauf zurückgeworfen wird und | in diesem nicht in sich, sondern in das Subjekt des Inhalts zurückgeht.

[LXXIX]

Auf diesem ungewohnten Hemmen beruhen größtenteils die Klagen über die Unverständlichkeit philosophischer Schriften, wenn anders im Individuum die sonstigen Bedingungen der Bildung, sie zu verstehen, vorhanden sind. Wir sehen in dem Gesagten den Grund des ganz bestimmten Vorwurfs, der ihnen oft gemacht wird, daß mehreres erst wiederholt gelesen werden müsse, ehe es verstanden werden könne, — ein Vorwurf, der etwas Ungebührliches und Letztes enthalten soll, so daß er, wenn er gegründet, weiter keine Gegenrede zulasse. — Es erhellt aus dem Obigen, welche Bewandnis es damit hat. Der philosophische Satz, weil er Satz ist, erweckt die Meinung des gewöhnlichen Verhältnisses des Subjekts und Prädikats und des gewohnten Verhaltens des Wissens. Dies Verhalten und die Meinung desselben zerstört sein philosophischer Inhalt; die Meinung erfährt, daß es anders gemeint ist, als sie meinte, und diese Korrektur seiner Meinung nötigt das Wissen, auf den Satz zurückzukommen und ihn nun anders zu fassen.

[LXXX]

Eine Schwierigkeit, die vermieden werden sollte, macht die Vermischung der spekulativen | und der rasonierenden Weise aus, wenn einmal das vom Subjekte Gesagte die Bedeutung seines Begriffs hat, das andere Mal aber auch nur die Bedeutung seines Prädikats oder Akzidens. — Die eine Weise stört die andere, und erst diejenige philosophische Exposition würde es erreichen, plastisch zu sein, welche streng die Art des gewöhnlichen Verhältnisses der Teile eines Satzes ausschließt.

In der Tat hat auch das nicht spekulative Denken sein Recht, das gültig, aber in der Weise des spekulativen Satzes nicht beachtet ist. Daß die Form des Satzes aufgehoben wird, muß nicht nur auf *unmittelbare* Weise

real es lo *universal*, lo efectivamente real perece, en cuanto sujeto, dentro de su predicado. Lo universal no debe tener solamente el significado del predicado, en el sentido de que la proposición declare que lo efectivamente real es universal, sino que lo universal debe expresar la esencia de lo efectivamente real. — Por eso, el pensar pierde el suelo objetual firme que tenía en el sujeto en la misma medida en que se ve retroyectado a él en el predicado, y dentro de éste, no retorna a sí, sino al sujeto del contenido.

En este refrenarse, al que no se está acostumbrado, se basan, en gran parte, las quejas sobre la ininteligibilidad de los escritos de filosofía cuando, por lo demás, en el individuo se dan las condiciones habituales de formación cultural para entenderlos. En lo que hemos dicho, podemos ver el fundamento de un reproche muy concreto que se les hace a menudo: que bastantes cosas de ellos hay que leerlas varias veces para poder entenderlas; reproche del que se supone que contiene algo incontestable y definitivo, de modo que, cuando se da por bien fundado, no admitiría réplica alguna. — Por lo dicho arriba se hace claro qué pasa con esto. La proposición filosófica, como es una proposición, suscita la opinión de que se trata de la habitual relación de sujeto y predicado, y del habitual comportamiento del saber. Este comportamiento y la opinión del mismo los destruye el contenido filosófico de la proposición; la opinión hace la experiencia de que se mienta otra cosa distinta de lo que ella creía querer decir, y esta corrección de su opinión fuerza al saber a volver sobre la proposición y captarla ahora de otro modo.⁵³

| Una dificultad que debería evitarse la constituye la mezcla del modo [45] especulativo y del racionante, cuando lo que se dice del sujeto tiene unas veces el significado de su concepto, pero otras sólo el significado de su predicado o accidente. — Un modo de exposición perturba al otro, y sólo alcanzaría a ser realmente plástica aquella exposición filosófica que excluyera rigurosamente el tipo de relación habitual en las partes de una proposición.

De hecho, el pensar no especulativo también tiene sus derechos, que son válidos, pero que no se toman en consideración en el modo de la proposición especulativa. Que la forma de la proposición sea puesta en suspenso no es algo que haya de ocurrir sólo de modo *inmediato*, sólo por el mero contenido de la

53 Die Meinung erfährt dass es anders gemeint ist, als sie meynte, und diese Correction seiner Meinung nötigt das Wissen auf den Satz zurückzukommen und ihn anders zu fassen. Hegel juega, una vez más, con los varios sentidos del término «meinen»: tanto opinar, o creerse algo más o menos infundadamente, como referirse a algo, o tener una cierta intención, apuntar en cierta dirección. Otra posible traducción sería: «La opinión aprende (o: se entera de) que las cosas no apuntan por donde ella se creía, y esa corrección ...».

[LXXXI]

geschehen, nicht durch den bloßen Inhalt des Satzes. Sondern diese entgegengesetzte Bewegung muß ausgesprochen werden; sie muß nicht nur jene innerliche Hemmung, sondern dies Zurückgehen des Begriffs in sich muß *dargestellt* sein. Diese Bewegung, welche das ausmacht, was sonst der Beweis leisten sollte, ist die dialektische Bewegung des Satzes selbst. Sie allein ist das *wirkliche* Spekulative, und nur das Aussprechen derselben ist spekulative Darstellung. Als Satz ist das Spekulative nur die *innerliche* Hemmung und die nicht *daseiende* Rückkehr des Wesens in sich. Wir sehen

uns daher oft von philosophischen | Expositionen an dieses *innere* Anschauen verwiesen und dadurch die Darstellung der dialektischen Bewegung des Satzes erspart, die wir verlangten. — Der Satz soll ausdrücken, *was* das Wahre ist, aber wesentlich ist es Subjekt; als dieses ist es nur die dialektische Bewegung, dieser sich selbst erzeugende, fortleitende und in sich zurückgehende Gang. — Bei dem sonstigen Erkennen macht der Beweis diese Seite der ausgesprochenen Innerlichkeit aus. Nachdem aber die Dialektik vom Beweise getrennt worden, ist in der Tat der Begriff des philosophischen Beweisens verlorengegangen.

Es kann hierüber erinnert werden, daß die dialektische Bewegung gleichfalls Sätze zu ihren Teilen oder Elementen habe; die aufgezeigte Schwierigkeit scheint daher immer zurückzukehren und eine Schwierigkeit der Sache selbst zu sein. — Es ist dies dem ähnlich, was beim gewöhnlichen Beweise so vorkommt, daß die Gründe, die er gebraucht, selbst wieder einer Begründung bedürfen, und so fort ins Unendliche. Diese Form des Begründens und Bedingens gehört aber jenem Beweisen, von dem die dialektische Bewegung verschieden ist, und somit dem äußerlichen Erkennen an. Was diese selbst betrifft, so ist ihr Element der | reine Begriff; hiermit hat sie einen Inhalt, der durch und durch Subjekt an ihm selbst ist. Es kommt also kein solcher Inhalt vor, der als zum Grunde liegendes Subjekt sich verhielte und dem seine Bedeutung als ein Prädikat zukäme; der Satz ist unmittelbar eine nur leere Form. — Außer dem sinnlich angeschauten oder vorgestellten Selbst ist es vornehmlich der Name als Name, der das reine Subjekt, das leere begrifflose Eins bezeichnet. Aus diesem Grunde kann es z.B. dienlich sein, den Namen *Gott* zu vermeiden, weil dies Wort nicht unmittelbar zugleich Begriff, sondern der eigentliche Name, die feste Ruhe des zum Grunde liegenden Subjekts ist; da hingegen z.B. das Sein oder das Eine, die Einzelheit, das Subjekt usf. selbst auch unmittelbar Begriffe andeuten. — Wenn auch von jenem Subjekte spekulative Wahrheiten gesagt werden, so entbehrt doch ihr Inhalt des immanenten Begriffs, weil er nur als ruhendes Sub-

[LXXXII]

proposición. Sino que este movimiento contrapuesto tiene que ser proferido; no sólo debe ser aquel refrenarse interior, sino que este retornar el concepto dentro de sí tiene que estar *presentado, expuesto*. Este movimiento, que constituye lo que en lo casos habituales se supone que proporciona la prueba, es el movimiento dialéctico de la proposición misma. Sólo ella es lo especulativo *efectivamente real*, y sólo proferir dicho movimiento es la exposición especulativa. En cuanto proposición, lo especulativo no es más que el refrenarse *interior* y el retorno *no-existente* de la esencia dentro de sí. Por eso, en los tratados⁵⁴ filosóficos, a menudo, nos vemos remitidos a esa intuición *interna*, con lo que queda escamoteada la exposición del movimiento dialéctico de la proposición que estábamos reclamando. — Se supone que la *proposición* debe expresar *qué es* lo verdadero, pero, esencialmente, lo verdadero es sujeto; en cuanto tal, no es más que el movimiento dialéctico, esta marcha que se genera a sí misma, progresa y retorna a sí. — En el conocimiento habitual, este lado de la interioridad enunciada lo constituye la prueba. Pero desde que la dialéctica fue separada de la prueba*, se perdió, de hecho, el concepto de prueba filosófica.

Cabe recordar, a este respecto, que el movimiento dialéctico también cuenta con proposiciones entre sus partes o elementos; por eso, la dificultad que acabamos de señalar parece retornar siempre, y ser una dificultad de la cosa misma. — Es algo semejante a lo que ocurre con las demostraciones habituales, que los fundamentos que utiliza necesitan, a su vez, una justificación, y así hasta el infinito. Pero esa forma de dar razones y de estipular condiciones pertenece precisamente a ese modo de demostración del que el movimiento dialéctico es diverso, y pertenece, por tanto, al conocimiento exterior. En lo que toca a este movimiento dialéctico, su elemento es el concepto puro, por lo que tiene un contenido que es, de medio a medio, sujeto en él mismo. No se da, pues, ningún contenido tal que se comporte como un sujeto que subyaciera en el fondo, y al que su significado le correspondiera como un predicado; de manera inmediata, la proposición es sólo una forma vacía. — Aparte del sí mismo sensiblemente intuido o representado, es, sobre todo, el nombre en cuanto nombre quien designa al sujeto puro, lo uno vacío | y sin concepto. Por esta razón, puede ser útil evitar, por ejemplo, el nombre *Dios*, porque esta palabra no es a la vez concepto de modo inmediato, sino que es el nombre propio, [46]

54 *Expositionen*. Hegel quiere distinguir bien claro entre la *Exposition*, el habitual escrito filosófico, y la *Darstellung*, que aquí traduzco como «exposición» y «presentación», y que él lleva a cabo.

[LXXXIII]

jekt vorhanden ist, und sie bekommen durch diesen Umstand leicht die Form der bloßen Erbaulichkeit. – Von dieser Seite wird also auch das Hindernis, das in der Gewohnheit liegt, das spekulative Prädikat nach der Form des Satzes, nicht als Begriff und Wesen zu fassen, durch die Schuld des | philosophischen Vortrags selbst vermehrt und verringert werden können. Die Darstellung muß, der Einsicht in die Natur des Spekulativen getreu, die dialektische Form behalten und nichts hereinnehmen, als insofern es begriffen wird und der Begriff ist.

[LXXXIV]

Sosehr als das rasonierende Verhalten ist dem Studium der Philosophie die nicht rasonierende Einbildung auf ausgemachte Wahrheiten hinderlich, auf welche der Besitzer es nicht nötig zu haben meint zurückzukommen, sondern sie zugrunde legt und sie aussprechen zu können glaubt sowie durch sie richten und absprechen. Von dieser Seite tut es besonders not, daß wieder ein ernsthaftes Geschäft aus dem Philosophieren gemacht werde. Von allen Wissenschaften, Künsten, Geschicklichkeiten, Handwerken gilt die Überzeugung, daß, um sie zu besitzen, eine vielfache Bemühung des Erlernens und Übens derselben nötig ist. In Ansehung der Philosophie dagegen scheint jetzt das Vorurteil zu herrschen, daß, wenn zwar jeder Augen und Finger hat, und wenn er Leder und Werkzeug bekommt, er darum nicht imstande sei, Schuhe zu machen, jeder doch unmittelbar zu philosophieren und die Philosophie zu beurteilen verstehe, weil er den Maßstab an seiner natürlichen Vernunft dazu besitze, – als ob er den Maßstab eines Schuhs nicht an seinem Fuße ebenfalls besäße. – Es scheint gerade in den Mangel von Kenntnissen und von Studium der Besitz der Philosophie gesetzt zu werden und diese da aufzuhören, wo jene anfangen. Sie wird häufig für ein formelles inhaltleeres Wissen gehalten, und es fehlt sehr an der Einsicht, daß, was auch dem Inhalte nach in irgendeiner Kenntnis und Wissenschaft Wahrheit ist, diesen Namen allein dann verdienen kann, wenn es von der Philosophie erzeugt worden; daß die anderen Wissenschaften, sie mögen es mit Rasonieren ohne die Philosophie versuchen, soviel sie wollen, ohne sie nicht Leben, Geist, Wahrheit in ihnen zu haben vermögen.

[LXXXV]

In Ansehung der eigentlichen Philosophie sehen wir für den langen Weg der Bildung, für die ebenso reiche als tiefe Bewegung, durch die der Geist zum Wissen gelangt, die unmittelbare Offenbarung des Göttlichen und den gesunden Menschenverstand, der sich weder mit anderem Wissen noch mit dem eigentlichen Philosophieren bemüht und gebildet hat, sich unmittelbar als ein vollkommenes Äquivalent und so gutes Surrogat ansehen, als etwa die Zichorie | ein Surrogat des Kaffees zu sein gerühmt

la quietud firme del sujeto que subyace en el fondo. En cambio, el ser, por ejemplo, o lo uno, la singularidad, incluso el sujeto mismo, etc., indican conceptos de modo inmediato. – Y aunque de aquel sujeto se digan verdades especulativas, el contenido de éstas carece del concepto inmanente, pues él sólo está presente como sujeto en reposo, y, por esta circunstancia, es fácil que estas verdades adquieran la forma de simple edificación. – De este lado, pues, el obstáculo que reside en la costumbre de captar el predicado especulativo por la forma de la frase, no como concepto y esencia, podrá resultar aumentado o disminuido por culpa del discurso filosófico mismo. La exposición, fiel a la intelección en la naturaleza de lo especulativo, tiene que mantener la forma dialéctica y no admitir nada sino en la medida en que sea concebido y sea el concepto.

Tanto como la actitud racionante, entorpecen el estudio de la filosofía la imaginación sin raciocinio de unas verdades convenidas sobre las que su poseedor no opina que sea necesario volver, sino que las pone como fundamento y cree que puede proferirlas, y juzgar y condenar mediante ellas. Por este lado, urge una especial necesidad de que vuelva a hacerse del filosofar un asunto serio. En todas las ciencias, artes, destrezas y oficios vale la convicción de que, para poseerlos, se precisan múltiples esfuerzos en su aprendizaje y ejercicio. Respecto a la filosofía, en cambio, parece reinar hoy el prejuicio de que, aunque todo el mundo tenga ojos y dedos, si le dan la piel y las herramientas, no va a ser por ello capaz de hacer zapatos, pero cualquiera sabe inmediatamente filosofar, y sabe juzgar de filosofía porque posee en su razón natural la pauta para ello: como si no poseyera también en su pie la regla para los zapatos. – Parece que la posesión de la filosofía se coloca justamente en la falta de conocimientos y de estudio, y que aquélla termina donde éstos comienzan. Con harta frecuencia, se la tiene por un saber formal, vacío de contenido, y es muy de echar en falta el que se entienda que lo que haya de verdad, también por el contenido, en cualquier conocimiento o ciencia, sólo puede merecer este nombre si ha sido engendrado por la filosofía: que las demás ciencias, por más que intenten raciocinar sin la filosofía todo lo que quieran, sin ella no podrán tener ni vida, ni espíritu, ni verdad en ellas.

Por lo que respecta a la filosofía propiamente dicha, vemos que, frente al largo camino de formación cultural, frente al movimiento, tan rico como profundo, por el que el espíritu llega al saber, la revelación inmediata de lo divino y el sano sentido común, | que ni se ha cultivado ni ha gastado ningún esfuerzo en otro saber, ni en el filosofar propiamente dicho, se consideran un equivalente perfecto y un sucedáneo igual de bueno; más o menos igual que la achicoria es celebrada como sucedáneo del café. No produce alegría observar* cómo la

[47]

wird. Es ist nicht erfreulich zu bemerken, daß die Unwissenheit und die form- wie geschmacklose Roheit selbst, die unfähig ist, ihr Denken auf einen abstrakten Satz, noch weniger auf den Zusammenhang mehrerer festzuhalten, bald die Freiheit und Toleranz des Denkens, bald aber Genialität zu sein versichert. Die letztere, wie jetzt in der Philosophie, grassierte bekanntlich einst ebenso in der Poesie; statt Poesie aber, wenn das Produzieren dieser Genialität einen Sinn hatte, erzeugte es triviale Prosa oder, wenn es über diese hinausging, verrückte Reden. So jetzt ein natürliches Philosophieren, das sich zu gut für den Begriff und durch dessen Mangel für ein anschauendes und poetisches Denken hält, bringt willkürliche Kombinationen einer durch den Gedanken nur desorganisierten Einbildungskraft zu Markte – Gebilde, die weder Fisch noch Fleisch, weder Poesie noch Philosophie sind.

[LXXXVI] Dagegen im ruhigeren Bette des gesunden Menschenverstandes fortfließend, gibt das natürliche Philosophieren eine Rhetorik trivialer Wahrheiten zum besten. Wird ihm die Unbedeutendheit derselben vorgehalten, so versichert es dagegen, daß der Sinn und die Erfüllung in seinem Herzen vorhanden sei, und auch so bei anderen vorhanden sein müsse, indem es überhaupt mit der Unschuld des Herzens und der Reinheit des Gewissens und dgl. letzte Dinge gesagt zu haben meint, wogegen weder Einrede statfinde noch etwas weiteres gefordert werden könne. Es war aber darum zu tun, daß das Beste nicht im Innern zurückbleibe, sondern aus diesem Schachte zutage gefördert werde. Letzte Wahrheiten jener Art vorzubringen, diese Mühe konnte längst erspart werden, denn sie sind längst etwa im Katechismus, in den Sprichwörtern des Volks usf. zu finden. – Es ist nicht schwer, solche Wahrheiten an ihrer Unbestimmtheit oder Schiefheit zu fassen, oft die gerade entgegengesetzte ihrem Bewußtsein in ihm selbst aufzuzeigen. Es wird, indem es sich aus der Verwirrung, die in ihm angerichtet wird, zu ziehen bemüht, in neue verfallen und wohl zu dem Ausbruche kommen, daß ausgemachtermassen *dem so* und *so*, jenes aber *Sophistereien* seien, – ein Schlagwort des gemeinen Menschenverstandes gegen die gebildete Vernunft, wie den Ausdruck *Träumereien* die Unwissenheit der Philosophie sich für diese ein für allemal gemerkt hat. – Indem jener sich auf das Gefühl, sein inwendiges Orakel, beruft, ist er gegen den, der nicht übereinstimmt, fertig; er muß erklären, daß er dem weiter nichts zu sagen habe, der nicht dasselbe in sich finde und fühle; – mit anderen Worten, er tritt die Wurzel der Humanität mit Füßen. Denn die Natur dieser ist, auf die Übereinkunft mit anderen zu dringen, und ihre Existenz nur in der zustande gebrachten Gemeinsamkeit der Bewußtsein. Das Widermenschli-

necedad y hasta la tosquedad, carente de forma y de gusto, que es incapaz de sostener su pensar en una proposición abstracta, menos aún en la conexión de varias, lo mismo asegura ser la libertad y la tolerancia del pensar que asegura ser una genialidad. Esta última hace ahora tantos estragos en la filosofía como en tiempos los hizo, según es notorio, en la poesía; los engendros de esta genialidad, cuando tenían algún sentido, en lugar de poesía producían una prosa trivial, y si iban más allá de ésta, discursos enloquecidos. De igual modo, hay ahora un filosofar natural, que se tiene por demasiado bueno para el concepto y que, por carecer de éste, se considera un pensar intuitivo y poético, que saca al mercado las combinaciones arbitrarias de una imaginación cuyos pensamientos no hacen sino desorgarnizarla: imagerías que no son ni carne ni pescado, ni poesía ni filosofía.

En cambio, discurriendo fluidamente por el lecho, más pacífico, del sano sentido común, el filosofar natural nos entretiene con la mejor retórica de verdades triviales. Si se le echa en cara la insignificancia de éstas, contesta aseverando que el sentido y todo lo que las llena se hallan en su corazón, e igualmente deberían hallarse en el corazón de los demás, creyéndose que con lo de la inocencia del corazón, la pureza de la conciencia y lindezas por el estilo, ya ha dicho las cosas más últimas, frente a lo que no cabe ninguna objeción, ni puede exigirse nada más. Se trataba, empero, de que lo mejor⁵⁵ no se quedara en el interior, sino que fuera sacado a la luz desde ese pozo. Producir verdades últimas de ese género es un esfuerzo que era posible ahorrarse desde hace mucho tiempo, pues hace mucho tiempo que se las puede encontrar en sitios como el catecismo, los refranes populares, etcétera. – No es difícil captar la imprecisión o la ambigüedad de tales verdades, ni tampoco, con frecuencia, mostrarle a la conciencia que tiene dentro de ella misma la verdad justamente opuesta. Si se esfuerza por salir de la confusión que se ha armado dentro de ella, esa conciencia caerá en nuevas confusiones, hasta que finalmente estalle en un arrebatado y diga que está más que convenido que las cosas son así o así, y que todo lo demás son *sofismas*: tal es el eslogan del sentido común ordinario contra la razón cultivada y formada, igual que la expresión *ensoñaciones*, que la ignorancia respecto a la filosofía se aprendió de una vez para siempre con el fin de aplicársela a esta. Al apelar al sentimiento, a su oráculo más íntimo, el sentido común ordinario ha liquidado a quien no coincide con él; tiene que declarar que no tiene ya nada más que decirle a quien no encuentre y sienta dentro de sí

55 Juego de palabras con lo mejor del comienzo del párrafo, «la mejor retórica».

che, das Tierische besteht darin, im Gefühle stehenzubleiben und nur durch dieses sich mitteilen zu können.

Wenn nach einem königlichen Wege zur Wissenschaft gefragt würde, so kann kein bequemerer angegeben werden als der, sich auf den gesunden Menschenverstand zu verlassen und, um übrigens auch mit der Zeit und mit der Philosophie fortzuschreiten, Rezensionen von philosophischen Schriften, etwa gar die Vorreden und ersten Paragraphen derselben zu lesen; denn diese geben die allgemeinen Grundsätze, worauf alles ankommt, und jene neben der historischen Notiz noch die Beurteilung, die sogar, weil sie Beurteilung ist, über das Beurteilte hinaus ist. Dieser gemeine Weg macht sich im Hausrocke; aber im hohenpriesterlichen Gewande schreitet das Hochgefühl des Ewigen, Heiligen, Unendlichen einher – einen Weg, der vielmehr schon selbst das unmittelbare Sein im Zentrum, die Genialität tiefer origineller Ideen und hoher Gedankenblitze ist. Wie jedoch solche Tiefe noch nicht den Quell des Wesens offenbart, so sind diese Raketen noch nicht das Empyreum. Wahre Gedanken und wissenschaftliche Einsicht ist nur in der Arbeit des Begriffs zu gewinnen. Er allein kann die Allgemeinheit des Wissens hervorbringen, welche weder die gemeine Unbestimmtheit und Dürftigkeit des gemeinen Menschenverstandes, sondern gebildete und vollständige Erkenntnis, noch die ungemeine Allgemeinheit der durch Trägheit und Eigendünkel von Genie sich verderbenden Anlage der Vernunft, sondern die zu ihrer einheimischen Form gediehene Wahrheit, – welche fähig ist, das Eigentum aller selbstbewußten Vernunft zu sein.

Indem ich das, wodurch die Wissenschaft existiert, in die Selbstbewegung des Begriffs setze, so scheint die Betrachtung, daß die angeführten und noch andere äußere Seiten der Vorstellungen unserer Zeit über die Natur und Gestalt der Wahrheit hiervon abweichen, ja ganz entgegen sind, einem Versuche, das System der Wissenschaft in jener Bestimmung darzustellen, keine günstige Aufnahme zu versprechen. Inzwischen kann ich bedenken, daß, wenn z.B. zuweilen das Vortreffliche der Philosophie Platons in seine wissenschaftlich wertlosen Mythen gesetzt wird, es auch Zeiten gegeben, welche sogar Zeiten der Schwärmerei genannt werden, worin die Aristotelische Philosophie um ihrer spekulativen Tiefe willen geachtet und der Parmenides des Platon, wohl das größte Kunstwerk der alten Dialektik, für die wahre Enthüllung und den positiven Ausdruck des göttlichen Lebens gehalten wurde und sogar bei vieler Trübheit dessen, was die Ekstase erzeugte, diese mißverstandene Ekstase in der Tat nichts anderes als der reine Begriff sein sollte, – daß ferner das Vortreffliche der Philosophie unserer

lo mismo que él; dicho con otras palabras: pisotea las raíces de la humanidad. Pues la naturaleza de ésta consiste en instar al acuerdo con los otros, y su existencia sólo está en la comunidad de conciencias que así se produce. Lo antihumano, lo animal, consiste en permanecer anclado en el sentimiento y en no poder comunicarse más que por medio de éste. [48]

Si se preguntase por una calzada real hacia la ciencia*, no puede indicarse ningún camino más cómodo que el de confiarse al sano sentido común y, por lo demás, a fin de andar a la par con el tiempo y con la filosofía, leer recensiones de escritos filosóficos, y si hace falta, incluso los prólogos y los primeros párrafos de los mismos, pues éstos ofrecen ya los principios generales de los que todo depende, y aquéllas, a más de dar noticia histórica, proporcionan un juicio, el cual, además, por ser juicio, está mucho más allá de lo enjuiciado. Este camino ordinario puede hacerse con el batín puesto, mientras con ropaje pontifical avanza solemnemente el augusto sentimiento de lo eterno, lo sagrado y lo infinito: por un camino que ya es, más bien, por sí mismo, el ser inmediato en el centro, la genialidad de profundas ideas originales y de elevados centelleos mentales. Pero igual que tales profundidades no revelan aún la fuente de la esencia, estos cohetes no son todavía el cielo empíreo. Los pensamientos verdaderos y la intelección científica sólo pueden ganarse en el trabajo del concepto. Sólo el concepto puede producir la universalidad del saber, la cual no es ni la indeterminidad e indigencia ordinarias del sano sentido común, sino el conocimiento culturalmente formado y completo; ni es tampoco la generalidad extraordinaria de esa disposición de la razón que se echa a perder por la indolencia y el engreimiento del genio, sino la verdad que ha madurado hasta su forma nativa, la verdad susceptible de ser patrimonio de toda razón autoconsciente.

Al poner yo en el automovimiento del concepto aquello por lo que la ciencia existe, podrá parecer que esta consideración de que los aspectos externos que he indicado, y otros más de las representaciones que tiene nuestro tiempo acerca de la naturaleza y figura de la verdad difieren de ese automovimiento, que incluso son totalmente opuestos a él, no le promete una acogida precisamente favorable a un intento de presentar el sistema de la ciencia bajo esa determinación. Puedo pensarme, sin embargo, que, si a veces, por ejemplo, se pone lo más excelente de la filosofía de Platón en sus mitos*, que carecen de valor científico, también ha habido tiempos, que incluso se llaman tiempos de exaltación alucinada, en los que la filosofía aristotélica era estimada por su profundidad especulativa, y en los que al Parménides de Platón, que es, sin duda, la obra maestra de la dialéctica antigua, se lo tenía por el verdadero desvelamiento y la expresión positiva de la vida divina; e incluso, pese a la mucha

Zeit seinen Wert selbst in die Wissenschaftlichkeit setzt und, wenn auch die anderen es anders nehmen, nur durch sie in der Tat sich geltend macht. Somit kann ich auch hoffen, daß dieser Versuch, die Wissenschaft dem Begriffe zu vindizieren und sie in diesem ihrem eigentümlichen Elemente darzustellen, sich durch die innere Wahrheit der Sache Eingang zu verschaffen wissen werde. Wir müssen überzeugt sein, daß das Wahre die Natur hat, durchzudringen, wenn seine Zeit gekommen, und daß es nur erscheint, wenn diese gekommen, und deswegen nie zu früh erscheint noch ein unreifes Publikum findet; auch daß das Individuum dieses Effekts bedarf, um das, was noch seine einsame Sache ist, daran sich zu bewähren und die Überzeugung, die nur erst der Besonderheit angehört, als etwas Allgemeines zu erfahren. Hierbei aber ist häufig das Publikum von denen zu unterscheiden, welche sich als seine Repräsentanten und Sprecher betragen. Jenes verhält sich in manchen Rücksichten anders als diese, ja selbst entgegengesetzt. Wenn es gutmütigerweise die Schuld, daß ihm eine philosophische Schrift nicht zusagt, eher auf sich nimmt, so schieben hingegen diese, ihrer Kompetenz gewiß, alle Schuld auf den Schriftsteller. Die Wirkung ist in jenem stiller als das Tun dieser Toten, wenn sie ihre Toten begraben. Wenn jetzt die allgemeine Einsicht überhaupt gebildeter, ihre Neugierde wachsamer und ihr Urteil schneller bestimmt ist, so daß die Füße derer, die dich hinaustragen werden, schon vor der Tür stehen, so ist hiervon oft die langsamere Wirkung zu unterscheiden, welche die Aufmerksamkeit, die durch imponierende Versicherungen erzwungen wurde, sowie den wegwerfenden Tadel berichtigt und einem Teile eine Mitwelt erst in einiger Zeit gibt, während ein anderer nach dieser keine Nachwelt mehr hat.

Weil übrigens in einer Zeit, worin die Allgemeinheit des Geistes so sehr erstarkt und die Einzelheit, wie sich gebührt, um soviel gleichgültiger geworden ist, auch jene an ihrem vollen Umfang und gebildeten Reichtum hält und ihn fordert, der Anteil, der an dem gesamten Werke des Geistes auf die Tätigkeit des Individuums fällt, nur gering sein kann, so muß dieses, wie die Natur der Wissenschaft schon es mit sich bringt, sich um so mehr vergessen, und zwar werden und tun, was es kann, aber es muß ebenso weniger von ihm gefordert werden, wie es selbst weniger von sich erwarten und für sich fordern darf.

turbiedad de lo que engendraba el éxtasis, este éxtasis malentendido no debía ser, supuestamente, de hecho, otra cosa que el *concepto puro*: puedo pensarme, además, que lo que hay de más excelente en la filosofía de nuestro tiempo pone su valor mismo en la cientificidad, y sólo por ella se hace valer, aunque los otros tomen las cosas de otro modo. Puedo tener la esperanza también, entonces, de que este intento de vindicar la ciencia para el concepto y de exponerla en este su elemento peculiar y propio sabrá abrirse paso, en virtud de la verdad interna de la Cosa. Tenemos que estar convencidos de que lo verdadero tiene la naturaleza de irrumpir y prevalecer cuando llega su tiempo, y que sólo hace aparición cuando éste ha llegado; por eso no aparece nunca demasiado pronto, ni encuentra un público inmaduro; también de que el individuo precisa de este efecto para probar y acreditar con él lo que todavía es cosa suya a solas, y para experimentar como algo universal la convicción que, de primeras, pertenecía sólo a la particularidad. A este objeto, con frecuencia hay que distinguir al público de quienes se comportan como sus representantes y portavoces. En algunos respectos, aquél se comporta de manera diferente, e incluso opuesta, a éstos. Mientras que el público tiende, con benevolencia, a cargar sobre sí la culpa de que un escrito filosófico no le diga nada, éstos, seguros de su competencia, echan la culpa al escritor. El efecto sobre el público es más silencioso que la actividad de estos muertos cuando entierran a sus muertos*. Si hoy día, lo que es la inteligencia general está más formada, su curiosidad es más atenta y su juicio se define con más rapidez, de modo que los pies de quienes te van a sacar están ya a las puertas*, muchas veces hay que distinguir de eso el efecto más lento que corrige y rectifica tanto la atención forzada por aseveraciones intimidatorias como la censura despectiva, efecto que a una de las partes sólo al cabo de un tiempo le otorga un mundo de contemporáneos, mientras que la otra no tiene ninguna posteridad después de este mundo.

Como, por lo demás, en un tiempo en que la comunidad general del espíritu se ha fortalecido tanto, y la singularidad, tal como debe ser, se ha hecho tanto más indiferente, en un tiempo en que esa comunidad general se atiene a toda su plena extensión y su riqueza cultivada, y además la exige, y como la proporción que corresponde a la actividad del individuo en toda la obra del espíritu no puede ser sino muy pequeña, este individuo, entonces, tal como comporta ya la naturaleza de la ciencia, tiene que olvidarse tanto más de sí, y ciertamente, llegar a ser y hacer lo que pueda; pero también, en la misma medida, tanto menos hay que exigir de él, igual que tanto menos le cabe a él mismo esperar de sí y exigir para sí.