

Martin Heidegger

**LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU  
DE HEGEL**

**(CURSO DEL SEMESTRE DE INVIERNO,  
FRIBURGO, 1930-31)**

**Edición de Ingrid Görland**

**Traducción y notas:**

**Manuel E. Vázquez y Klaus Wrehde**

Alianza Editorial

Título original: *Hegels Phänomenologie des Geistes, volume 32*

Primera edición en «Alianza Universidad»: 1992  
Primera reimpresión en «Alianza Universidad»: 1995  
Primera edición en «Ensayo»: 2006  
Primera reimpresión: 2008

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegida por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeran, plagiaran, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1980

© Ed. cast.: Alianza Editorial, S. A. Madrid, 1992, 1995, 2006, 2008  
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; télef. 91 393 88 88

www:alianzaeditorial.es

ISBN: 978-84-206-4772-2

Depósito legal: M. 19.820-2008

Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.

Impresión: EFCA, S. A.

Parque Industrial «Las Monjas»

28850 Torrejón de Ardoz (Madrid)

Printed in Spain

SI QUIERE RECIBIR INFORMACIÓN PERIÓDICA SOBRE LAS NOVEDADES DE ALIANZA EDITORIAL,  
ENVÍE UN CORREO ELECTRÓNICO A LA DIRECCIÓN:

alianzaeditorial@anaya.es

## INDICE

Introducción .....	11
<i>La tarea de la «Fenomenología del Espíritu» como primera parte del sistema de la ciencia</i> .....	11
1. Los sistemas de la Fenomenología y de la Enciclopedia ...	12
2. La versión hegeliana de un sistema de la ciencia .....	22
a) La filosofía como «la ciencia» .....	22
b) Saber absoluto y saber relativo; la filosofía como sistema de la ciencia .....	28
3. La significación de la primera parte del sistema en la caracterización de sus dos títulos .....	32
a) «Ciencia de la experiencia de la conciencia» .....	33
b) «Ciencia de la Fenomenología del Espíritu» .....	41
4. El cometido interno de la «Fenomenología del Espíritu» como primera parte del sistema .....	44
a) El llegar-a-sí-mismo del saber absoluto .....	44
b) Malinterpretaciones del propósito de la «Fenomenología» .....	47
c) Condiciones de la controversia con Hegel .....	49

Consideración preliminar .....	53
5. La presuposición de la «Fenomenología», su comienzo absoluto por el absoluto .....	53
a) Las etapas del llegar-a-sí-mismo del espíritu .....	55
b) La filosofía como el despliegue de su presupuesto; la pregunta por la finitud y la problemática hegeliana de la infinitud .....	57
c) Breve observación preliminar sobre la literatura, la terminología de las palabras 'ser' y 'ente' y sobre la actitud interior adoptada al leer .....	63
Primera parte	
CONCIENCIA	
Capítulo primero. <i>La certeza sensible</i> .....	71
6. Lo inmediato de la certeza sensible .....	72
a) El saber inmediato como primer objeto necesario para nosotros, en tanto somos los que saben absolutamente ..	72
b) El ser-en-y-para-sí de la Cosa misma y el contemplar del saber absoluto; el saber absoluto 'absolvente' .....	76
c) La inmediatez del objeto y del saber de la certeza sensible; el «puro ser», el ser presente de lo que está ante la mano .....	82
d) Diferencias y mediatez en el puro ser de lo inmediato de la certeza sensible; la multiplicidad de ejemplos del Esto, el Esto como yo y como objeto .....	88
e) La experiencia de la diferencia entre la inmediatez y la mediación, la esencia y lo inesencial en la certeza sensible misma; el Esto como la esencia, su significación como Ahora y Aquí, lo universal como esencia de el Esto....	91
f) El lenguaje como expresión de lo universal y lo singular que se ha pretendido fijar-diferencia ontológica y dialéctica .....	95
7. La mediatez como esencia de lo inmediato y el movimiento dialéctico .....	99
a) El «pretender fijar» como esencia de la certeza sensible; la permanencia en el instante correspondiente a cada caso y la universalidad del «pretender fijar» .....	99
b) La inmediatez de la certeza sensible como indiferenciación del yo y del objeto; el movimiento hacia lo universal del ahora singular que ha sido mostrado .....	102

c) La infinitud del saber absoluto como ser-asumido de lo finito, como dialéctica; el planteamiento de la controversia con la dialéctica de Hegel-Infinitud o finitud del ser..	105
d) Pautas respecto al problema de la infinitud del ser: la absolvencia del espíritu desde lo relativo; la fundamentación lógica y la fundamentación subjetiva de la infinitud..	110
Capítulo segundo. <i>La percepción</i> .....	118
8. La conciencia de la percepción y su objeto .....	118
a) La percepción como mediación y tránsito entre certeza sensible y el entendimiento .....	118
b) La cosa como lo esencial de la percepción; la coseidad como unidad del También de las propiedades .....	123
c) La unidad excluyente de la cosa como condición del ser-propiedad; el ser-propiedad del objeto de la percepción y la posibilidad del engaño .....	127
9. La contradictoriedad mediadora de la percepción .....	129
a) La posibilidad del engaño como fundamento de la contradicción de la percepción en el interior de sí como tomar y reflexión .....	130
b) El reparto alternativo del Uno contradictorio y del También de la cosa que se produce en el percibir en tanto que tomar y reflexión .....	132
c) La contradicción de la cosa en el interior de sí —ser para sí y ser para otro— y el fracaso de la reflexión de la percepción .....	135
Capítulo tercero. <i>Fuerza y entendimiento</i> .....	140
10. El carácter absoluto del conocimiento .....	140
a) El conocimiento absoluto como Ontoteología .....	140
b) La unidad de la contradictoriedad de la cosa en su esencia como fuerza .....	146
c) Conocimiento finito y conocimiento absoluto: «Aparición fenoménica y mundo suprasensible» .....	152
11. La transición de la conciencia a la autoconciencia .....	152
a) La fuerza y el juego de las fuerzas; el ser-para-sí en el ser-para-otro .....	161
b) La aparición fenoménica del juego de las fuerzas y la unidad de la ley .....	168
c) La infinitud del yo; el espíritu como λόγος, yo, Dios y ðν .....	179

Segunda parte	
AUTOCONCIENCIA	
12. La autoconciencia como verdad de la conciencia .....	183
a) «La verdad de la certeza de sí mismo» .....	183
b) La significación del tránsito de la conciencia a la autoconciencia .....	189
13. El ser de la autoconciencia .....	195
a) La consecución del ser-sí-mismo del sí-mismo en su autonomía .....	195
b) El nuevo concepto de ser del constante estar-en-el-interior-de-sí, la vida; ser y tiempo en Hegel - «Ser y tiempo» .....	202
Conclusión .....	212
Postfacio de la editora, por Ingtraud Görland .....	214
Glosario .....	219

## INTRODUCCION

### **La tarea de la «Fenomenología del Espíritu» como primera parte del sistema de la ciencia**

El curso que viene a continuación es una interpretación de la obra de Hegel que conocemos con el nombre de «Fenomenología del Espíritu». Mediante la dilucidación del título y sus diversas formulaciones nos procuraremos la indispensable intelección provisional de la obra, para con posterioridad comenzar la interpretación allí donde la Cosa misma inicia, omitiendo, así pues, el extenso Prólogo y la Introducción.

El título corriente de la obra, «Fenomenología del Espíritu», no es ciertamente el título original; sin embargo, fue el que explícitamente se impuso como título literario de la obra, desde el momento en que fue incluida en la edición completa de las obras de Hegel, que, a partir de 1832, prepararon los amigos de Hegel inmediatamente después de su muerte. La «Fenomenología del Espíritu» constituye el 11.º tomo de las obras completas que apareció en 1832. El editor Johannes Schulze señala en su prefacio que el mismo Hegel tenía en preparación antes de su repentina muerte una nueva edición de la obra. Con qué propósito y de qué modo, es algo que allí puede ser consultado<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Los trabajos filosóficos de Hegel allí aparecidos serán citados según la obra completa de 1832 y años siguientes, indicando el tomo y el número de página. En

La obra apareció por primera vez en 1807, en concreto, con el título de: «Sistema de la ciencia. Primera parte, la Fenomenología del Espíritu.» La obra tenía, así pues, un encabezamiento y título principal: «Sistema de la ciencia.» Con este sistema se coordina y en él se inserta la obra. Lo intrínseco de la obra, por ello, sólo [2] puede ser concebido desde su interna tarea, y ésta consiste —por decirlo de una manera superficial— en ser lo primero en el sistema y para éste.

### 1. Los sistemas de la Fenomenología y de la Enciclopedia

¿Hasta qué punto el sistema de la ciencia precisa de la «Fenomenología del Espíritu» como primera parte? ¿A qué alude ese subtítulo? Antes de responder a esa pregunta, debemos recordar ahora que tampoco ese subtítulo de la obra, que, con posterioridad, fue el título definitivo, está completo. El título completo, ante todo y en primer lugar, reza: «Sistema de la ciencia. Primera parte. Ciencia de la experiencia de la conciencia.» Ese subtítulo —«Ciencia de la experiencia de la conciencia»— es formulado acto seguido, de la siguiente forma: «Ciencia de la Fenomenología del Espíritu.» Es de aquí de donde surge el título abreviado y devenido habitual: «Fenomenología del Espíritu.»

Para la dilucidación del título, manifiestamente tenemos que ceñirnos a la formulación más completa, a las dos formas que presenta y las cuales dicen lo mismo, aunque de forma diferente. De ello se desprende, en primer lugar, lo siguiente: la primera parte del sistema de la ciencia es ella misma ciencia; es decir: dicha parte constituye «la primera parte de la ciencia»<sup>2</sup>. Lo peculiar de esa primera parte debe hacérsenos más explícito si la contrastamos con la segunda parte. No obstante, con posterioridad a esta primera parte no apareció ninguna segunda parte del sistema de la ciencia.

Sin embargo, tras la aparición de la «Fenomenología del Espíritu» en 1807, Hegel comenzó a publicar una nueva obra que

la reimpresión de la edición del jubileo, dicho número de página se encuentra reproducido arriba, entre paréntesis, en el margen interior.

<sup>2</sup> Phän. Prol., II, 28. [trad. p. 29].

conocemos con el título de «Lógica», cuyo primer tomo apareció en 1812-13, y el segundo en 1816. Ciertamente esto es así, pero la «Lógica» no apareció como segunda parte del sistema de la ciencia. ¿O acaso, atendiendo a la Cosa, esta Lógica sería la segunda parte del sistema? Sí y no. Sí, en tanto el título completo remite a la [3] conexión con el sistema de la ciencia. En realidad, el título reza: «Ciencia de la Lógica», insólito y extraño título para nosotros e incluso para aquella época. Pero no es éste el caso cuando pensamos en el subtítulo completo de la primera parte: «Ciencia de la Fenomenología del Espíritu.» Así, el sistema de la ciencia sería: 1, ciencia de la Fenomenología del Espíritu, y 2, ciencia de la Lógica. Es decir: como sistema de la ciencia es: 1, este sistema como Fenomenología, y 2, este sistema como Lógica. El sistema, por tanto, aparece necesariamente bajo dos figuras. Ambas, en su mutua delegación y como conexión de su delegación, son el todo del sistema en la totalidad de su realidad efectiva.

Además, con independencia de la interna conexión objetiva entre la «Fenomenología» y la «Lógica», en múltiples lugares de la «Fenomenología del Espíritu» se remite expresamente a la «Lógica»<sup>3</sup>. Más aún, no sólo encontramos anticipaciones de la «Lógica» en la «Fenomenología», sino también, inversamente, referencias retrospectivas de aquella a la «Fenomenología»<sup>4</sup>. Pero previamente a todo ello, Hegel explícitamente escribe en el Prólogo al primer tomo de la «Lógica», en su primera edición de 1812: «En lo que hace a la relación externa [de la “Lógica” respecto a la “Fenomenología del Espíritu”], estaba [i] contemplado que a la primera parte del sistema de la ciencia, que contiene a la Fenomenología, siguiese una segunda parte que debía contener la Lógica y las dos ciencias reales de la filosofía, la Filosofía de la Naturaleza y la Filosofía del Espíritu, clausurándose así el sistema de la ciencia»<sup>5</sup>.

Resulta claro, así pues, que en el momento de la aparición de la «Fenomenología», en 1807, estaba previsto que la totalidad del sistema constase originalmente de dos partes. Pero la segunda parte no debía contener únicamente a la Lógica, sino a la Lógica al unisono con las ciencias reales de la filosofía. Pero ese todo que [4]

<sup>3</sup> Cf. II, 29, 37, 227 [trad. pp. 26, 32, 181].

<sup>4</sup> Cf., por ejemplo, III, 33 y ss., 35, 41, 61.

<sup>5</sup> III, 8.

debía configurar la segunda parte del sistema no es otra cosa que el concepto transformado de la metafísica transmitido por la tradición, cuyo carácter intrínseco sistemático también determinó de parte a parte la problemática kantiana: *metaphysica generalis*: ontología; *metaphysica specialis*: psicología especulativa, cosmología especulativa, teología especulativa.

La aludida segunda parte que debía seguir comprende en el interior de sí al todo de la metafísica transmitida por la tradición, aunque ciertamente en la forma transformada resultante de la posición fundamental de Hegel. La transformación puede ser caracterizada sumariamente así: el todo de la metafísica está dividido en dos partes: I. Lógica, II. Filosofía real. Pero esta última sólo tiene en Hegel dos partes: Filosofía de la Naturaleza (Cosmología) y Filosofía del Espíritu (Psicología). La tercera, la parte decisiva para la filosofía transmitida por la tradición, falta en Hegel; esto es: falta en la filosofía *real*, pero no en el todo de su metafísica, donde encontramos a la teología especulativa en originaria unidad con la *ontología*. El concepto genuino de la Lógica hegeliana es esa unidad de teología especulativa y ontología.

La teología especulativa no es idéntica a la filosofía de la religión, tampoco es teología en el sentido de la doctrina de la fe, sino ontología del *ens realissimum*, de la más alta realidad efectiva como tal, ontología que para Hegel se funde al unísono con la pregunta por el ser del ente en general; por qué esto es así, lo veremos en el curso de nuestras interpretaciones.

Pero si la segunda parte del sistema planeado debe exponer la metafísica, entonces la primera parte —es decir, la «Fenomenología del espíritu»— en nada sería diferente a la fundamentación de la metafísica, es decir, a la fundación que la cimenta; entendiéndola a ésta no en el sentido de una «teoría del conocimiento» tan ajena a Hegel como a Kant, tampoco en el sentido de reflexiones metodológicas vacías respecto al modo en que ello tendría que ser hecho *si* se pusiesen manos a la obra, sino que se habla de la fundación que cimenta como preparación del terreno, es decir, como la «prueba de la verdad del punto de vista»<sup>6</sup> que compete a la metafísica.

<sup>6</sup> III, 61.

Pero, ¿por qué no apareció explícitamente la «Ciencia de la Lógica» bajo el título de la segunda parte del sistema de la ciencia? Hegel dice: «Pero la necesaria extensión que la Lógica debía obtener me ha llevado a sacarla a la luz expresamente; así pues, en un plan ampliado, ella constituye la primera consecuencia de la Fenomenología del Espíritu. Posteriormente voy a seguir con la publicación de la elaboración de las dos ciencias reales de la filosofía»<sup>7</sup>.

Sin embargo —nos preguntamos—, ¿acaso es esto una razón para dejar de lado al título principal de «Sistema de la ciencia»? En absoluto no. Justamente *si* el sistema ha alcanzado un plan ampliado, entonces requiere más que nunca de la caracterización de las partes concretas y particulares en su pertenencia al sistema. En modo alguno repugnaría ni al plan original, ni al plan suficientemente ampliado que, por ejemplo, el todo hubiese sido ordenado en su forma literaria, del siguiente modo: 1.<sup>a</sup> parte: Ciencia de la Fenomenología del Espíritu; 2.<sup>a</sup> parte, 1.<sup>a</sup> serie: Ciencia de la Lógica, 2.<sup>a</sup> serie: Ciencia de la Filosofía Real. (Cf. Curso de Jena, W. S. [Semestre de invierno], 1802/3: *Lógica et metaphysica secundum librum mundinis instantibus proditorum*.)

¿Por qué ya en 1812 está ausente el título «Sistema»? Porque en el intervalo (1807-1812) ya se ha preparado una transformación. El indicio de la transformación que comienza respecto a la idea de sistema se muestra en el hecho de que no sólo se suprime el título principal para la «Lógica», sino que ahora incluso esta misma queda aislada; no porque abarcarse demasiado, sino porque en el fluctuante plan del sistema también la función y lugar de la «Fenomenología» apuntan ya a un cambio. Porque ésta ya no sigue siendo la primera parte, por eso tampoco la «Lógica» es la segunda. La «Lógica» está separada porque tiene que seguir estando libre para hacerse cargo de otra posición en el nuevo plan, en vías de maduración, del sistema. [6]

Podemos hacernos una composición de lugar del intervalo que media entre la aparición de la «Fenomenología» en 1807 y la

<sup>7</sup> III, 8 y ss.

aparición del primer tomo de la «Lógica» en 1812, o del segundo tomo en 1816, si tomamos en consideración, aunque sólo sea someramente, a la «Propedéutica filosófica» de Hegel.

Cuando apareció en 1807 la «Fenomenología del Espíritu», Hegel ya no se encontraba en Jena, a donde, tras haber dejado su preceptorado en Frankfurt, se había dirigido en 1801 para habilitarse con Schelling. A decir verdad, Hegel fue profesor extraordinario en 1805, pero con unos emolumentos tan paupérrimos que no tuvo necesidad de esperar a la catástrofe que en 1806 sacudió a Prusia para decidir a procurarse su sustento en otra parte y de otra manera. Ya en 1805 había solicitado inútilmente un profesorado en Heidelberg. Hegel encontró refugio en Baviera, a donde fueron muchos (por ejemplo, el mismo Schelling) los que en aquel entonces emigraron; de una manera más precisa, en Bamberg como redactor de un periódico. Este puesto pudo cambiarlo en 1808 por el de rector del Gymnasium, puesto éste sin duda más acorde con él y en el que permaneció hasta 1816; en ese año apareció el segundo tomo de su «Lógica» y al mismo tiempo obtuvo el llamamiento de Heidelberg. Aquí pronunció el 28 de octubre de 1816 su discurso inaugural, que se ha hecho famoso ante todo por su conclusión, característica de la actitud fundamental hegeliana (cf. XIII, 3). Allí se dice: «Nosotros, que tenemos más años y nos hemos hecho hombres en las tormentas del tiempo, podemos considerar dichosos a ustedes, cuya juventud irrumpe en estos días en los que pueden consagrarse sin agobios a la verdad y a la ciencia. Yo he dedicado mi vida a la ciencia y ahora me resulta alentador encontrarme en una posición, donde en mayor medida y en un campo de acción más amplio, [7] puedo colaborar a la difusión y fomento de los más altos intereses científicos y, ante todo, a la introducción de ustedes en los mismos. Espero lograr merecer y obtener su confianza. Pero, ante todo, nada puedo reclamar excepto que aporten su confianza en la ciencia y en ustedes mismos. El coraje de la verdad, la fe en el poder del espíritu, es la primera condición de la filosofía. Al ser espíritu, el hombre puede y debe considerarse a sí mismo como digno de lo más elevado, nunca puede tener una estima suficientemente grande de la magnitud y poder de su espíritu, y con esta fe nada será tan árido y duro como para que no pueda hacersele patente. La esencia al pronto oculta y cerrada del universo no

tiene ningún poder capaz de resistir el coraje del conocer; ella debe abrirse a él y dejar extendidas ante los ojos su riqueza y profundidades, ofreciéndolas para su goce»<sup>8</sup>.

Al igual que ya había ocurrido por vez primera en 1816, ya a finales de 1817 se repitió el ofrecimiento para suceder a Fichte en la Universidad de Berlín. Lo que finalmente le indujo a aceptar la llamada no fue, como cabría esperar, la perspectiva de poder desarrollar una más amplia actividad como profesor de filosofía, sino justamente lo contrario. En su escrito de renuncia remitido al gobierno bávaro, Hegel escribió que esperaba «en una edad más avanzada, cambiar la precaria función de enseñar filosofía en una universidad por otra actividad [hoy diríamos una actividad “político-cultural”] en la que pudiese ser útil»<sup>9</sup>. Esto denota que Hegel, durante su período de Heidelberg, ya tenía una idea clara y acabada de la filosofía en su totalidad; el sistema estaba completamente fijado. El 22 de octubre de 1818, Hegel comenzó su actividad lectiva en Berlín. Como es sabido, hasta su muerte, acontecida trece años más tarde —en 1831—, continuó siendo profesor de filosofía.

Al margen de la Filosofía del Derecho (1821) y de algunas [8] recensiones, durante su época de Berlín Hegel no publicó nada más que tuviese significación fundamental para su filosofía. En su actividad lectiva elaboró el sistema que ya en 1817, en la Enciclopedia de Heidelberg, recibió su forma decisiva y definitiva. (Los cursos de Berlín constituyen el grueso de la mayor parte de la obra.) Pero la Enciclopedia ya había sido preparada en el intervalo de 1807-16, durante la actividad como redactor y en el Gymnasium, tiempo en el que también creó su obra filosófica propiamente dicha: la «Lógica».

Señalé con anterioridad que podemos hacernos una composición de lugar sobre la labor de este período gracias a la «Propedéutica filosófica» que Hegel expuso como profesor de Gymnasium en las clases superiores. Hegel mismo no publicó esta obra; uno de sus discípulos, Karl Rosenkranz, encontró el manuscrito en su legado póstumo en 1838 —siete años después

<sup>8</sup> XIII, 5 y ss.

<sup>9</sup> Haym, *Hegel und seine Zeit* [Hegel y su época], p. 356.

de la muerte de Hegel—, durante una estancia en Berlín, publicándolo en 1840 como tomo XVIII de las obras completas.

La enseñanza de la filosofía en el Gymnasium estaba dividida en tres cursos: 1.<sup>er</sup> curso. Clase inferior. Doctrina del derecho, de los deberes y de la religión; 2.<sup>o</sup> curso. Clase intermedia. Fenomenología del Espíritu y Lógica; 3.<sup>er</sup> curso. Clase superior. Doctrina del concepto y Enciclopedia filosófica. Es importante reparar en la posición dual que aquí ocupa la Lógica. En el 2.<sup>o</sup> curso está tras la Fenomenología lo que corresponde al plan original del sistema en el que, y para el que, la Fenomenología fue creada. Pero en el 3.<sup>er</sup> curso la Lógica es el fundamento de la Enciclopedia filosófica, precede a todo, yendo a continuación la ciencia de la Naturaleza y la ciencia del Espíritu.

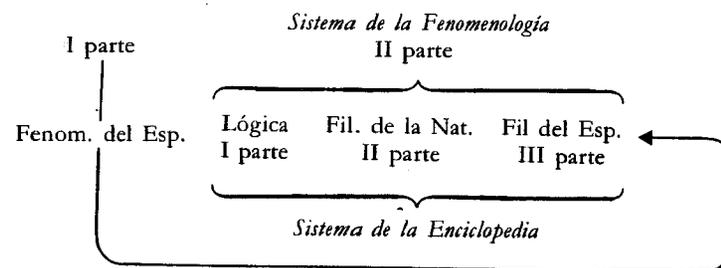
Hegel elaborará posteriormente esta Enciclopedia de la que la Lógica constituye ahora su parte primera y fundamental, publicándola en 1817 en Heidelberg bajo el título de «Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio». Se trata de la nueva y definitiva forma del sistema, que comprende tres partes: A. La ciencia de la Lógica, B. La Filosofía de la Naturaleza, C. La Filosofía del Espíritu; esto es: según lo anteriormente dicho, la totalidad de la metafísica.

¿Y qué ocurre con la Fenomenología? Se ha tornado un fragmento de un fragmento de la tercera parte del sistema, es decir, de la Filosofía del Espíritu. Esta, en efecto, se divide en tres partes: 1. El espíritu subjetivo; 2. El espíritu objetivo; 3. El espíritu absoluto. La segunda sección de la primera parte (el espíritu subjetivo) es la Fenomenología. En el ahora transformado sistema de la filosofía, la Fenomenología ha perdido su lugar y función fundamentales.

En sus últimos años de vida, en torno a 1830, Hegel tuvo que preparar una nueva edición tanto de la «Fenomenología», agotada desde hacía mucho tiempo, como también de la «Lógica». En la segunda edición de la «Lógica», cuyo Prólogo redactó en 1831, Hegel escribió en una nota al ya mencionado pasaje del Prólogo de la primera edición donde se debatía la relación externa de la «Fenomenología del Espíritu», como primera parte del sistema, respecto a la Lógica, lo siguiente: «Este título [esto es, el título principal y original de la «Fenomenología del Espíritu»: «Sistema de la ciencia»] ya no será incluido en la segunda edición que

aparecerá la próxima Pascua. En lugar del proyecto, a continuación mencionado, de una segunda parte que debería contener el conjunto de las otras ciencias filosóficas, he hecho aparecer la Enciclopedia de las ciencias filosóficas, cuya tercera edición ya vio la luz el año anterior»<sup>10</sup>.

Esa observación de Hegel exige una aclaración. ¿Qué significa que la Enciclopedia ocupe el lugar de la segunda parte del sistema proyectado a partir de la Fenomenología? Aun siendo esto así, sin embargo no hace justicia al estado de cosas propio de la nueva forma del sistema. Es cierto que la Enciclopedia se solapa con la planeada segunda parte del sistema que debía seguir a la Fenomenología en tanto primera parte. Pero la Enciclopedia ya no actúa [10] como segunda parte del antiguo sistema, tampoco como una parte del nuevo, sino que ahora ella misma es el *todo* del nuevo sistema. Este no reconoce a la Fenomenología ni, en general, como parte autónoma, ni siquiera como parte fundamental, sino sólo como fragmento de un fragmento de la tercera parte. En lo que sigue, consideraremos al sistema dividido en dos partes: la que se determina a partir de la Fenomenología, pero sin agotarse en ella; por decirlo en pocas palabras, el *sistema de la Fenomenología*, a diferencia del que se presenta como Enciclopedia y que denominaremos *sistema de la Enciclopedia*. En cada uno de ellos la Lógica tiene un lugar y función diferentes. Podemos exponer lo dicho, sirviéndonos de un esquema, de la siguiente forma:



<sup>10</sup> III, 8 nota.

El cambio de ubicación de la Lógica responde únicamente a la transformación de la idea de sistema. Pero esa transformación no es la variación de un punto de vista considerado insostenible, como celosamente levantan acta en su historia de la filosofía los escritores filosóficos profesionales y demás peritos en la materia, sino que se trata de una mutación del sistema forzada por su inicial organización y que otorga su significación a la misma «Fenomenología del Espíritu», al hacerla superflua.

No diferenciamos a ambos sistemas cuando decimos que uno va primero y el otro después, ya que el sistema de la Fenomenología está precedido por otro, un sistema que ha sido denominado como sistema de Jena. Naturalmente esto es sólo un término genérico en tanto debemos suponer, si nos atenemos a los diversos indicios apuntados, que fue durante el período de Jena cuando justamente por vez primera fue comprendida en su elaboración la idea de sistema específicamente hegeliana, siendo los proyectos, en consecuencia, multiformes. Aun cuando hasta hoy las fuentes todavía son escasas, es mucho lo que habla en favor de la idea de que ya con anterioridad al período de Jena —en Frankfurt—, Hegel proyectó por sí mismo el todo de la filosofía —esto es, el sistema—, en interna conexión con una sistemática y penetrante controversia que le permitió situarse frente a lo griego, especialmente próximo a él en aquella época gracias a la amistad y profunda afinidad, por aquel entonces, con Hölderlin. El influjo de dicha controversia y ubicación, frente a lo griego —es decir, filosóficamente frente a Platón y Aristóteles—, es tan fundamental y persistente en el sistema de Jena que nadie, aun cuando sólo haya intentado algo parecido, puede creer que tal cosa se deje agotar en un semestre, incluso si se dispone para ello del espíritu y fuerza de Hegel. Esa controversia debió haber comenzado ya en Frankfurt, alcanzando allí una clarificación esencial. Por ello, no sin razón, bien podría hablarse de un sistema de Frankfurt, pues tampoco es admisible en modo alguno, como según todos los datos debemos apreciar por la existencia filosófica de Hegel, que abandonase Frankfurt y se dirigiese a Jena únicamente para llegar a ser catedrático y hacer carrera académica. Cuando salió de Frankfurt, *sabía* lo que como filósofo quería hacer en Jena; sabía —tanto como puede saberse

esto cuando se tienen 31 años— lo que la filosofía le tiene preparado a uno cuando se es Hegel.

Tenemos en total, pues, la siguiente secuencia de proyectos de sistemas y sistemas: el sistema de Frankfurt - el sistema de Jena - el sistema de la Fenomenología - el sistema de la Enciclopedia. El último y genuino sistema de Hegel, el sistema de la Enciclopedia, muestra un parentesco más fuerte con los primeros proyectos de sistema que con el sistema de la Fenomenología. Este sigue estando aislado en el interior del todo de la filosofía hegeliana y, sin embargo, pertenece necesariamente a su forma interna. Pues la «Fenomenología del Espíritu» sigue siendo —por repetir lo ya esbozado anteriormente— la obra y el camino que no sólo una vez, sino constantemente y en un sentido determinado y necesario, prepara el terreno —mejor el espacio, la dimensionalidad, el ámbito de extensión—, al sistema de la Enciclopedia. Que la Fenomenología, en tanto parte que funda y cimenta, esté ausente de ese sistema de la Enciclopedia no debe entenderse como una carencia de ese sistema, sino que la omisión de la Fenomenología —después de que hubo comenzado con ella el sistema— caracteriza al inicio de este sistema, al inicio por la Lógica, como único inicio adecuado. Pues el sistema del saber absoluto, si se comprende a sí mismo rectamente, también debe iniciar de forma absoluta. Porque la Fenomenología no comienza de forma tan absoluta como la Lógica, siendo omitida por ello del inicio y comienzo del sistema y porque, por otra parte, precisamente la Fenomenología ha preparado la esfera de un posible inicio absoluto, justamente en su omisión del sistema de la Enciclopedia se expresa su ineludible pertenencia a éste. Por ello no se hace justicia a esa pertenencia si se reduce a la Fenomenología a ser el fragmento de un fragmento de la tercera parte del sistema de la Enciclopedia, aun cuando esto sea exigido por el sistema. De ahí que la «Fenomenología del Espíritu» ocupe en el sistema de la Enciclopedia un doble lugar: en cierta forma es una parte fundadora y cimentadora *para* el sistema y, por otro lado, no es nada más que un ingrediente *interno* del sistema.

Este doble lugar de la «Fenomenología del Espíritu» en modo alguno se debe al hecho de que Hegel no hubiera podido hacerse una idea clara de la Fenomenología y su función, sino que resulta

del sistema mismo. De ahí que en el contexto de la interpretación de la obra se haga inminente preguntar:

1. ¿Cómo está sistemáticamente fundamentado el doble lugar de la «Fenomenología del Espíritu»?
- [13] 2. ¿Hasta qué punto, ciñéndose a su propio terreno, podría lograr Hegel tal fundamentación?
3. ¿Qué problema fundamental de la filosofía aflora en el doble lugar de la «Fenomenología del Espíritu»?

Estas cuestiones no podrán ser obviadas. No obstante, sólo se dejan plantear y responder cuando con anterioridad hemos captado y comprendido claramente en sus esenciales dimensiones el carácter que *primariamente* tuvo la «Fenomenología del Espíritu».

## 2. La versión hegeliana de un sistema de la ciencia

### a) La filosofía como «la ciencia»

El carácter primario de la Fenomenología únicamente se desprende de la interna misión encomendada inicial y propiamente a esta obra como un todo al servicio de la filosofía hegeliana y su ejecución. Por tanto, esta interna misión para con el todo de la filosofía se nos anuncia en el título completo de la obra: sistema de la ciencia. Primera parte. Ciencia de la experiencia de la conciencia (Ciencia de la «Fenomenología del Espíritu»). La dilucidación de este título, dilucidación que sólo puede ser provisional, nos proporciona una primera y somera comprensión de la misión de la obra y nos permite hacernos una composición de lugar del rumbo que sigue lo que acontece en ella.

Repitamos, así pues, nuestra pregunta inicial: ¿en qué sentido el sistema de la ciencia requiere como primera parte a la ciencia de la experiencia de la conciencia, o a la ciencia de la «Fenomenología del Espíritu»?

¿Qué significa *Sistema de la ciencia*? Reparemos justamente en que el título principal no reza: sistema de las ciencias. No se trata, pues, de una compilación y estructuración de la multiplicidad de las ciencias existentes, ciencias de la naturaleza o de la historia, pongamos por caso. La orientación del sistema es cosa bien

diferente. Aquí se trata de *la* ciencia y *su* sistema. Además, por [14] *la* ciencia no se entiende en general y comúnmente la investigación científica en el sentido en que, por ejemplo, diríamos: la barbarie amenaza la supervivencia de *la* ciencia. *La* ciencia, cuyo sistema es de lo que aquí se trata, es el todo del saber más elevado, del saber propiamente dicho. Este saber es la filosofía. La ciencia es tomada aquí en el mismo sentido que en el concepto fichteano de «Doctrina de la ciencia». Tal doctrina no trata de las ciencias —ni es «Lógica», ni «Teoría de la ciencia»—, sino de *la* ciencia; es decir: del autodespliegue de la filosofía como saber absoluto.

Pero, ¿por qué la filosofía es llamada «la ciencia»? Por la fuerza de la costumbre estamos inclinados a explicar esto así: la filosofía proporciona a las ciencias existentes o posibles su fundación y cimientos; es decir: la delimitación y posibilidad de sus dominios —naturaleza e historia, por ejemplo— y la fundación de su proceder. En tanto fundación y cimentación *de todas* las ciencias, con más razón que nunca la filosofía debe ser ciencia, pues la filosofía no puede ser menos que lo que desde ella debe surgir: las ciencias. Si se incluye en el ámbito cuya fundación y cimentación la filosofía toma sobre sí en tal planteamiento de tareas, no sólo al saber en el modo del saber teórico de las ciencias, sino también a todas las otras formas del saber (el saber técnico-práctico y el saber moral-práctico), entonces con más razón que nunca resulta evidente llamar «la ciencia» a la fundación y cimentación de todo esto.

Desde Descartes esta concepción de la filosofía está viva y desarrollada de manera más o menos clara y acabada. Tal concepción ha determinado a los siglos posteriores y ha intentado justificarse recurriendo a la antigua filosofía, para la que también la filosofía pasa por ser un saber, el saber más elevado. Esta idea de la filosofía como *la* ciencia ha dominado en el siglo diecinueve, [15] llegando hasta el presente, es decir, no desde su interna plenitud y desde el impulso original del filosofar, sino —como ocurre en el neokantismo— desde el desconcierto respecto a la tarea propia de la filosofía, tarea que parece haberle sido sustraída al ocupar las ciencias todos los dominios de lo realmente efectivo. Así pues, sólo le quedó la tarea de convertirse en ciencia de estas ciencias. Se acometió esta tarea con tanta más confianza cuanto más

pareciese que encontrase su legitimación en Kant y Descartes, o hasta en el mismo Platón.

Pero esta versión de la esencia de la filosofía —«en el espíritu de la más radical científicidad»<sup>11</sup>— alcanzó por vez primera en Husserl una forma positiva, autosuficiente y radical, pues con este concepto de la filosofía «restituyó la idea más original de filosofía, idea que desde su primera y sólida formulación llevada a cabo por Platón, sirve de base a nuestra filosofía y ciencia europea, asignándole una tarea que no puede ser abandonada»<sup>12</sup>.

Y, sin embargo, a partir de esta conexión entre la filosofía y las ciencias y de la concepción de la filosofía como ciencia no comprendemos por qué para el idealismo alemán la filosofía es la ciencia. Tampoco comprendemos así la antigua determinación de la esencia de la filosofía. Aunque no cabe duda de que también para Fichte y Schelling —y en general para el idealismo alemán— la tradición de la filosofía moderna estaba viva, sin embargo no por eso para ellos, y en particular para Hegel, la filosofía llegó a ser la ciencia porque en ella debiese tener lugar la última justificación de las ciencias y de todo saber, sino que si la filosofía llegó a ser la ciencia, se debe a que se trata —y esto debido a [16] impulsos más radicales que el de la fundamentación del saber— de *superar el saber finito al alcanzar el saber infinito*. Pues la tarea anteriormente citada, la fundación que cimenta a las ciencias —es decir, la realización de la idea de la rigurosa científicidad del saber y del conocer—, también es posible sin esta específica problemática, propia de la filosofía del idealismo alemán, del autodespliegue de la filosofía como saber absoluto. Si la tarea de la fundación que cimenta las ciencias —tarea más o menos clara respecto a sí misma en relación a lo que quiere—, insta al mismo tiempo en la dirección del saber absoluto, entonces tal tarea se aniquila a sí misma y renuncia a su propio rasgo fundamental; pues en este caso ella no es saber absoluto porque sea fundación que cimenta a las ciencias sino que, atendiendo a su carácter, únicamente puede

<sup>11</sup> Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung XI, Postfácio a «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie», p. 549. [Husserliana, t. V., Ed. W. Biemel, La Haya, 1952, p. 138; trad. cast. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. J. Gaos. F. C. E., México, 1985, p. 372.]

<sup>12</sup> Idem [p. 139; trad. p. 372.]

ser tal fundación que cimenta en tanto intenta fundamentarse como saber absoluto. Pero ésta es una tarea que nada tiene que ver con la fundación que cimenta a las ciencias. Lo que para ello es positivamente requerido y qué decisiones tienen que ser tomadas desde el inicio respecto a ello, es justamente lo que la exégesis de la Fenomenología del Espíritu de Hegel nos enseñará a conocer y comprender.

En todo caso, sin demora y desde el inicio ha de combatirse la superficial confusión hoy en especial latente que consiste, como testimoniarían por ejemplo los actuales intentos habidos al respecto, en conciliar con Hegel la tarea de fundamentar a la filosofía como la ciencia primera y propiamente dicha, pretendiendo legitimar así a dichos intentos. Cuando Hegel escribe en el Prólogo de la Fenomenología: «La verdadera figura en que existe la verdad sólo puede ser el sistema científico de tal verdad. Colaborar a ello, que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia —a la meta en que pueda deshacerse de su nombre de amor al saber para ser *saber realmente efectivo*— es lo que me propongo»<sup>13</sup>, cuando Hegel escribe esto y cosas similares, la palabra «ciencia» suena de manera totalmente diferente y el concepto de ciencia tiene una significación totalmente diferente. [17] Aun así, esta significación del concepto de ciencia procede de una continuidad totalmente determinada y en el fondo última del planteamiento que ya había recibido en la antigüedad lo intrínseco de la Cosa del problema conductor de la filosofía occidental. Frente a este interno propósito de *llevar el problema conductor de la filosofía antigua y occidental a su configuración consumada*, la tendencia que conduce a una fundación que cimenta a las ciencias y a una elaboración de la filosofía orientada, conforme a lo anterior, como ciencia estricta, sigue teniendo una significación subordinada y secundaria.

Pero este problema conductor del Occidente es la pregunta: «¿Qué es el ente?» El planteamiento de esta pregunta está en una conexión interna y objetiva, en tanto conforme a la Cosa en litigio en la filosofía, con el λόγος, el νοῦς, la *ratio*, el pensar, la razón, el saber. Esto no quiere decir sólo y primeramente que la pregunta acerca de qué sea el ente sea tratada mediante un *proceder*

<sup>13</sup> II, 6 [trad. p. 9].

pensante y sabida en un saber teórico, sino que la tesis según la cual la pregunta por el ente está en conexión con el λόγος, dice algo sobre *lo intrínseco de la cosa* de esta pregunta; a saber: que el ente en cuanto ente, es decir, por lo que hace a su ser, fue concebido *desde el λόγος y como λόγος*. Todo ello da a entender que en la acción de plantear la conexión entre el ente, el *ὄν* y el λόγος ya se exhibe una decisiva y en modo alguno casual *respuesta* a la pregunta conductora de la filosofía.

Esta respuesta, que necesariamente se preparaba en el planteamiento de la antigua filosofía, Hegel la ha dado y llevado a cumplimiento de una manera radical; es decir, consumó de una manera realmente efectiva la tarea esbozada en la filosofía antigua, *llevando a término* de una manera realmente efectiva la respuesta. (Por ello, *el ente en cuanto tal*, lo realmente efectivo en su realidad efectiva verdadera y plena es la idea, *el concepto*. Pero el concepto es el poder del tiempo; es decir: *el puro concepto anula al tiempo*<sup>14</sup>. Con otras palabras: el problema *del ser* alcanza su versión genuina ahí y sólo ahí donde *el tiempo es hecho desaparecer*.) Que esto es lo que ocurre en la filosofía hegeliana nos lo muestra, entre otras cosas, que en ella la filosofía es *la ciencia*, es decir, el saber absoluto.

Si mantengo que la filosofía *no* es la ciencia, esto significa —ateniéndonos a lo intrínseco de la Cosa del problema de la filosofía— que su problema conductor no puede permanecer en el estadio del modo antiguo de plantear las preguntas y, por consiguiente, en el terreno de la problemática hegeliana. Así pues, al decir esto en ello ya está implícito que la filosofía, si se comprende a sí misma en primer lugar como fundación que cimenta el saber y las ciencias mediante el hilo conductor de la idea de la cientificidad más estricta, con menos razón que nunca puede encontrar el camino para volver a sus problemas fundamentales.

Cuando a propósito de la tarea de la filosofía establezco la tesis de que *la filosofía no es ciencia* —una determinación de la tarea que así es sólo negativa, pero cuya positividad claramente salta a la vista por el título de mi libro *Ser y tiempo* \*—, esto no significa

<sup>14</sup> Cf. II, 604 [trad. p. 468].

\* Trad. J. Gaos. F. C. E., México, 1974<sup>5</sup>.

que la filosofía deba ser entregada al delirio y a proclamar cualquier buen parecer ideológico —lo que ahora recibe el distinguido título de «filosofía de la existencia»— para los que todo lo conceptual y todo lo específicamente problemático se rebaja a mera técnica y proceder esquemático. Jamás se me ha ocurrido anunciar la buena nueva de una «filosofía de la existencia». Más bien se trata de que el problema más interno de la filosofía occidental, la pregunta por el ser —la cual está referida al λόγος no sólo como *medio*, sino como *lo intrínseco*—, el problema de la *ontología*, sea planteado de nuevo. Si la filosofía es *la ciencia* o ciencia sin más, es algo que no se deja decidir desde cualquier ideal gnoseológico, sino únicamente desde lo intrínseco de la Cosa y las internas necesidades de su primer y último problema: *la pregunta por el ser*. Que la filosofía no debe ser y seguir siendo *la ciencia* no significa que esté entregada a la arbitrariedad, sino que ha llegado a ser *libre* para la tarea que siempre se le ha encomen- [19] dado cuando quiere poner manos a la obra y hacerse realidad efectiva; así ha llegado a ser libre para ser lo que ella es: filosofía.

Lo que vale en la filosofía ni es su vínculo con lo científico, ni con lo no científico, sino únicamente el vínculo con la Cosa misma que es una y la misma desde Parménides hasta Hegel. ¿Qué pasa con Kierkegaard y Nietzsche? No tenemos derecho a decir sin más que ellos no son filósofos, de la misma forma que tampoco tenemos derecho a afirmar apresuradamente que lo son y pertenecen a la historia de la filosofía propiamente dicha. Quizá en ambos, a los que todavía no podemos tomar suficientemente en serio, se ha efectuado algo que de hecho *no* es filosofía y respecto a lo que todavía no tenemos concepto alguno, de manera que para la comprensión y valoración de su repercusión es más decisivo buscar tal concepto que servirnos en un santiamén de ellos contra la filosofía. Así pues, la posibilidad debe seguir estando abierta en tanto los tiempos futuros, y particularmente el nuestro, siguen estando sin filosofía realmente efectiva. Esta carencia no le vendría mal del todo.

El actual trajín de la filosofía está confundido y desfondado en sus relaciones realmente efectivas respecto a la tradición de la filosofía; es decir, respecto a la actualidad realmente efectiva de su espíritu; si tales trajines han sido aducidos con anterioridad, es únicamente para decir que si queremos concebir algo de la

problemática de la «Fenomenología del Espíritu» de Hegel, debemos dejarlos a un lado por más que a cada paso nos salgan al encuentro.

b) Saber absoluto y saber relativo; la filosofía como sistema de la ciencia

Con lo anteriormente dicho, al menos negativamente se ha hecho más claro lo que indica el título principal de la «Fenomenología del Espíritu»: «sistema de la ciencia». Positivamente quiere decir: sistema del saber absoluto. ¿Y qué significa «saber absoluto»? Esto lo conocemos justa y únicamente mediante una exégesis de la «Fenomenología del Espíritu». Sin embargo, podemos —e incluso debemos— dilucidar el término «saber absoluto», sirviéndonos de un concepto previo.

En primer lugar, «absoluto» dice «no relativo». ¿Y qué significa «relativo» cuando es dicho respecto del saber? Un saber relativo es, en primer lugar, manifiestamente un saber que sabe esto o aquello y que por ello *no* sabe otras cosas. El saber es relativo porque la relación se establece respecto a una y *no* respecto a otra cosa. Sólo es relativo un saber para el que —sin que lo sepa— todavía siempre hay algo que, *sin saberlo*, no sabe. El saber relativo es aquel que *no* sabe *todo* lo susceptible de ser sabido. Sin embargo, este concepto del saber relativo sería simplemente un concepto cuantitativo: no abarcaría todo; correlativamente a ello, la representación del saber absoluto sólo sería una representación cuantitativa: *todo el saber*. Sólo que para Hegel el concepto de lo relativo y lo absoluto como caracteres del saber deben ser entendidos no cuantitativa, sino cualitativamente. Un saber que sabe todo en lo que hace a la extensión es cuantitativamente absoluto pero, no obstante, en lo que hace a su *modo* de saber (quale, qualitas) puede ser relativo. ¿En qué sentido esto es así? ¿Qué significa en este caso «relativo» en tanto que carácter del *Cómo*, del modo y manera del saber? ¿Acaso todo saber, en su modo más propio, no es relativo, es decir, no es en el interior de sí una relación, una referencia a lo sabido? ¿No es el saber en tanto que tal, un saber de...? Justamente es esto lo que Hegel pone en tela de juicio y debe poner en tela de juicio cuando mantiene un saber absoluto cualitativo *no* relativo. Ciertamente

tampoco captamos el concepto hegeliano de *relatividad* del saber cuando a propósito de ello sólo comprendemos que el saber es *en el interior de sí* una referencia a... A lo que Hegel propia y constantemente alude cuando habla de un saber absoluto o relativo en tanto que caracteres cualitativos es lo que intento clarificar —en forma provisional, claro está—, a partir de la significación literal de tales caracterizaciones.

Una *scientia* es relativa en cuanto *scientia relata*; es decir: no simplemente como *referida a* algo, sino en tanto saber que en su comportamiento sapiente es *relatum* —llevado— a lo que él sabe, y, llevado hasta esto, *sigue siendo sapiente en y con lo sabido*; y lo sabe [21] precisamente de tal manera que se *deja retener* por lo sabido, *es absorbido* en ello, se entrega a ello y así, sabiendo, se pierde en ello. Aunque un saber tal supiese *todo* lo susceptible de ser sabido, no tendría ninguna carencia cuantitativa, por tanto sería absoluto y, atendiendo al modo de saber, sería cualitativamente relativo. Cuando, por ejemplo, pensamos todo ente presente y lo pensamos como creado por un Dios que es presente, entonces esta totalidad de los entes así sabidos sólo sería sabida de una manera relativa. A este saber relativo —saber implicado en y cautivo de lo para él sabido— Hegel lo llama «la conciencia».

Sin embargo —tal es lo que habría que preguntar—, ¿hay acaso alguna otra posibilidad cualitativa del saber? Manifiestamente esta pregunta —si es decidida como es menester— sólo puede ser decidida a partir de la cualidad del saber; por tanto, debemos preguntar: ¿Permite la cualidad del saber relativo, como tal, otra cosa? Cualitativamente diferente al saber relativo —es decir, al saber llevado a lo sabido y allí detenido—, sería un saber tal que no permaneciese detenido, sino que se desprendiese, se absolviese de lo en él sabido y que en tanto absuelto —absoluto— no obstante todavía sería un saber. El desvincularse de y abandonar lo sabido no es un dejar de lado lo sabido, ninguna «dejación», sino «asunción que mantiene»<sup>15</sup>, un desvincularse *que sabe*; esto es: lo sabido todavía es sabido, pero de forma tal que ahora se *altera* en su carácter de ser sabido.

Manifiestamente, un tal desprender presupone la *ligazón* del

<sup>15</sup> Cf. Enzyklopädie, IIIª parte. La «Fenomenología del Espíritu», Introducción VII, 2, 21.

saber relativo, de la misma forma que el desprender, en tanto *desprenderse que sabe*, debe justa y primeramente ser un saber en el sentido del saber relativo. Una tal posibilidad para liberar, por decirlo así, al mentado saber relativo mismo la tenemos en el hecho de que podemos saber a este mismo saber relativo, es decir, a esta conciencia\* de lo presente, en el sentido más amplio. Absorbiéndose en las cosas, la conciencia en cierta medida se desliga de ellas tan pronto como sabe de sí misma *en tanto* conciencia y, sabiéndose a sí misma, llega a ser lo que para su caso caracterizaremos como *autoconciencia*\*\*.

[22] En la esencia del saber relativo radica una posibilidad de absolución y la pregunta —y ella es una de las preguntas decisivas de Hegel en la controversia con la filosofía de su tiempo y la filosofía de Kant— es ahora la de si la absolución se ha cumplido en este saber de una manera realmente efectiva o si este saber todavía es *conciencia* aun cuando sea *autoconciencia*.

¿Acaso este saber que, sabiendo, se absuelve de la conciencia y sabe a la conciencia no sería, por lo que a él toca, un saber relativo, bien que ahora ciertamente arraigado no en lo que simplemente está sabido en la conciencia, sino en la conciencia ahora entendida como lo sabido en ella? Así concebimos de manera totalmente procedente a ese saber que se absuelve de la conciencia en tanto *autoconciencia*. Pero, ciertamente, ante todo de ello sólo se sigue que *la autoconciencia*, aun cuando se absolviese, a pesar de ello todavía sería relativa y, por tanto, *no sería el saber absoluto*. Lo que el saber logra saber en esta absolución es que él mismo es un saber. El se sabe a sí mismo, es *autoconciencia*. Así pues, en la *autoconciencia* radica una duplicidad: en primer lugar, el hecho de que el saberse puede desvincularse; en segundo lugar, que ahí también radica una nueva forma de saber, pero que sólo puede ser *conciencia*, de manera tal que ahora el saber se aferra al *yo* y permanece adherido a sí mismo; es decir, de manera tal que el

\* Orig.: *Bewusstsein*. Debe tenerse presente la relación presupuesta al saber (*wissen*) en el término «conciencia», que literalmente vendría a decir «ser» (*sein*), «sabido» (*gewusst*), acentuando el carácter transitivo (prefijo *be-*) que tiene aquí dicho saber.

\*\* Orig.: *Selbstbewusstsein*. Literalmente: conciencia de «sí mismo» (*Selbst*), forma ésta en que se ha traducido este último término cuando se hace tema expreso del mismo.

saber se liga *al-sí mismo y al yo*, poseyendo así una doble ligazón y relatividad: se sabe como el sí-mismo y a este sí-mismo como diferente de las cosas presentes ante la mano. Así, también la *autoconciencia*, aun cuando se haga valer una tal absolución, no obstante todavía es relativa.

A pesar de todo, esta *autoconciencia* justamente anuncia —en tanto relativa y sin embargo por otra parte no relativa— la posibilidad de un desprendimiento, de una liberación. Es decir, la posibilidad de un desvincularse que no simplemente deja a un lado aquello de lo que se desliga, sino que en el absolverse [23] sapiente —al saber aquello de lo que se desvincula— lo toma en sí y consigo, lo ata a sí —a sí como aquello que se libera. Este saber autoconsciente de la conciencia es, por decirlo así, un saber relativo libre pero que en tanto relativo no es todavía absoluto, o sea, no es genuinamente libre.

El modo y manera *puros* del saber no-relativo, manifestamente será ahora primeramente aquel saber que también se absuelve de la *autoconciencia*, que no está encadenado a ella sino que sabe a ésta misma pero no como presente *para sí, al lado* de la cual todavía estaría la conciencia simple, sino en tanto que *autoconciencia* de la conciencia. *El saberse como origen no atado de la unidad y copertenencia de las dos* —de la *autoconciencia* y de la *conciencia*—, tal saber es el *saber puramente no atado, puramente desvinculado, el saber absoluto* o por decirlo con su denominación provisional: la razón. En su carácter absoluto y absuelto, se trata del saber que, sabiendo de manera no relativa, ata a sí de manera sapiente, esto es, a lo sabido relativamente y, sabiéndolo, lo colma y conserva de manera propiamente dicha.

Conciencia, *autoconciencia*, razón: a todas ellas Hegel las caracteriza ahora como *conciencia*. Así, «conciencia» tiene un triple significado: 1. Todo modo de saber. 2. El hecho de referirse a las cosas sin saberse a sí misma como saber. 3. Conciencia en el sentido de *autoconciencia*.

Todo lo sabido de manera relativa —considerado cualitativa, no sólo cuantitativamente— es algo limitado. Pero, en su multiplicidad, todo lo limitado está referido en el interior de sí al absoluto, a lo carente de límite. Por ello dice Hegel en su tratado sobre la diferencia de los sistemas de Fichte y Schelling (1801): «Pero porque esta referencia de lo limitado para con el absoluto

es algo múltiple, y como quiera que las cosas limitadas son algo múltiple, por ello el filosofar debe tratar de poner en referencia a esta multiplicidad como tal. La necesidad debe nacer de producir una totalidad del saber, un sistema de la ciencia. Con esto primeramente la multiplicidad de estas referencias se libera de la contingencia en tanto dichas referencias alcanzan su emplazamiento [24] en la conexión de la totalidad objetiva del saber y logran su objetiva completud. El filosofar que no se erige en sistema es una constante huida ante las limitaciones; más un hacer esfuerzos por parte de la razón para conseguir la libertad que el puro autoconocimiento de ésta misma, autoconocimiento que se ha tornado seguro de sí y claro respecto a sí mismo. La razón libre y su acto son uno, y su actividad un puro exhibirse a sí misma»<sup>16</sup>.

El saber absoluto es el saber puro propiamente dicho, la ciencia. La ciencia que como tal conoce de manera absoluta, «conoce lo absoluto»<sup>17</sup>. La ciencia, en tanto saber absoluto, es en el interior de sí, en su más interna esencia, *sistema*. El sistema no es un marco cualquiera, una ordenación suplementaria que se añadiese al saber absoluto, sino que el saber absoluto sólo es concebido, sólo se sabe a sí mismo, cuando se despliega y exhibe en el sistema y como sistema. Así pues, quizá no deberíamos parafrasear el título principal de la «Fenomenología del Espíritu», «Sistema de la ciencia», como «Sistema de la filosofía», sino que la *filosofía* misma no significa otra cosa que *la ciencia en el sistema: sistema de la ciencia* (como saber absoluto). (Desde aquí salta a la vista cuán carente de sentido sería decir respecto a este concepto hegeliano de la filosofía que aspirase a una «filosofía científica» en el sentido ordinario de la palabra.)

### 3. La significación de la primera parte del sistema en la caracterización de sus dos títulos

El sistema de la ciencia reclama como primera parte a la ciencia de la experiencia de la conciencia, o ciencia de la «Fenomenología del Espíritu». ¿Qué quiere decir esto?

<sup>16</sup> I, 199 [trad. cast. *Diferencia entre el sistema de la filosofía de Fichte y el de Schelling*, trad. J. A. Rodríguez Tous. Alianza, Madrid, 1989, p. 33].

<sup>17</sup> Fenom. Esp., Introd. II, 61 [trad. p. 52].

Ante todo no debemos perder de vista que la primera parte es [25] ciencia. Esto ya no puede significar ahora que se trate de cualquier disciplina científica al lado de otras, sino que la ciencia es el saber absoluto y éste es en el interior de sí el sistema. La primera parte del sistema de la ciencia es ella misma, en tanto ciencia, el sistema; el sistema en su primera exposición.

¿Cómo debe ser esta primera exposición del sistema? Esto es lo que para la caracterización de la primera parte del sistema de la ciencia nos indican los dos títulos. Esos títulos son diferentes, dicen cosas diferentes y, sin embargo, aluden a lo mismo. Previamente a ello intentaremos clarificar a cada uno de ellos por sí para, con posterioridad, determinar su mismidad y carácter unitario, captando así desde ahí lo que es propio de la primera parte de la ciencia<sup>18</sup>. Pero de ello ya se desprende la necesidad de una mirada previa a lo que propiamente pertenece a la segunda parte del sistema de la Fenomenología o, por decirlo atendiendo a lo anteriormente indicado, de una mirada previa a la primera parte que funda y cimenta al definitivo sistema de la Enciclopedia.

#### a) «Ciencia de la experiencia de la conciencia»

El primer título que caracteriza a la primera parte del sistema de la ciencia, reza: «Ciencia de la experiencia de la conciencia.» Las palabras de que se compone el título —en tanto lo tomamos desde fuera— nos son familiares, en particular si conocemos la terminología filosófica. Y, sin embargo, dicha familiaridad en nada nos ayuda; por el contrario, nos extravía. Y ya acabamos de estar desesperadamente extraviados cuando desde un principio y en lo que se sigue no establecemos que aquí «ciencia» significa «saber absoluto». Sólo así es comprensible lo que significa «experiencia», «conciencia», «experiencia de la conciencia» y, finalmente, «ciencia de la experiencia de la conciencia».

Ciertamente todo título que efectivamente es tal —es decir, no surge del deseo de corresponder a lo que en ese momento está en boga, o cosas por el estilo—, sólo se deja comprender a partir [26]

<sup>18</sup> Cf. Prólogo, II, 28 [trad. p. 25].

de la completa apropiación de la obra en cuestión. Esa apropiación también es necesaria para la comprensión de la Introducción de la obra; por ello, si al dilucidar ahora el título nos refiriésemos ante todo a la Introducción de la Fenomenología<sup>19</sup>, así como al extenso Prólogo<sup>20</sup>, sólo obtendríamos una comprensión limitada y provisional del título. Pero sobre todo debemos renunciar a una exégesis exhaustiva de los fragmentos citados.

«Ciencia de la experiencia de la conciencia»: tras clarificar provisionalmente los conceptos de «ciencia» y «conciencia» en su sentido hegeliano, preguntamos: ¿qué significa «experiencia»?

Conocemos la expresión como término técnico, por ejemplo, de la «Crítica de la razón pura»\* de Kant. Una de las formulaciones del problema de la «Crítica» es la pregunta por la posibilidad de la experiencia. Experiencia significa aquí el todo del conocimiento teórico del ente presente ante la mano (naturaleza). En ese sentido, incluso hoy en día las ciencias de la naturaleza se llaman también ciencias experimentales. En lo que respecta a su esencia, esa experiencia es objeto y tema del conocimiento filosófico. Por ello cabría la posibilidad de considerar a la «Crítica de la razón pura» como ciencia de la experiencia, «teoría de la experiencia», en tanto teoría que se establece a propósito de la experiencia —sobre lo que ella sería.

Pero cuando Hegel caracteriza a la «Fenomenología del espíritu» como ciencia de la experiencia de la conciencia hay que reparar en que: 1. La experiencia no está tomada en sentido kantiano. 2. La Fenomenología, como la ciencia, en ningún caso es saber *de*, es decir, *sobre* la experiencia, tampoco y todavía menos cuando comprendemos la expresión al modo hegeliano. ¿Qué significa *para Hegel* experiencia? ¿Al menos no estará el concepto hegeliano en *conexión* con el concepto kantiano y su problemática? Y si incluso esto no es así, ¿*de dónde* toma, pues, Hegel su concepto de experiencia que, manifiestamente, resultó serle totalmente propio?

[27] ¿Qué significa, así pues, por regla general, antes de todo uso terminológico filosófico, la palabra «experiencia»?\*\* Es menester

<sup>19</sup> II, 59-72 [trad. pp. 51-60].

<sup>20</sup> II, 3-58 [trad. pp. 7-48].

\* Trad. P. Ribas. Alfaguara, Madrid, 1983.

\*\* Orig.: *Erfahrung*. En lo que sigue se ha intentado mantener la pluralidad de

reflexionar sobre ello con el fin de advertir que Hegel no coloca a la palabra en ese lugar central de forma arbitraria y sin fundamento.

Por ejemplo, nosotros decimos: he experimentado que ha pasado esto y aquello, que ha caído un rayo en la casa. Yo he *experimentado*: no sólo lo he oído decir, sino que lo he oído de alguien que lo sabe y que incluso *estaba ahí* o lo sabía por aquellos que estaban ahí; yo lo he oído, me he enterado. O cuando uno que fue enviado a informarse sobre algo —el estado de un enfermo—, vuelve con la noticia de que «me fue materialmente imposible *experimentarlo*», eso significa: llegar a saber, *averiguar cómo estaba*. Experimentar significa aquí y en casos similares: enterarse, averiguar qué ocurre con algo, lo que tiene lugar y ha pasado. «Traer a la experiencia»\* quiere decir, de alguna manera, ir tras *la Cosa misma*, y así examinar si se prueba la verdad de lo que se dice y se opina. «Traer a la experiencia»: comprobar la verdad de una opinión a tenor de la Cosa misma. Así pues, experiencia es un conocimiento cuya verdad fue comprobada al personarse y ver por sí mismo. Tales conocimientos convierten a un hombre, cuando se deja conducir por ellos, en un hombre *experimentado*, y porque es tal puede ser un hombre *de verdad acreditado*; por ejemplo, así se habla de un médico acreditado. Alguien «tiene experiencia», es decir, está al corriente del asunto, está a la altura del modo en que hay que «conducirse» para que en cada caso a uno le «vayan bien» los asuntos y no se «compliquen»\*\*. [28]

En nuestro caso no se trata de mencionar todas las diferencias de significado y niveles del concepto de experiencia, clarificándolos en sus matices y sobre todo en sus conexiones. Más bien sólo tenemos que ver en qué dirección camina el uso hegeliano del

sentidos de tal término, que no siempre se corresponde de manera inmediata con el término castellano. Esa pluralidad de sentidos es la que justamente hace jugar aquí Heidegger. Así pues, con independencia de lo a continuación dicho, deberá tenerse presente la relación siempre presente de la «experiencia» al «saber», en tanto todo «experimentar» (*erfahren*) alude tanto al «experimentar» como al «llegar a saber» o «tener noticia» de algo.

\* Orig.: *In Erfahrung bringen*: «averiguar», «tener conocimientos», «aprender», etc.

\*\* Orig.: *verfahren* («conducirse», «proceder»), *gut fahren* («ir bien»), *verfahren* (adj.) («complicado», «embrollado»); en todos los casos se apela a la raíz común (*fahren*: «ir», «caminar», etc.), presente en el término *Erfahrung* («experiencia»).

término. Y digámoslo ya: no camina en la dirección de los significados hasta ahora aducidos. Resumimos dichos significados en un primer grupo. Conforme a ello, experiencia alude a la demostración inmediata de una opinión y conocimiento sobre las cosas y asuntos en sentido amplio, el retorno a la intuición de algo como lo que prueba la verdad. Un segundo grupo alude no sólo, ni en primer lugar, al momento del ver-por-sí-mismo, inspeccionar-por-sí-mismo (para comprobar así la verdad de una opinión y a continuación dejarse conducir por la opinión de verdad acreditada), sino que se trata del experimentar en el sentido del hacer experiencias, donde tiene que dar pruebas de su verdad la Cosa experimentada misma, debe confirmarse en qué estado se encuentra y hasta qué punto aquí cuenta algo o no, o cómo encaja con otras cosas; el experimentar es aquí el someter a prueba a la Cosa misma dentro del contexto al que pertenece y para el mismo. «Hacer sus experiencias —y tener que hacerlas!— cerca de...», «enriquecido con experiencias»; ahí radica para nosotros siempre algo doble: por de pronto se deja traslucir un cierto desengaño o sorpresa. La Cosa, el asunto, ha tomado un cariz diferente al que se esperaba. Pero, al mismo tiempo, ahí radica el aprendizaje de algo nuevo y de algo ahora más y propiamente comprobado en su verdad.

Diferenciamos sucintamente los dos grupos y conceptos de «experiencia»:

1. Hacer una experiencia: mostrar y comprobar de una manera intuitiva la verdad de una opinión sobre algo *en* la Cosa misma.
2. Hacer una experiencia: dejar que *se* compruebe la verdad de la Cosa misma, como ella es en verdad; es decir, permitir que se confirme su verdad.

Apelando al sentido de la primera significación de la experiencia, hablamos de ciencias de la experiencia, de *ciencias experimentales*. Siendo esto así, el concepto de experiencia se modificará según se tome más amplia o restringidamente el concepto de intuición justificadora. Si la intuición justificadora no es limitada a la intuición sensible —y con ello se alude ante todo a la intuición medida por los órganos sensoriales—, sino que simplemente se capta a la intuición como forma de comprobación de la

verdad de una opinión en la aludida Cosa misma, entonces puede desarrollarse el concepto de *intuición de esencias*. Así, por ejemplo, [29] la determinación de la relación estructural entre sujeto y predicado en una proposición en general ni puede ser vista con los ojos, ni oída con los oídos; pero tampoco estamos en disposición de imaginar a propósito de ello lo que a voluntad se quiera, sino que de lo que se trata es de mostrar como tal, en una proposición establecida de forma viva, a la relación proposicional que ahí radica, *traer ante la vista desde la relación misma*, hacer «evidente», lo que ella es, su esencia. La intuición donadora de la esencia misma, en este primer sentido, es la *intuición fenomenológica*. Porque una tal intuición se justifica en las Cosas mismas, en lo que pasa con ellas, esta intuición también puede ser llamada experiencia. En este sentido, fundamentalmente más amplio, ha usado Scheler en sus primeros grandes trabajos hace veinte años la expresión «experiencia fenomenológica». También Husserl parece admitir recientemente este concepto amplio de experiencia en el uso del término<sup>21</sup>, en coherencia con el modo de ver las cosas desde hace tiempo defendido y a menudo expresado por él, según el cual la fenomenología representa al empirismo y positivismo puros rectamente comprendidos.

Atendiendo a estas circunstancias, el *concepto hegeliano de experiencia* presente en el título de su «Fenomenología» —ciencia de la experiencia de la conciencia—, en modo alguno se encamina en la dirección del hoy llamado concepto fenomenológico de experiencia. El acento no recae *sobre el momento de significación de la comprobación de la verdad por la intuición*. Merced a ello, al mismo tiempo se dice —algo en lo que en el fondo resulta ya superfluo reparar— que «ciencia de la experiencia» en modo alguno significa «ciencia experimental» en el sentido actual, como pueda ser el caso de la biología o de la historia. Con la expresión «ciencia de la experiencia» Hegel no quiere hacer hincapié en el hecho de que esta ciencia debería justificarse y probar su verdad en la experiencia, ya se trate de la experiencia de la intuición sensible o no sensible. Por eso es totalmente absurdo establecer a partir de aquí y sin más una conexión entre la fenomenología actual y la de

<sup>21</sup> Cf. *Formale u. transzendente Logik*, 1929. [trad. cast. *Lógica formal y lógica trascendental*. U. N. A. M., México, s/f.]

Hegel, como si en el caso de Hegel se tratase, tal y como quiere [30] Nicolai Hartmann, de un análisis de los actos de la conciencia y de la experiencia.

El concepto hegeliano de experiencia se encamina más bien en la dirección del segundo grupo de significaciones de la palabra «experiencia»: *hacer una experiencia con algo* —tanto en el sentido positivo, como negativo—, *de manera tal que así este algo se confirme en su verdad*, experimentar que ello no es como pareció en un primer momento, sino que en verdad es otra cosa. Pero eso que no es, no es dejado de lado, sino que el parecer-así pertenece justamente a aquello sobre lo que se hace la experiencia y pertenece a aquello en compañía de lo cual la experiencia se hace más rica. Ese modo de hacer experiencias en Hegel no se refiere, ciertamente, a cualquier suceso, cosas de uso corriente u hombres. ¿A qué se refiere, pues? Esto es justamente lo dicho en el título: ciencia de la experiencia de la conciencia. Así pues, las experiencias se harán en la conciencia, ésta es el objeto del experimentar. Sólo que por mucho que la significación vulgar del título insinúe eso, al tomar «experiencia de la conciencia» como genitivo objetivo, no por ello resulta menos digna de ser cuestionada una tal exégesis. En primer lugar, experiencia de la conciencia no significa que las experiencias sean hechas sobre y en la conciencia, sino que es la conciencia misma la que hace las experiencias. Ella —la conciencia— está «comprendida en la experiencia misma»<sup>22</sup>. ¿En qué hace la conciencia sus experiencias, con qué «debe» hacerlas? En ella misma, consigo misma. Así pues, ¿acaso no sería la conciencia el objeto de la experiencia, siendo de esta forma correcta la primera exégesis? De ningún modo, sino que sólo porque la conciencia es sujeto de la experiencia y esto en un sentido totalmente preciso en tanto saber absoluto, únicamente por ello es objeto de la experiencia, puede hacerse una experiencia con ella y no al contrario. En tanto la conciencia, como sujeto, hace la experiencia —comprendiendo conciencia y experiencia en su sentido hegeliano—, en modo [31] alguno puede hacerla de otro modo que en sí misma. Si, por el contrario, se toma primeramente a la conciencia como objeto, entonces es perfectamente posible que ella pueda ser experimen-

<sup>22</sup> II, 72 [trad. p. 60].

ta o descrita de otra manera; en ese caso se trataría de experiencias fenomenológicas *en la conciencia* que nada tienen que ver con la «experiencia de la conciencia» a la que alude Hegel.

Experiencia de la conciencia es por ello, «la experiencia que la conciencia hace sobre sí»<sup>23</sup>. Así pues, ¿qué experiencia debe hacer consigo? En lo que atañe a los rasgos fundamentales, ya lo hemos advertido. La conciencia es primeramente saber relativo, a tal punto que en modo alguno sabe nada *de ella misma*, de lo que ella es en este caso. Sólo sabe de su *objeto*\* y justamente de éste en él mismo, ni siquiera del objeto *como tal*; es decir, de que él, en este caso, está frente a un saber de él. Tan pronto como el saber sabe de su objeto como tal, ya sabe que el en-sí del objeto es *para* la conciencia: *ser-para-la-conciencia*, ser sabido, ese ser para... es el *saber*. En tanto la conciencia sabe esto de sí —es decir, ella como saber de... deja estar-frente al objeto—, el objeto pierde su carácter de en-sí, deviene algo otro, deviene *para la conciencia* un saber, y este saber mismo, en tanto sabido, por ello deviene otro de lo que anteriormente era cuando la conciencia simplemente estaba absorbida en este saber del objeto. Así surge otro modo del saber y lo anteriormente sabido, el en-sí del objeto, deviene otro.

Así pues, si la conciencia *hace su experiencia* en sí, es decir, en ella como saber del objeto y por tanto también en éste, entonces debe experimentar que ella misma deviene otra. Así se *confirma en su verdad* lo que ella propiamente es, o sea, lo que ya es en el saber inmediato y no ulteriormente sabido del objeto. En esa confirmación de la verdad es donde pierde su primera verdad, aquello por lo que en primer lugar y al pronto se tenía a sí misma. Pero en esa confirmación de la verdad no sólo pierde algo, sino que, más aún, hace una experiencia, se enriquece con una experiencia, gana una verdad justamente sobre sí. Hace surgir para ella al *nuevo objeto* [32] *verdadero*<sup>24</sup> y en tanto ella —la conciencia y su saber— sólo es objeto de esta experiencia, esto significa que la conciencia se

<sup>23</sup> Ibid. [trad. idem].

\* En lo que sigue se hace valer el rendimiento que se extrae del sustantivo «objeto» (*Gegenstand*) y el verbo correspondiente «estar frente» (*gegenstehen*), en el que se explicita la significación de lo que propiamente significa «objeto» (*obiectum*): el yacer (*jacere*) enfrente de (*ob*).

<sup>24</sup> II, 70 [trad. p. 58].

enriquece con el saber del *saber*, de lo que éste sería. En esa experiencia, el saber cada vez da más consigo y así llega a sí mismo, a su más propia esencia.

De esta forma, en correspondencia con el concepto de experiencia distinguido precedentemente en segundo lugar, la experiencia que la conciencia hace consigo ella se hace otra; pero al pronto, ese devenir-se-otro es un llegar-a-sí mismo. «Y se llama experiencia justamente a ese movimiento en el que lo inmediato, lo inexperimentado, es decir, lo abstracto [lo relativo], ya se trate del ser sensible o de lo simple sólo pensado, se extraña para luego retornar a sí desde ese extrañamiento y así es expuesto de repente en su realidad efectiva y verdad como perteneciente en propiedad a la conciencia»<sup>25</sup>. La experiencia es denominada un «movimiento» y en la Introducción Hegel dice expresamente que la *conciencia* hace esa experiencia, «ejerce... ese movimiento... en ella misma»<sup>26</sup>. La experiencia es experiencia de la conciencia, y sólo es posible si la conciencia es *sujeto* de la experiencia.

En la experiencia que la conciencia hace *consigo*, ésta debe hacer su *experiencia* consigo; se experimenta como aquello que *debe* hacer consigo tal experiencia; es decir, experimenta la necesidad de su propia esencia —porque ella misma, como saber, en esencia no es relativa sino absoluta—: que el saber relativo sólo es [33] porque es absoluto. El saber absoluto que se sabe a sí mismo en pureza como saber y se sabe en esta ipseidad como el *verdadero* saber, este saber absoluto, es el *espíritu*. Así pues, el espíritu es ese ser-sí-mismo-en-sí-y-consigo que viene a sí mismo en el devenir-se-otro. El espíritu es esa *absoluta inquietud*<sup>27</sup>, pero la inquietud *absoluta* rectamente entendida a la que en el fondo nada más puede «pasar». Más tarde se la llama «negatividad absoluta», «afirmación infinita»<sup>28</sup>.

Lo que así sale a relucir en la experiencia de la conciencia sobre sí misma, lo que sale a la luz, *aparece*, es el espíritu. En la experiencia en tanto movimiento, en la forma ya caracterizada, de la conciencia (el devenir-se-otro como llegar-a-sí-mismo) acontece el llegar-a-la-aparición del espíritu, la *Fenomenología del Espíritu*.

<sup>25</sup> II, 28 [trad. p. 26].

<sup>26</sup> II, 70 [trad. p. 58].

<sup>27</sup> II, 127 [trad. p. 102].

<sup>28</sup> VII, 20.

Con ello, de improviso, a partir de la dilucidación del *primer* subtítulo de nuestra obra —«Ciencia de la experiencia de la conciencia»— hemos ido a parar al *segundo* —«Ciencia de la Fenomenología del Espíritu»—. Con ello se hace patente la interna conexión entre ambos títulos.

#### b) «Ciencia de la Fenomenología del Espíritu»

También para la comprensión del segundo subtítulo, y por ello para la obra en su totalidad, es decisivo que de nuevo se determine correctamente al genitivo en la expresión «Fenomenología del Espíritu». En este caso no se trata de un *genitivus obiectivus* como induce a creer muy a la ligera la tesis apoyada por la actual fenomenología, según la cual se trataría de una investigación fenomenológica sobre el espíritu, a diferencia del caso de una fenomenología de la naturaleza o de la economía. Hegel utilizó la expresión «fenomenología» sólo referida al espíritu o a la conciencia, y si ello es así no es porque el espíritu o la conciencia fuera el tema exclusivo de la fenomenología; quien así habla es *Husserl*, [34] para el que la «fenomenología trascendental de la conciencia» indaga a la conciencia en su autoconstitución pura y, de este modo, en la constitución de la totalidad de la conciencia de objetos; investigación a la que tendría que adscribirse durante decenios e incluso siglos su programa de trabajo. En el concepto que *Hegel* tiene de fenomenología del espíritu, el espíritu no es *objeto* de una fenomenología y «fenomenología» en modo alguno es el título de una investigación y ciencia *sobre* algo —como puede ser el espíritu—, sino que la fenomenología es *el* modo y manera (y no sólo una entre otras) como *es* el espíritu mismo. Fenomenología del espíritu significa el *presentarse* total y propiamente dicho del espíritu. ¿Presentarse, ante quién? ¡Ante él mismo! Ser fenómeno, aparecer, significan presentarse, un presentarse tal que con ello se muestra algo otro frente a lo precedente, que lo que se presenta se presenta *contra* lo precedente, quedando así rebajado lo precedente a ser *aparición*.

El aparecer, en tanto este mostrarse del saber que se presenta, es como *devenir-se-otro* en el llegar-a-sí-mismo, la experiencia correctamente entendida en su sentido hegeliano: el *tener-que-hacer-consigo-la-experiencia*. El aparecer es el presentarse en la

duplicidad y ambigüedad del *mostrarse* y del presentarse mostrándose *contra* lo que ya se ha mostrado y, por ello, del *mostrar* a esto como *apariciencia*. Aparecer es el devenir-se-otra de la conciencia en su saber<sup>29</sup>. Conforme a ello, ya en 1801 —seis años antes de la «Fenomenología»— en la «Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling», justamente en un contexto en el que se trata de determinar cómo el absoluto puede ser estatuido y concebido, dice Hegel: «Aparecer y escindir-se son uno»<sup>30</sup>. El escindir-se es el separarse y confrontarse, el devenir-se-otro.

[35] También el aparecer y la aparición están referidos en Hegel, primera y exclusivamente, a lo que ya afloró en su concepto de experiencia: el exponerse de un negativo en su contradicción para con un positivo. Lo que *aparece* es este no y sí en lo mismo, la *contradicción*. En la historia de la aparición aparece el espíritu, el absoluto. Por ello, ya en 1801, dice Hegel en el escrito sobre la diferencia, de una manera absolutamente clara: «... la aparición puramente formal del absoluto [es] la contradicción»<sup>31</sup>. En el devenir-otro al mismo tiempo desaparece y nace algo. Por ello dice Hegel en el Prólogo de la «Fenomenología del espíritu»: «La aparición fenoménica es el nacer y perecer que ni nace ni perece, sino que es en sí y constituye la realidad efectiva y el movimiento de la vida de la verdad»<sup>32</sup>. Pero la verdad —y es así como tenemos que completar lo dicho anteriormente a propósito del concepto de experiencia—, la verdad, sólo confirma su verdad en la experiencia de la conciencia como saber absoluto, como espíritu. El aparecer —es decir, el revelarse— no es cualquier cosa o algo contingente que le pase al espíritu, sino la esencia de su ser.

Ahora se hace patente que el subtítulo completo —«Ciencia de la Fenomenología del espíritu»— en modo alguno es una expresión tautológica tal y como hoy en día se la quiere tomar a tenor de la actual concepción según la cual la fenomenología es ciencia de la conciencia, de manera que el título de Hegel diría: ciencia de la ciencia del espíritu. Pero en modo alguno se trata de tal cosa. Cuando se habla de ciencia *de* la experiencia, ciencia *de* la

<sup>29</sup> Cf. más adelante, p. [155]: «Aparición fenoménica y mundo suprasensible.»

<sup>30</sup> I, 263 [trad. p. 81].

<sup>31</sup> I, 194 [trad. p. 29].

<sup>32</sup> II, 36 [trad. p. 32].

fenomenología, en ningún caso se trata de un *genitivus objectivus*, sino que es explicativo y dice: la ciencia es el saber absoluto; es decir, el movimiento que la conciencia ejerce en ella misma. Este movimiento es la confirmación de la verdad de la conciencia, del saber finito, como espíritu, y esta confirmación es la presentación del espíritu, la fenomenología. La experiencia, la fenomenología, es la manera en que el saber absoluto se lleva a sí mismo hacia sí mismo y por eso ella misma es *la* ciencia. Esta no es ciencia *de* la experiencia\*, sino la experiencia, *la fenomenología como el saber absoluto en su movimiento*. [36]

Es así como también se hace explícita la forma en que se complementan ambos subtítulos de la primera parte del sistema de la ciencia. El primero dice *qué* debe confirmarse y exponerse en su verdad: la conciencia, al hacer *ella* la experiencia; el segundo dice *como qué* ella se confirma en la verdad: como espíritu. La manera en que se confirma en la verdad es la experiencia, el hacer-consigo-la-experiencia y éste es el acontecer de la fenomenología. La experiencia que la conciencia hace en la ciencia —es decir, al llevarse al saber absoluto— es ésta: que la conciencia es espíritu y el espíritu es el absoluto. «*El absoluto es el espíritu*»; ésta es la más alta definición del absoluto. Encontrar esta definición y concebir su sentido y contenido, esto —puede decirse— era la tendencia absoluta de toda cultura y filosofía; a este punto se vieron instados toda religión y filosofía; sólo desde esta instancia es concebible la historia del mundo»<sup>33</sup>.

De aquí en adelante ya está clarificado el título completo de la obra: sistema de la ciencia. Primera parte. Ciencia de la experiencia de la conciencia o ciencia de la Fenomenología del espíritu. Es ahora cuando advertimos que para la comprensión del título es decisivo el adecuado concepto de ciencia, y esto fue lo que ganamos mediante la delimitación de lo que quiere decir «conciencia», «saber relativo», «saber absoluto». El saber absoluto —y sólo él— es en el interior de sí sistema. Por eso todavía nos quedó por aclarar lo que significan «experiencia», «espíritu» y «fenome-

\* Orig.: *Wissenschaft von der Erfahrung*; a distinguir de *Wissenschaft der Erfahrung*, en tanto la primera hace referencia a la ciencia *de* la experiencia en tanto hecha «sobre» o «con» la experiencia, tornándose así «experimental», pero no alude al sentido del genitivo explicitado en el texto.

<sup>33</sup> Enz. III.ª parte, F.ª del Esp., VII, 29.

nología». De todo ello se desprende que debemos comprender los genitivos de los subtítulos como genitivos subjetivos, con lo que, al mismo tiempo, de repente, se esclarece la conexión de ambos subtítulos. En una ocasión, en el Prólogo a su obra<sup>34</sup>, Hegel utilizó un título que extrajo los términos decisivos en cada caso de los títulos aludidos anteriormente, del título principal —*sistema de la ciencia*— y de los subtítulos —*ciencia de la experiencia de la conciencia, ciencia de la fenomenología del espíritu*—, y los reunió en una nueva fórmula; ella reza: «*Sistema de la experiencia del espíritu*». Esto significa que la obra es el todo absoluto de la experiencia que el saber debe hacer consigo y en cuya experiencia se hace patente a sí como espíritu, como el saber absoluto que en el fondo es quien hace la experiencia.

4. *El cometido interno de la «Fenomenología del Espíritu» como primera parte del sistema*

Aun cuando hasta ahora se ha dilucidado el título completo de la obra, sin embargo todavía no hemos respondido a la pregunta cuya respuesta nos tendría que proporcionar la dilucidación del título: ¿en qué sentido el sistema de la ciencia reclama como primera parte a la ciencia de la experiencia de la conciencia, o ciencia de la fenomenología del espíritu? En tanto no se responda a esta pregunta, tampoco en un sentido estricto habremos explicado el título completo, pues mientras esto sea lo que ocurra, seguirá estando oscuro lo que en el caso significa «Primera parte» o, por decirlo de otra manera, *por qué* la «Fenomenología del Espíritu» posee al mismo tiempo un título principal y un subtítulo.

a) El llegar-a-sí-mismo del saber absoluto

Ya hicimos mención del hecho de que la función de la primera parte sólo se deja aprehender de una manera realmente efectiva partiendo de la segunda parte. Y no obstante, si en la dilucidación del título ha salido a la luz el rasgo interno de la obra, con ello

<sup>34</sup> II, 30 [trad. p. 26].

también debe tornarse aprehensible su cometido interno en tanto primera parte del sistema. La ciencia en su primera exposición [38] deja presentarse al saber absoluto, es decir, al absoluto mismo, en su devenir-se-otro en donde llega a sí mismo para concebirse como saber absoluto en su esencia y en su naturaleza. Por eso dice Hegel al final de la Introducción: «Impulsándose [la conciencia] a su existencia verdadera, alcanzará un punto en que se despojará de su apariencia de estar afectada de algo extraño que sólo es para ella y es como un otro, o alcanzará así el punto donde la aparición fenoménica se iguala a la esencia y donde, de esta suerte, su exposición coincide precisamente con este punto de la ciencia propiamente dicha del espíritu y, finalmente, al captar ella misma esta su esencia, designará la naturaleza del saber absoluto mismo»<sup>35</sup>. He aquí una de las grandiosas declaraciones de Hegel, donde el lenguaje y el espíritu más genuinamente filosóficos van al unísono. Así pues, la exposición del espíritu que aparece en su movilidad llega ella misma a devenir y a ser el saber absoluto realmente efectivo. ¡La exposición *misma* llega a ser en y por su movilidad *lo que se tiene que exponer!* La exposición coincide con lo expuesto no por casualidad, sino que este coincidir es necesario; tenemos que llegar al punto en que el saber absoluto *sea* el saber *que es*, es decir, que se sepa absolutamente. (El absoluto saberse no es un modo de actuar teórico que esté en el aire, sino el modo de la *realidad efectiva* del espíritu absoluto y que, como tal modo, es *al mismo tiempo saber y voluntad.*)

¿Qué hemos ganado con ello? Que esté *en y consigo*, es decir, en su propio *elemento*, en el que ahora se despliega absolutamente como saber absoluto para saber absolutamente lo que como tal debe saber. Pero este saber que se despliega está expuesto en la segunda parte del sistema; es decir, en la segunda exposición del saber absoluto. Por consiguiente, la primera exposición tiene el interno cometido de prepararse el elemento, el «éter», donde el saber absoluto respira como tal. «Lo que él [el espíritu] se prepara en ella [la «Fenomenología»] es el elemento del saber»<sup>36</sup>. Así, [39] al pronto la conciencia es trasladada a su elemento más propio. «El espíritu que se sabe así desarrollado como espíritu es la *ciencia*.

<sup>35</sup> II, 72 [trad. p. 60].

<sup>36</sup> II, 29 [trad. p. 26].

Ella es su realidad efectiva y el reino que él se edifica en su elemento propio»<sup>37</sup>. La primera parte del sistema tiene así por interno cometido llevar al saber, en tanto absoluto, a sí mismo, llevarlo de una manera sapiente a su reino (elemento, éter) en el que, como segunda parte, debe desplegar su soberanía de una manera realmente efectiva.

En la primera parte acontece el llegar-a-sí-mismo del espíritu en el camino requerido por el carácter de su propia posibilidad de movimiento (experiencia, fenomenología). Desde y en este modo de su movilidad se despliega el *dominio* de su reino\*. Pero este dominio no es una delimitación externa de campos, sectores y regiones que al pronto debieran ser rellenadas, sino que el dominio y su interna construcción es la realidad efectiva del espíritu absoluto mismo, la cual se construye a sí misma y así va encajando en su camino a lo que aparece. Por ello el aparecer no es un desfile de figuras de la conciencia, sino que en tanto historia absoluta del espíritu absoluto es el movimiento en el que él mismo se transmite y asume la tradición que transmite; *asume* en la triple significación de esa palabra y que siempre resuena en Hegel: *tollere* (suprimir y eliminar la primera mera apariencia), *conservare* (resguardar, llevar de fuera a dentro en la experiencia), pero como un *elevare* (un alzar a un nivel más alto del saber de sí mismo y de lo en él sabido).

En tanto sistema, la ciencia requiere que ella, como saber absoluto, también se sepa de forma absoluta para así tener en ese saber absoluto su reino y realidad efectiva. Todo apunta al saber absoluto y a que éste sea sabido de forma absoluta. Sólo a partir [40] de este saber absoluto como *la* ciencia —es decir, a partir del concepto hegeliano de espíritu—, es comprensible el carácter y la necesidad de la «Fenomenología del Espíritu».

A partir de aquí, como apéndice y con una orientación más bien negativa, podemos aludir ahora a las tres principales erróneas opiniones que por doquier están en boga en lo que hace a la aprehensión de la «Fenomenología del Espíritu». Una controversia formal sería poco provechosa y mejor sería que ésta tuviese lugar al intentar una exégesis que llegase hasta el final.

<sup>37</sup> II, 20 [trad. p. 19].

\* Orig.: *Bereich* («dominio»), *Reich* («reino»).

### b) Malinterpretaciones del propósito de la «Fenomenología»

La «Fenomenología» nada tiene que ver —ni en el tema, ni en el modo de tratar y todavía menos en lo que hace al planteamiento de sus cuestiones fundamentales y propósito— con una fenomenología de la conciencia en el sentido actual, es decir, en el sentido de Husserl; tampoco incluso en el caso de que esta fenomenología trascendental de la conciencia no sólo acometiese la tarea de una fundamentación y justificación universal de la cientificidad de todas las ciencias imaginables, sino que también tuviese que hacerse cargo de la tarea de explorar y fundamentar la constitución, conforme a la conciencia, de la cultura de la humanidad en sentido universal. Con vistas a alcanzar una comprensión realmente efectiva de ambas fenomenologías, es necesario distinguirlas con claridad; tanto más cuanto hoy todo se denomina «fenomenología». Más aún, tras la más reciente publicación de Husserl que expone una enérgica recusación de los que hasta ese momento habían sido sus colaboradores, haríamos bien si en lo que sigue entendemos por *la* fenomenología sólo la que Husserl mismo ha creado y nos ofrece. Que conste así que todos nosotros hemos aprendido y continuaremos aprendiendo de él.

En tanto en la «Fenomenología del Espíritu», es decir, en el devenir-ser-otra y llegar-a-sí-misma de la conciencia, se presentan las «figuras» de la conciencia, como dice Hegel, esa presentación [41] de las figuras de la conciencia nada tiene que ver con el ahora devenido habitual modo de proceder que tiene su origen en variopintas razones, según el cual se trata de engarzar, atendiendo a un esquema cualquiera, los denominados *tipos* de concepciones del mundo, tipos de puntos de vista filosóficos. Estas tipologías y morfologías serían anodinos pasatiempos si a la vez con ello no entrase en juego la curiosa convicción según la cual en la clasificación de una filosofía conforme a la retícula de tipos estipulados se decide la verdad posible y naturalmente relativa de la filosofía del caso. Ese trajín clasificatorio y cosas por el estilo siempre asienta sus reales allí donde predomina la impotencia para filosofar; es decir, cuando la sofística toma la batuta. Pero, por ello, dicha sofística se da tono a sí y a su esterilidad, introduciendo a la ligera a todo lo que se atreve a hacer filosofía en la retícula de los puntos de vista estipulados para con

posterioridad divulgarlo provisto de una etiqueta. Esa etiqueta permite que uno sólo se interese en lo que hace a la filosofía del caso por su etiqueta; es decir, por dicha etiqueta en comparación con otras etiquetas. A partir de pleitos retóricos a propósito de ellas nace una literatura que en su clase a menudo puede ser relativamente apreciable. Entonces no sólo la literatura kantiana es más importante que Kant mismo, sino que, sobre todo, con ello se consigue que ya nadie llegue a la Cosa misma. Ese modo de proceder pertenece al arcano arte de la sofística que siempre y necesariamente nace con la filosofía y se adueña del terreno. Hoy el poder de la sofística se ha «organizado»; uno de los muchos indicios de ello cabría encontrarlo en la popularidad de que gozan las tipologías de los puntos de vista filosóficos: tipologías que revisten las formas más variadas (los manuales y la manía de crear colecciones editoriales). La filosofía se tornó así un asunto empresarial: una situación diabólica de la que ya hoy son víctimas en sus mejores años el, por lo demás raro, joven potencial científico. Pero la razón de por qué aquí se aducen cosas aparentemente tan alejadas del tema que nos ocupa es ésta: la manía del tipologismo remite a la «Fenomenología del Espíritu» de Hegel, al mantener la opinión y aducir como pretexto que en el caso de Hegel se había intentado lo mismo, sólo que todavía no con los actuales medios de la psicología profunda y la sociología.

A las dos malinterpretaciones citadas se añade una tercera: aquella según la cual se toma a la «Fenomenología del Espíritu» por una introducción a la filosofía, en el sentido de que ella daría las pertinentes instrucciones para ir desde la denominada conciencia natural de la sensibilidad al saber filosófico, al genuino saber especulativo.

Resumiendo: habría que decir, por contra, que la «Fenomenología del Espíritu» de Hegel no es ni fenomenología en el sentido actual, ni una tipología de puntos de vista filosóficos, ni una introducción a la filosofía. *Nada* de esto es. ¿Qué es pues? En tanto ya podemos decirlo ahora, se trata de la *autoexposición absoluta de la razón* (*ratio* - λόγος), exigida por el problema conductor y forzada por el idealismo alemán en una dirección determinada —en modo alguno arbitraria; autoexposición absoluta de la razón, cuya esencia y realidad efectiva ha encontrado Hegel en el *espíritu absoluto*.

Sólo que ¿acaso no está hoy en día superada de una manera fundamental esta concepción de Hegel al mostrarse desde diferentes ángulos que en Hegel no sólo prima la ratio y el racionalismo, sino que en él está en acto el más virulento irracionalismo y que ello tiene efectos positivos? Ciertamente; porque se ha visto en Hegel al racionalismo absoluto, también respecto a esta interpretación se puede y, es más, incluso con razón hay que encontrar en ello al irracionalismo. Pero esto es sólo una prueba más de lo poco que se gana tanto con la interpretación que hace de la filosofía de Hegel un racionalismo como con la que hace de la misma un irracionalismo. Ambas son descalificaciones igual de extremas y derivadas únicamente de puntos de vista; descalificaciones de la filosofía de Hegel que no consiguen desplegar a ésta desde su problemática fundamental.

### c) Condiciones de la controversia con Hegel

[43]

Atendiendo a su propósito e interno cometido, la Fenomenología se mueve desde su inicio, *en el* elemento del saber absoluto y sólo por ello puede arriesgarse a «recorrer» este elemento.

¿Pero no habría entonces que decir que ya al inicio de su obra Hegel presupone —es decir, anticipa— lo que pretende haber logrado sólo al final? Por supuesto esto *debe* decirse y, más aún, siempre se le debe decir y repetir a todo aquel que, en general, quiera captar algo de esta obra. Además, poca comprensión de la obra se muestra cuando se intenta mitigar ese «hecho», como por ahora queremos denominarlo. Siempre se *debe* decir y repetir que *Hegel en el inicio ya presupone lo que gana en el fin*. Pero esto no habría que decirlo y aducirlo como objeción contra la obra. Tal objeción no debe aducirse, no porque no alcance a Hegel, sino porque pasa sin más por delante de la filosofía. Pues pertenece a la esencia de la filosofía que siempre allí donde se pone manos a la obra y comienza a actuar a partir de y por cuestiones fundamentales, justamente ya anticipa lo que a continuación dice. Sólo que aquí no se trata de obtener subrepticamente una demostración, tampoco un pseudo modo de proceder, porque en modo alguno se trata de demostrar algo en el sentido habitual del término, ateniéndose a las reglas de demostración de una lógica que no es la lógica de la filosofía misma.

Con ello de nuevo nos vemos conducidos ante lo que sigue siendo inaccesible para la sofística, ante una verdad de la que nunca se puede y debe dar prueba de que tuviese un lugar en la sofística. Para ello requeriría comprometerse con la filosofía, es decir, renunciar a sí misma, haciendo así automáticamente superflua aquella demostración.

Pero ¿qué significa comprometerse con la filosofía? A saber: encontrarse con ella en lo que de esencial tiene para así, ante las [44] tareas que allí se muestran, llegar a la claridad *sobre sí mismo*, sobre si nosotros mismos todavía tenemos y podemos tener tareas esenciales y si es así, cuáles. Este comprometerse con lo esencial es el núcleo de la controversia realmente efectiva sin la que toda interpretación sigue siendo ciega y una mera actividad laboral.

No obstante, la voluntad para la controversia realmente efectiva se ve sometida a una exigencia, cuya satisfacción no puede ser forzada ni por sagacidad alguna, ni por celo alguno, ni por exactitudes filosóficas. Hegel aludió a ello en una ocasión en su tratado ya varias veces citado sobre la «Diferencia de los sistemas de Fichte y Schelling»: «Para descubrirse el espíritu viviente que habita en una filosofía exige ser alumbrado por un espíritu de igual estirpe. Ante el comportamiento histórico que proviene de un interés cualquiera por tener conocimiento de opiniones, el espíritu pasa por delante como un fenómeno extraño, sin revelar su interior. Puede serle indiferente su forzada contribución al aumento de la superflua colección de momias y el cúmulo general de contingencias, pues el espíritu mismo se le ha ido de las manos a la avidez de novedades que se dedica a coleccionar conocimientos»<sup>38</sup>.

Si queremos acceder a una controversia que permita situarse frente a Hegel se nos exige ser «de la misma estirpe» que él. E incluso entonces, cuando al pronto sólo podamos empeñarnos en cultivar en nosotros una disposición apta para una controversia, justamente en ese momento, precisamente en ese momento, *sobre todo debemos oír esta exigencia: ser de la misma estirpe*. De la misma estirpe: no idéntico y tampoco lo mismo. De la misma estirpe: esto no es aquí la igualdad de un así llamado punto de vista, tampoco la pertenencia a una escuela, todavía menos la concor-

<sup>38</sup> I, 168 [trad. p. 9].

dancia en proposiciones y conceptos y, aún menos todavía, la igualación niveladora del darse la razón mutuamente respecto a los siempre iguales resultados y progresos de una «investigación». De la misma estirpe alude al hecho de *deberse* a las primeras y [45] últimas necesidades que *conformes a la Cosa en cuestión* son propias del preguntar filosófico.

¿Acaso no deberíamos encontrar al «espíritu viviente» de la filosofía hegeliana que hasta ahora nos ha permanecido encubierto, allí donde Hegel mismo busca mostrar la verdad del punto de vista de la filosofía, en la ciencia de la experiencia de la conciencia en tanto ciencia de la «Fenomenología del Espíritu», en la primera exposición del sistema de la ciencia, es decir, de la filosofía?

Cuando hablamos así eso suena como si fuésemos *nosotros* los que, por fin, traeríamos la salvación y por los tiempos de los tiempos quisiésemos ofrecer a la humanidad la verdad de las verdades. Suena así y sin embargo lo que se quiere decir es algo completamente diferente. Lo que queremos sólo puede ser esto: aprender a comprender que todos nosotros ante todo debemos partir hacia allí donde el ser-ahí *nos da la libertad* para despertar en nosotros mismos de nuevo la disposición para la filosofía; es decir, la libertad para una preparación completa para la obra filosófica de Hegel y de todos los que fueron anteriores a él; para decirlo mejor: de todos los que estuvieron *con* él. Por ello debemos aprender a comprender que tal cosa no acontece en virtud de acometer cualquier empresa literaria o mediante la invocación a la pretendida superioridad de los más avanzados. Pues en la filosofía «no hay ni predecesores ni sucesores»<sup>39</sup>, y esto no significa que a todo filósofo le sea indiferente cualquier otro sino que, por el contrario, lo que se dice con eso es que todo filósofo que sea realmente tal es *contemporáneo* con cualquier otro, justamente porque él es en lo más íntimo la palabra de su tiempo.

Si por ello se trata de despertar y fomentar la disposición y preparación respecto a la filosofía y para ella, entonces esto significa hacerse cargo del esfuerzo, no despreciar a la filosofía que desde hace tiempo está de una manera realmente efectiva en obras de carácter filosófico. Pero el más profundo menosprecio [46] consiste en citar a los filósofos anteriores sirviéndose de pasajes y

<sup>39</sup> I, 169 [trad. p. 10].

deformaciones, cediendo lo demás a los historiadores de la historia de la filosofía. Pues no se trata de la historia de la filosofía en tanto algo sido que hubiese quedado en el camino, sino *de la* realidad efectiva de la que nosotros en la actualidad somos *expulsados* desde hace tiempo para dejarnos vegetar atrofiados —en tanto cegados y envanecidos— por nuestras propias minúsculas maquinaciones. *No reparamos en que es mucho lo que acontece y poco lo que obra de una manera efectiva.*

## CONSIDERACION PRELIMINAR

5. *La presuposición de la «Fenomenología»,  
su comienzo absoluto por el absoluto*

La «Fenomenología del Espíritu» quiere ser comprendida por nosotros, esto es, estar en nosotros de una manera realmente efectiva en tanto ciencia, tomando tal palabra con la significación *de la ciencia* que es el *sistema* mismo como *saber absoluto*. Este debe llegar a *sí* mismo. Por eso el final de la obra lo configura esa breve sección DD, cuyo encabezamiento es: «El saber absoluto»<sup>1</sup>. Si sólo al final el saber absoluto es de una manera total él mismo, saber que sabe, y si *es* esto al *devenir* tal, en tanto *llega* a sí mismo, pero sólo llega a sí mismo en tanto el saber se deviene otro, entonces en el inicio de su andadura hacia sí mismo *todavía no* debe estar en y consigo mismo. Todavía debe ser otro y, es más, incluso sin todavía haber *devenido* otro. El saber absoluto debe ser otro al inicio de la experiencia que la conciencia que consigo, experiencia que, más aún, no es otra que el movimiento, la historia donde acontece el *llegar-a-sí-mismo en el devenir-se-otro*.

Al inicio de su historia, el saber absoluto debe ser otro que al final. Ciertamente, pero esa alteridad no quiere decir que en el

<sup>1</sup> II, 594-612 [trad. pp. 461-473].

inicio el saber *en modo algún todavía no* fuese saber absoluto. Bien al contrario, justamente en el inicio ya *es* saber absoluto, pero saber absoluto que todavía no ha llegado a sí mismo, que todavía no ha *devenido* otro, sino que sólo es lo otro. Lo otro: él, el absoluto, es otro, es decir, es *no absoluto*, es relativo. La *no-absoluto* no *es* todavía absoluto. Pero este todavía-no es el todavía-no *del* [48] *absoluto*, es decir, lo no-absoluto no es de alguna manera y a pesar de ello sino precisamente porque es absoluto, porque es *no-absoluto*: este no, en razón del cual lo absoluto puede ser relativo, pertenece al absoluto mismo, no es *diferente*\* de él, es decir, no *yace a su lado*, extinto y muerto. La palabra «no» en «no-absoluto» en modo alguno expresa algo que siendo presente para sí yaciese *al lado* del absoluto, sino que el no alude a un modo del absoluto.

Así pues, si en su fenomenología el saber debe hacer *consigo* la experiencia en la que experimenta lo que *no* es y lo que justamente en ello *es con él*, entonces ello sólo puede ser así si el saber mismo que hace (cumple) la experiencia, de alguna manera ya es saber absoluto.

En esto radica algo decisivo para la posible claridad y seguridad en la posterior comprensión de la obra. Dicho de una manera negativa: de antemano nada comprendemos si ya desde el inicio no sabemos en el modo del saber absoluto. Ya desde el inicio debemos haber renunciado no sólo en parte sino completamente a la actitud del sentido común y a todos los denominados criterios naturales, justamente para poder darnos cuenta y volver a cumplir cómo el saber relativo se rinde, llegando de verdad a sí mismo como saber absoluto. Nosotros —y es algo que se desprende de lo hasta aquí dicho— siempre tenemos que estar de antemano un paso más allá de *lo que* en cada ocasión es expuesto y *cómo* ello es expuesto, en particular respecto al paso que de momento debe ser dado por la exposición de lo expuesto. Pero para Hegel esta anticipación es posible porque se trata de una anticipación en la dirección del saber absoluto, el cual justamente ya desde el inicio es de una manera propiamente dicha el saber sapiente que cumple la Fenomenología.

\* Orig.: *verschieden*. En lo dicho a continuación se alude al doble sentido del término *verschieden*: «diferente», pero también «muerto», «fallecido», «extinto».

#### a) Las etapas del llegar-a-sí-mismo del espíritu

El saber absoluto es lo que ya también —aun cuando embozado— es el saber relativo. El saber relativo más relativo es la conciencia que todavía no se ha hecho patente como espíritu, el [49] saber carente de espíritu. De ahí que la «Fenomenología del Espíritu» en tanto llegar-a-sí-mismo del espíritu comience con el hecho de que el saber al pronto se sabe como *conciencia* y se da a saber lo que merced a ello sabe. En correspondencia con ello, la primera sección principal se rotula: «A. conciencia»<sup>2</sup>.

Así pues, si el saber *se* consigue\* saber como conciencia, entonces *sabe* de sí y así, al través de su atravesar diferentes etapas, hace consigo la experiencia de que es *autoconciencia*. Por eso la segunda sección principal se llama: «B. Autoconciencia.»<sup>3</sup>

Sólo que la autoconciencia, tomada para sí en el interior de la relación de la conciencia, es decir, del todo del referirse del yo (sí-mismo) al objeto sólo es, por lo pronto, un lado. En tanto la autoconciencia hace consigo misma la experiencia de que no es sólo un lado, sino *el lado en* el que y *para* el que se hace patente precisamente *también el otro* lado en lo que *él* es, nace así un saber que se sabe tanto como autoconciencia, como conciencia; es decir, como el fundamento esencial que unifica a ambas. La autoconciencia pierde su unilateralidad y deviene razón. De ahí la tercera sección: «C. Razón»<sup>4</sup>.

«La razón es la certeza de la conciencia de ser toda la realidad.»<sup>5</sup> En ese «todo» ya radica, y ciertamente en un sentido cualitativo, el anuncio de que en la razón el saber absoluto de alguna forma ya se ha alcanzado a sí mismo. No obstante, la obra no finaliza con esta sección, la Fenomenología todavía no ha alcanzado su meta. Pues el espíritu, que constituye la esencia del absoluto, todavía no ha aparecido *como tal*. Y, sin embargo, con la sección C ya estamos en el fin, porque el absoluto ya ha venido a [50] *sí*, pero todavía no expresamente y en su verdad. Esta duplicación

<sup>2</sup> II, 73-139 [trad. pp. 63-104].

\* Orig.: *sich bekommt*: «conseguir», pero en el sentido de «recibir», «obtener», a ser puesto en relación con el «llegar» (*kommen*) del «llegar-a-sí-mismo» (*Zusichselbstkommen*) del espíritu.

<sup>3</sup> II, 131-173 [trad. pp. 105-139].

<sup>4</sup> II, 174-326 [trad. pp. 143-255].

<sup>5</sup> II, 175 [trad. p. 144].

del sí (fin) y sin embargo no, se expresa en el hecho de que la tercera sección C está rotulada como «C. (AA.) Razón.» Esta sección, por tanto, está subdividida: en el interior del estar-en-sí-y-consigo-mismo del saber absoluto como razón se inicia otra vez la Fenomenología. Este primer estar-en-sí-y-consigo-mismo todavía no ha llegado de verdad a sí mismo, todavía no ha hecho consigo propiamente la experiencia; esto es, la experiencia de que el absoluto (razón) es *espíritu*. Por eso a la sección C. (AA.) sigue una sección «(BB.) El espíritu»<sup>6</sup>. «La razón es elevada a la medida en que la certeza de ser toda realidad es elevada a la verdad y es consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de ella misma»<sup>7</sup>.

Con (BB.) *comienza* la expresa historia absoluta del espíritu absoluto; (BB.) es el inicio. La siguiente experiencia que el espíritu hace consigo mismo es expuesta en «(CC.) La religión»<sup>8</sup>. «El espíritu que se sabe a sí mismo es en la religión, de una forma inmediata, su propia y pura *autoconciencia*»<sup>9</sup>. Pero aquí se repite en la historia del espíritu lo que ya sabíamos a partir del tránsito de la conciencia a la autoconciencia: que ésta al pronto y de nuevo se contrapone a la conciencia como a su otro y en virtud de ello todavía tiene a ésta de una manera autosuficiente *al lado de sí*. Habiendo llevado el espíritu también a sí a eso otro como suyo y sabiéndose como su verdad, se sabe absolutamente, es el espíritu que se sabe a sí mismo espíritu, es *realmente efectivo* como saber absoluto, es la *voluntad*\* que se sabe absolutamente, que es ella misma para sí el poder realmente efectivo como lo único querido\*\*. Con ella alcanza la «Fenomenología del espíritu» su meta. De ahí que la última sección se llame: «(DD.) El saber absoluto.»

A partir de C, las tres secciones siguientes —el espíritu, la [51] religión, el saber absoluto— están rotuladas como subsecciones. Pero, al tiempo tiempo, tal y como muestran los subtítulos de las páginas correspondientes, es posible rotularlas consecutivamente;

<sup>6</sup> II, 327.508 [trad. pp. 257-392].

<sup>7</sup> II, 327 [trad. p. 259].

<sup>8</sup> II, 509-593 [trad. pp. 393-457].

<sup>9</sup> II, 511 [trad. p. 396].

\* Orig.: *Wille*.

\*\* Orig.: *Gewollte*. Lo así hecho valer es la raíz común de la «voluntad» y de lo «querido»: *wollen* («querer»).

es decir, C no como C (AA.), sino simplemente como C, la siguiente sección no como C (BB.), sino como D, C(CC.) como E y C (DD.) como F.

Esto parecen ser cosas externas, asuntos técnicos de la composición tipográfica propia de la impresión. Y, sin embargo, están en interna conexión con la determinación del interno cometido de la obra y de la aprehensión de su contenido fundamental. Hegel mismo vacila aquí, con ese vacilar que no es consecuencia de una penetración sólo pasajera en las cosas, sino que pertenece al comprender propiamente dicho, cuando llega la hora de la verdad; un vacilar que no tendríamos que censurar en nombre de nuestro corto entender, sino que más bien tendríamos que saber cuán difícil y raramente es ofrecido a los hombres. Pues *este* vacilar es el modo de la andadura filosófica cuando ésta es «la definitiva».

Ese vacilar sobre el modo en que pertenece la expresa historia absoluta del aparecer del espíritu a la «Fenomenología del Espíritu», y por ello sobre la aprehensión de esta misma, queda atestiguado en Hegel de manera palpable por el hecho de que en la postrera exposición de la «Fenomenología del Espíritu», en la tercera parte del sistema de la Enciclopedia, la Fenomenología se cierra con la sección sobre la razón. Resulta de una gran superficialidad pensar que ahí sólo se expondría un compendio de la primitiva Fenomenología. La exposición del espíritu (a partir del 440) ahora ya no pertenece de ninguna manera a la Fenomenología, sino a la Psicología. «Fenomenología» tiene ahora la significación *exclusiva* de un título para *una* disciplina dentro de la Filosofía del Espíritu. La Fenomenología está ahora entre la Antropología y la Psicología.

b) La filosofía como despliegue de su presupuesto; la pregunta [52] por la finitud y la problemática hegeliana de la infinitud

Con la visión sinóptica dada sobre la estructura de la obra de Hegel, por supuesto que casi exclusivamente hemos dejado desfilar ante nosotros una sucesión de títulos vacíos. Y, sin embargo, constantemente debemos tener presente esa división. Al reiterarla extraemos de ella que el fin de la obra no es la huida de

su inicio, sino el retorno a él. *El fin sólo es el inicio devenido otro y por ello llegado a sí mismo.* Pero en ello radica que la ubicación del que comprende y vuelve a cumplir de nuevo el trayecto de la Fenomenología, es desde el inicio hasta el fin, desde el fin que procede ya del inicio, una y la misma: la ubicación del saber absoluto, del saber que ya ve al absoluto ante sí. A ello corresponde lo que Hegel expresó de la siguiente forma en el escrito sobre la diferencia: «... el absoluto mismo... es la meta buscada. Ya está presente, pues de no ser así, ¿cómo podría ser buscado? La razón lo produce sólo en tanto libera a la conciencia de las limitaciones; este asumir las limitaciones está condicionado por la ilimitación presupuesta»<sup>10</sup>.

Por ello sólo podemos comenzar a comprender de una manera realmente efectiva cuando ya hemos estado en el fin. Esta primera lectura de la obra en su totalidad la presupongo a lo largo del presente curso. En el caso de que esto no se haya hecho ya o no se haga a lo largo de las próximas semanas, no tiene ningún sentido que se sienten en esta aula y sigan pasivamente el curso; no sólo me engañan a mí, sino a ustedes mismos. Por supuesto, ello no quiere decir que con la primera lectura tengamos ya la garantía de que sólo comprendemos realmente en la segunda. Quizá la primera lectura deba ser repetida más a menudo, lo que sólo quiere decir que ella es por antonomasia imprescindible.

Digo «por antonomasia», porque este modo de lectura es exigido ciertamente en un sentido *fundamental* por toda obra *filosófica*; el sentido que se fundamenta en el hecho de que toda filosofía, al fin y al cabo, sólo despliega su *presuposición*. Las [53] presuposiciones no son condiciones previas psicológicas o chismorreos biográficos, sino lo *intrínseco* y la *forma de la Cosa del problema fundamental*. La presuposición de la filosofía no es algo que la preceda y radique al margen de ella y que de vez en cuando, a continuación, intervenga de la manera más oculta posible. Más bien es la apertura del todo mismo, justamente, lo que *primera, constante y últimamente* está ahí y aguarda su despliegue. La presuposición no es ninguna hipótesis con cuya ayuda probemos a modo de ensayo para a continuación, rápidamente, cambiarla por otras, sino que la pre-suposición es la historia que

<sup>10</sup> I, 177 [trad. p. 16].

acontece\*, la historia de la manifestación del ente como tal y en total en la que nos encontramos emplazados\*\*, *la realidad efectiva que puede esperar tanto que nosotros la tomemos en serio como que nos hundamos en ella cayendo en la ridiculez.* Para quien comprende este más íntimo estado de necesidad de la decisión del ser-ahí —estado de necesidad que, al mismo tiempo, está dado con el estado de revelación del ente—, ya ha  *cambiado de sentido* todo, también este  *estado de necesidad*. Todo  *deviene* necesidad\*\*\* en el sentido de aquella necesidad en la que tenemos que buscar la esencia de la  *libertad*.

Por eso, todo radica en cómo se instala la filosofía en la presuposición y si ésta es mantenida y sostenida en la apuesta que se hace. Sólo quien se mantiene firme en la Cosa, también puede vacilar de una manera realmente efectiva respecto a ella. Pero a quien a ninguna parte se ase y quiere saberlo todo mejor o ya haberlo sabido y quien incluso favoreciendo la propia esterilidad se forja un principio en forma de una pretendida superioridad frente a todos los puntos de vista, anda dando tumbos de una opinión a otra sin saber con certeza si la que acabó de oír es la propia o la ajena.

Pero en Hegel la comprensión del fin  *es por antonomasia* ineludible para la comprensión de su propósito fundamental y del modo de plantear las cuestiones que comienza y debe comenzar en el saber absoluto, porque el fin ya es por antonomasia el inicio y porque ya se ha decidido el modo y manera  *como* el fin  *es* el inicio e inversamente. El sentido de  *este ser* se determina justamente a partir de y con el saber absoluto mismo. [54]

Pero lo que así se dice es que  *la «Fenomenología del Espíritu» comienza absolutamente con lo absoluto*. Que esto  *acontezca* y tenga que acontecer de una manera realmente efectiva y ya no sea llevado a cabo sirviéndose de promesas vagas y compromisos pretenciosos:

\* Orig.:  *die geschehene Geschichte*. Habría que decir, pues, que lo que acontece es la misma historia en tanto acontecer.

\*\* Orig.:  *wir uns gesetzt finden*. Tal «estar emplazados» es la forma misma de la acción (-ung) de estar emplazados ( *setzen*) de antemano (-vor) que constituye lo propio de la «presuposición» ( *Voraussetzung*).

\*\*\* Orig.:  *Notwendigkeit*. Lo así establecido (y sobre ello se volverá más adelante [p. 56]), es la continuidad entre tal «necesidad» y el «estado de necesidad» ( *Not*), en el sentido de «indigencia» o «carencia», que habiendo «cambiado de sentido», habiendo «virado» ( *sich wenden*), da lugar a la «necesidad» ( *Notwendigkeit*) misma.

ésta es justamente la necesidad que impulsa a la filosofía de Hegel. Y en modo alguno esto es una opinión privada, sino que es también la necesidad de Fichte y Schelling, aquello por lo que ellos lucharon y lucharon sin reservas, aquello en lo que, a través de ellos, el todo quería acceder a la palabra.

La «Fenomenología del Espíritu» comienza absolutamente con el absoluto; lo que esto significa no se deja mostrar mediante un debate formal. Sólo debe retenerse que, conforme a la diversidad del interno carácter abierto del sistema, el absoluto se expone de una manera diferente. El carácter diferente de las exposiciones sistemáticas del absoluto se funda en el absoluto mismo y en el modo como es aprehendido. Lo que Hegel y aquellos que con él congenian en el fondo exigen, lo ha expresado Hegel en una ocasión en un pequeño tratado crítico que se titula: «Cómo toma el sentido común a la filosofía» (1802). Hegel habla de «lo que es de una manera general en el presente momento al pronto el interés de la filosofía; a saber: colocar de una manera absoluta otra vez a Dios en la cima de la filosofía como el fundamento único de todo, como único *principium essendi* y *cognoscendi*, después que durante mucho tiempo se lo ha colocado juntamente al lado de otras finitudes o totalmente al final como un postulado que procede de una finitud absoluta»<sup>11</sup>. O lo que viene a ser lo mismo y que Hegel en una ocasión en el tratado aparecido al mismo tiempo «Fe y saber», expresó así: «Pero lo primero de la filosofía es conocer la nada absoluta»<sup>12</sup>.

[55] A partir de este espíritu y en este espíritu, Hegel deja transcurrir a la «Fenomenología del Espíritu». Se trata del problema de la finitud. ¿De qué otra manera la infinitud debe convertirse en un problema radical si no es deviniendo problema la finitud y así, al mismo tiempo, el no y lo nulo en lo que lo no-finito, en el caso en que lo pueda, tiene que llegar a la verdad? La problemática de la finitud es ciertamente aquello mediante lo que intentamos encontrarnos con Hegel en la obligación contraída para con las primeras y últimas necesidades específicas de la filosofía;

<sup>11</sup> XVI, 57 [«Cómo interpreta el sentido común la filosofía, según las obras del señor Krug», en *Esencia de la filosofía y otros escritos* (trad. D. Negro). Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1980, pp. 141-142].

<sup>12</sup> I, 133.

atendiendo a lo dicho con anterioridad, esto significa que mediante una controversia con su problemática de la infinitud a partir de nuestro preguntar por la finitud, intentamos crear el parentesco necesario para desembozar el espíritu de su filosofía. Pero, por ello, infinitud y finitud no son dos piezas de madera de grosores diferentes que frotásemos una contra otra o con las que uno podría llevar a cabo ante otros retóricos juegos malabares vacíos, sino que infinitud y finitud sólo dicen algo si extraen su significación de la pregunta conductora y fundamental de la filosofía: la pregunta por el ser.

In-finitud, finitud, no son respuestas, sino las pre-suposiciones en el sentido caracterizado con anterioridad; por tanto, las tareas, las preguntas.

Pero, ¿acaso no podría decirse que la controversia con Hegel así establecida es un problema superfluo? Podría ser así, pues justamente él ha expulsado a la finitud de la filosofía y en particular en el sentido de que la *asumió*; es decir, la superó en tanto *le hizo justicia*. Ciertamente; sólo que así queda en pie la pregunta de si la finitud, tal y como era determinante en la filosofía con anterioridad a Hegel era la finitud introducida de una manera originaria y realmente efectiva en la filosofía, o sólo algo traído por los pelos y de manera forzada. Habría que preguntar si la infinitud hegeliana no surge ella misma precisamente de esa finitud traída por los pelos para con posterioridad ser engullida.

Lo que así se cuestiona es si la finitud en tanto estado de necesidad más interior en lo intrínseco de la Cosa más interior del problema fundamental, determina la necesidad del preguntar. En el caso de que no sea así, la controversia con Hegel no es una defensa contra él de la finitud por él superada, sino una controversia con él; es decir, con lo que él ha superado y cómo lo ha superado. [56]

Pero si la finitud, en tanto estado de necesidad más interior, insta\* a la pregunta fundamental de la filosofía a reconocer su carácter digno de ser cuestionado, entonces a fin de cuentas esta finitud ni es un reclamo bajo el que deban ser ofertadas sospecho-

\* Orig.: *nötigt*. Lo así hecho valer ahora es la continuidad, con el sentido que se explicita en el texto, entre «necesidad» (*Notwendigkeit*), «estado de necesidad» (*Not*) y la «acción de instar» (*Nötigung*) o el «instar» (*nötigen*), en el sentido de «obligar» o «solicitar».

sas antigüedades, ni tampoco el modelo de peinado a imagen del cual la tradición transmitida fuese peinada de nuevo en forma diferente.

¿Este estado de necesidad del ser mismo —no sólo del nuestro, del ser humano— que no debemos mensurar precipitadamente con nuestros cánones cotidianos y siempre demasiado menguados, ni como carencia ni como ventaja; este estado de necesidad del ser mismo si es realmente efectivo, acaso sólo podríamos constatarlo de una manera tan simple como cuando decimos que el sol brilla o que estamos de buen humor, o acaso ese estado de necesidad del ser sólo es patente cuando nosotros mismos somos *instados*?

No tenemos la elección de apostarnos o no *en* esta acción de ser instados. Pero la necesidad de la apuesta es, al mismo tiempo, para los filósofos —si la filosofía sólo es y sigue siendo realmente efectiva, en tanto está en acto— la necesidad de lo ex-puesto, del estar expuesto a que el estado de necesidad en tanto punto de vista subjetivo, sea arrastrado de aquí para allá y sea transformado en un asunto meramente sentimental, perdiendo así su esencia, es decir, dejando por completo de instar. Pero que ella inste no significa que se traje de algo que se imite ni tampoco de algo que se sienta, sino que apunta al estado de necesidad del ser para devenir ante éste mismo lo *totalmente inesencial*, tanto pública como privadamente.

Que aun a pesar de todo todavía no se medite al escribir sobre el hecho de que a fin de cuentas la filosofía tiene sus exigencias, cánones y disposiciones propias y originarias que no pueden ser [57] aprendidas como las prescripciones para la regulación de un experimento o la tramitación de un caso en litigio, o que se piense que ella, la filosofía, sería cosa de dones o cosas por el estilo, tal es la prueba evidente de cuán lejos está de la filosofía el trájín filosófico\*.

\* Orig.: *Philosophiebetrieb*. Aun cuando aquí con un evidente matiz peyorativo podrá compararse lo aquí dicho respecto al «trájín», «actividad» o «empresa» filosófica, con lo señalado en «La época de la imagen del mundo» respecto a la «empresa» (*Betrieb*); «Die Zeit des Weltbildes», *Holzwege*. G. A. 5. Frankfurt a M., 1977, pp. 83 y ss. (trad. cast. en *Sendas perdidas*. Losada, Buenos Aires, pp. 75 y ss.).

c) Breve observación preliminar sobre la literatura, la terminología de las palabras «ser» y «ente» y sobre la actitud interior adoptada al leer

La «Fenomenología del Espíritu» comienza absolutamente con el absoluto. A partir de ahí se infiere por sí mismo que el acceso a la obra no es casualmente difícil. Desde la primera frase, sin ninguna concesión a las tareas de introducirse e instruirse o cosas por el estilo, se mueve al nivel que la filosofía ha obtenido a lo largo de su andadura desde Parménides hasta Hegel y que cada vez más se ha asegurado y clarificado con Kant y, a partir de Kant, con Fichte y Schelling, clarificado en el sentido de que el nivel ya no expone indeterminadamente una posición al margen y colateral a la Cosa de la filosofía, sino que pertenece a esta misma e integra la división de su interna y propia constitución. Este nivel está ahí de una manera *realmente efectiva* y sólo a nosotros se oculta. Es cierto que tras su muerte se habla del derrumbamiento de la filosofía hegeliana y que en ello se ve un derrumbamiento de toda la filosofía habida hasta la fecha a la que, en tanto pretendidamente acabada, todavía se le otorga así un premio de consolación al dignarse a denominarla como «clásica». Pero la filosofía de Hegel no está demolida, sino que sus contemporáneos y descendientes son los que ni siquiera se han alzado para ponerse a su altura. Únicamente se ha puesto en escena un «alzamiento».

Más valdría que en vez de quejarse tan reiteradamente de la dificultad de la obra, primeramente se tomase en serio lo que ella reclama. Lo que ella reclama no debe ser tratado ahora por extenso. Debemos intentar *comenzar* con Hegel mismo, pero de modo tal que así no menospreciemos las dificultades aparentemente externas y los medios necesarios para vencerlas. Respecto a ello, sobre poco debemos llamar la atención en lo que hace a la *literatura, terminología y actitud* que debe ser mantenida al leer en tanto intento por penetrar y adentrarse en el texto. [58]

Cada cual sigue siendo muy dueño a partir de la cada vez más ingente literatura sobre Hegel de leer todo o nada, en cada caso según su capacidad de juicio o seguridad filosófica interior. Para la exégesis de la «Fenomenología del Espíritu» en particular, sólo son dignos de consideración los trabajos del profesor de Gymnasium *Wilhelm Purpus*: «Die Dialektik der sinnlichen Gewißheit bei