



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**  
**COLEGIO DE FILOSOFÍA**

**Conciencia y Concepto: una interpretación sobre el significado  
de la conciencia en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel**

**Tesis**

que, para optar el grado de

**LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

PRESENTA

**ROBERTO ALONSO BONILLA SUÁREZ**

ASESOR

**Dr. Josu Landa Goyogana**

Ciudad Universitaria, CD.MX., 2022



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	4
<b>CAPÍTULO I</b> .....	9
<b>DE CAMINO HACIA LA <i>FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU</i></b> .....	9
1. Consideraciones metodológicas .....	9
2. Influjo y resignificación: Kant, Fichte y Schelling.....	16
<b>CAPÍTULO II</b> .....	37
<b>INTERPRETACIÓN Y SENTIDO DE LA <i>FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU</i></b> .....	37
1. Directrices para la interpretación de la <i>Fenomenología</i> .....	37
2. ¿Cuál es el sentido de la <i>Fenomenología</i> ? .....	48
<b>CAPÍTULO III</b> .....	54
<b>EL SIGNIFICADO DE LA CONCIENCIA</b> .....	54
1. La estructura de la conciencia: movimiento, negatividad y contradicción .....	54
2. Algunas consideraciones críticas.....	68
<b>CONCLUSIONES</b> .....	79
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	82

## INTRODUCCIÓN

La investigación en torno a la filosofía de Hegel ha sido muy fecunda e investigaciones en torno a la *Fenomenología del Espíritu* no faltan. Entonces ¿para qué otra tesis sobre Hegel? ¿Tiene sentido y relevancia? Dado que la indagación y exégesis del pensamiento hegeliano no pueden estar consumadas del todo, porque un pensador del calibre de Hegel siempre poseerá la capacidad de interpelarnos, de posibilitar nuevas sendas para pensar los problemas de nuestro presente o del presente de quien se apreste a la tarea de estudiar su pensamiento, la respuesta a tales interrogantes no puede ser otra que afirmativa.

Sin Hegel o, mejor dicho, sin la filosofía de Hegel, para bien o para mal —y, pese a todos sus defectos, es casi seguro que para mal—, seríamos muy distintos de lo que somos. El armazón conceptual de la filosofía hegeliana pesa sobre la filosofía actual con una insistencia demasiado compleja como para que se lo pueda despachar sin más. Como acólitos o como detractores, los filósofos del siglo XX y los contemporáneos no están indemnes al influjo de la filosofía hegeliana.

Con todo, no podemos suponer que el momento de la filosofía de grandes vuelos especulativos haya terminado, por mucho que algunos quieran vendernos el «relato» de que los metarrelatos han terminado. Probablemente en unos años un nuevo modo de pensar se sostenga sobre los hombros de Hegel o de otro de nuestros grandes filósofos. En efecto, de «nuestros filósofos», porque al dialogar con ellos en el recinto silencioso de la lectura, también su modo de pensar se convierte en parte de nosotros. Nos forjan para bien o para mal, pues no hay duda de que no se puede mostrar completa indiferencia ante ellos. Así, la tarea de leer y releer; de interpretar y reinterpretar a un pensador como Hegel no sólo es decisiva para comprender nuestro presente, sino vital para ensanchar nuestro pensamiento hacia el futuro.

En esta investigación propongo una exégesis orientada a mostrar que una indagación sobre el sentido de la *Fenomenología del Espíritu* y, más específicamente, sobre el significado de la conciencia en tal obra, comporta un intento por esclarecer el lugar y significación que ocupa dicha obra dentro del *corpus*

hegeliano y, asimismo, si la exposición del desarrollo y la formación de la conciencia, bajo la premisa de que esta es movida por lo auténticamente dialéctico, implica necesariamente el talante de científicidad. Para ello, se propone una lectura no «hegelianizante» del desarrollo y formación de la conciencia, con lo cual el autor de esta investigación pretende confrontar la manera en que Hegel expone su pensamiento con otros modos legítimos de exponerlo, abriendo con ello la interrogante de si es deseable leer la *Fenomenología del Espíritu* únicamente apelando al aparataje conceptual y al estilo sintáctico que el mismo Hegel propone.

Así pues, ¿cuál es el significado de la noción de conciencia desarrollada en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel? La hipótesis que propongo para responder tal pregunta es la siguiente: el desarrollo y la formación de la conciencia están determinados necesariamente por el automovimiento de las esencialidades puras. O, dicho de otro modo, la conciencia es una expresión del Concepto, es decir, de lo auténticamente dialéctico.

Para ello, se propone una interpretación «trascendental» del modo de ser de la conciencia. Dicha interpretación consiste en considerar el Concepto como condición ontológica de posibilidad de la estructura, la formación y el movimiento de la conciencia. Esta hipótesis exegética permitirá demostrar que la conciencia finita no es ontológicamente —o, dicho en terminología hegeliana, «lógicamente»— diferente de la subjetividad pura infinita, o sea, del mencionado Concepto.

Ahora bien, tal propuesta hermenéutica puede tener pertinencia filosófica solamente bajo el supuesto de que el sentido de la *Fenomenología del Espíritu* es claro y determinado. Dicho de otro modo: sin un previo esclarecimiento sobre el sentido de dicha obra, se antoja como improbable un adecuado análisis sobre la estructura y determinaciones de la conciencia. Así pues, la exposición del sentido de la *Fenomenología del Espíritu* comporta una condición necesaria para la demostración de la hipótesis principal.

Para tal propósito, no se aprovecha únicamente el aparataje conceptual proporcionado por Hegel en dicha obra. De entrada, las interpretaciones que consideran que la *Fenomenología del Espíritu* puede leerse como una obra aislada y autárquica, por decirlo así, son descartadas. Una de las pretensiones de esta tesis

consiste, entonces, en demostrar que no solo es viable, sino fructífero y pertinente, leer la *Fenomenología del Espíritu* con ayuda de las otras obras de Hegel, a saber, la *Ciencia de la lógica*, la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, la *Filosofía del derecho* y sus importantes trabajos cronológicamente anteriores.

Sin embargo, con ello no se abren las puertas a ningún anacronismo y, mucho menos, se ponen las condiciones para tender un «lecho de Procusto». En esta investigación se asume, más bien, que en la filosofía hegeliana late en lo más profundo de su corazón una unidad conceptual, unidad que permite entender su desarrollo como uno no lineal y parcelado, sino necesario y fundado en el movimiento de lo propiamente dialéctico —con lo cual también se rechaza la ya añeja y rebatida premisa de que la filosofía hegeliana es un sistema cerrado y acabado—.

Asimismo, la propuesta exegética de este trabajo se sostiene sobre los hombros de distintos intérpretes de la filosofía hegeliana. Entre ellos, cabe mencionar a Georg Lukács, Eduardo Vásquez, Pierre-Jean Labarrière, Ludwig Siep y Jon Stewart, de cuyas propuestas hermenéuticas tomo importantes premisas teóricas y metodológicas. De Lukács y Vásquez, la premisa de que la *Fenomenología del Espíritu* debe leerse a la luz de la lógica dialéctica desarrollada en obras posteriores como la *Ciencia de la lógica*. La idea principal es que el desarrollo y formación de la conciencia debe interpretarse como una expresión, en el orden temporal, del automovimiento necesario del Concepto. De Labarrière y Siep, la idea de que la *Fenomenología del Espíritu* no comporta un tipo de descripción fenomenológica —en el sentido husserliano de la palabra—, psicológica o antropológica de la existencia o de la *psique* humana. Y, finalmente, de Stewart la idea de que la *Fenomenología del Espíritu* puede leerse —hasta cierto punto— como un «informe» trascendental.

Ahora bien, por lo que refiere a la estructura y disposición de esta tesis, el orden y contenido de los capítulos son los siguientes:

A) En la primera sección del capítulo primero, titulado “De camino hacia la *Fenomenología del Espíritu*”, se exponen algunas consideraciones metodológicas con respecto a las influencias intelectuales que predominan antes y durante la

producción de la *Fenomenología del Espíritu*. Al respecto, Kant, Fichte y Schelling serán los autores preeminentes.

B) En la segunda sección del mismo capítulo, se analiza en qué medida la noción de sujeto trascendental, desarrollada en la *Crítica de la razón pura* de Kant, y la noción de yo absoluto, desarrollada por Fichte en el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, son condiciones relevantes de las nociones de conciencia y Concepto que desarrolla Hegel en su *Fenomenología del Espíritu* y en otras obras.

C) En la primera sección del capítulo segundo, titulado “Interpretación y sentido de la *Fenomenología del Espíritu*”, se explicitan las «reglas» adoptadas con respecto a la exégesis de la obra objeto de esta tesis.

D) En la segunda sección del mismo capítulo, se ofrece una tentativa orientada a comprender y esclarecer el sentido de la *Fenomenología del Espíritu*.

E) En la primera sección del capítulo tercero, titulado simplemente como “El significado de la conciencia”, se exponen y analizan la estructura y el modo de ser de la conciencia, sobre la base de los resultados alcanzados en el capítulo anterior. Sin aspirar a la originalidad —sea lo que esto signifique—, la interpretación propuesta en esta sección únicamente pretende coherencia y pertinencia filosóficas, objetivos más humildes.

F) Finalmente, en la segunda sección del mismo capítulo, se ofrecen algunas consideraciones críticas con respecto a los resultados alcanzados en esta investigación y, asimismo, con respecto al estatus de cientificidad que se supone ostenta y posee la *Fenomenología del Espíritu*.

Por último, pero no por ello menos importante, quisiera expresar en este espacio unas cuantas palabras de agradecimiento. En primer lugar, pues no puede ser de otro modo, quisiera dar cuenta de que esta investigación no habría sido posible sin el apoyo y amor incondicional de mis padres, Irene y Roberto, quienes nunca han cuestionado o puesto en tela de juicio lo importante que es para mí la filosofía en cuanto vocación y forma de vida. Los agradecimientos vertidos en palabras nunca serán suficientes para retribuir con justicia lo mucho que ellos han hecho y siguen haciendo por mí.



A mis hermanas Paulina y Violeta, les agradezco su apoyo y cariño siempre incondicional, no solo en lo que respecta a la realización de esta tesis, sino también porque me han acompañado en los momentos significativos de mi vida y, por supuesto, porque nunca me han abandonado en las etapas complicadas y de claroscuros de mi existencia. A ellas les debo buena parte de lo que soy y por ellas también es que cada día trato de ser mejor persona.

Asimismo, quisiera dejar constancia de mi más profunda gratitud a todos los amigos y amigas que me acompañaron durante el largo proceso de gestación de esta investigación. Y, sobre todo, a los amigos y amigas que, sabiendo que este trabajo ya estaba finalizado desde hace mucho tiempo, me motivaron a darle término para que, así, fuese posible continuar con lo «siguiente». De veras, muchas gracias por nunca dejar de confiar y creer en mí. En particular y en este tenor, quisiera consignar mi agradecimiento a mis amigos Santiago y Marlene, quienes con su apoyo incondicional posibilitaron, en muchas formas, que esta tesis pudiese concretarse y materializarse. *Merci beaucoup, mes amis.*

Para finalizar, me gustaría dejar constancia de que esta labor de investigación fue realizada en el marco del Seminario Permanente sobre Filosofía y Forma de Vida, espacio o, mejor dicho, «semillero» de ideas que desde hace ya algunos años dirige mi maestro —no solo en cuestiones académicas, sino también en los asuntos verdaderamente importantes y vitales de nuestra existencia— y gran amigo, el Doctor Josu Landa Goyogana. A él le debo comprender que cuando se trata de la filosofía como vocación y forma de vida, las «letras muertas» nunca tienen cabida.

# CAPÍTULO I

## DE CAMINO HACIA LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU*

### 1. Consideraciones metodológicas

En su monumental *Hegel a Biography*, Terry Pinkard suscribe que “no es posible entender la propia experiencia de Hegel sin tener conocimiento de alguna manera de las circunstancias vitales que lo rodearon y las conexiones entre ellas”.<sup>1</sup> Lo mismo podría decirse, *mutatis mutandis*, sobre su pensamiento. Sin un conocimiento más o menos riguroso del pensamiento de los filósofos que marcaron su quehacer intelectual, así como de las conexiones conceptuales implicadas, se antoja imposible un entendimiento profundo o, cuando menos, no tergiversado de su propia filosofía.

Y aunque la exposición de la vida de Hegel y las circunstancias histórico-sociales que envolvieron su quehacer como filósofo son de primera importancia, es de suyo impertinente, para los fines de esta tesis, abundar en tales detalles.<sup>2</sup> Otro

---

<sup>1</sup> Terry Pinkard, *Hegel. Una biografía*, p. 18.

<sup>2</sup> Con lo antedicho no se asume que, para una hermenéutica del pensamiento de Hegel, el recurso a su biografía no sea importante. La vida de Hegel —como la de cualquier filósofo— es importante para entender el desarrollo de su pensamiento, aunque no determinante. Lo importante, a mi juicio, consiste en comprender que una filosofía nunca está desarraigada de la vida de su artífice. En este sentido, todo intento objetivo y bien informado de interpretación de una filosofía implica, en última instancia, la explicación de la vida del filósofo que la pensó. Desvelar la influencia que ejercieron Descartes, Kant, Fichte, Platón y Aristóteles en el nacimiento y desarrollo del pensamiento de Hegel, en buena medida también es desvelar una parte esencial de su vida.

Para complementar lo anterior y así evitar malos entendidos o lecturas reduccionistas, me permitiré citar *in extenso* un pasaje de un libro ya clásico de G.R.G. Mure, a partir del cual se puede comprender mejor la decisión que he adoptado de no hacer mención de datos biográficos puntuales y puntillosos sobre Hegel. A menos de que la investigación verdaderamente lo requiera, en una tesis de filosofía no es necesario detenerse en datos biográficos que podrían desviar al lector de su verdadero sentido y propósito. A continuación, el pasaje de Mure: “The biography of a philosopher gains importance only so far as he fails to express himself fully in his writings, and it then serves to explain his failure rather than his philosophy. The half-philosopher, the empiricist in whom the philosophic interest is never, or for a period only, dominant, can to some extent be legitimately interpreted through the facts of his life; but the great thinker, so far as a man may, goes whole into his thoughts. In him the order of connexion is reversed —I might say restored— and his philosophy explains the rest of his life”. [La biografía de un filósofo sólo adquiere importancia en la medida en que éste no logra expresarse plenamente en sus escritos y, en ese caso, es más útil para explicar su fracaso que su filosofía. El filósofo a medias, el empirista en el que el interés filosófico no domina

tratamiento merece, sin embargo, lo referente a las fuentes culturales, filosóficas e ideológicas que empaparon el pensamiento de Hegel y que fungieron, hasta cierta medida, como acicate para la elaboración de la *Fenomenología del Espíritu*.

Por desgracia, Hegel —en especial en la *Fenomenología*<sup>3</sup>— no es nada claro sobre los autores o corrientes filosóficas con los que está debatiendo. Ni siquiera los mejores intérpretes han explorado a cabalidad este ámbito tan problemático de la obra hegeliana. Para algunos, como Jean Hyppolite —según lo entiende Pierre-Jean Labarrière—,

...es posible y deseable esclarecer el texto de Hegel poniendo de relieve las fuentes, influjos, filiaciones que manifiesta en él la aparición de un tema, una cita, explícita o no, una alusión histórica; por ejemplo, los probables préstamos tomados de Goethe, Schiller y Cervantes de las figuras-tipo que ilustran las tres experiencias que vive la conciencia de sí en el movimiento de su actualización.<sup>4</sup>

El libro de Hyppolite, *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, comporta la mejor ilustración de lo anterior, modo este de estudiar el pensamiento de Hegel que Labarrière calificó como *histórico-genético*. Sin embargo, en esta tesis no se adopta de modo estricto el punto de vista metodológico de Hyppolite, pero tampoco se prescinde sin más de las posibles referencias implícitas de autores con quienes Hegel discute. Es por ello que en este trabajo de investigación se analiza *grosso modo* el influjo intelectual de los filósofos que Hegel leyó y con quienes debatió durante el proceso de gestación de la *Fenomenología*.

---

nunca, o sólo durante un período, puede ser interpretado legítimamente hasta cierto punto a través de los hechos de su vida; pero el gran pensador, en la medida en que un hombre puede hacerlo, se sumerge por completo en sus pensamientos. En él, el orden de conexión se invierte -se podría decir que se restablece- y su filosofía explica el resto de su vida.] (Todas las traducciones de citas en otros idiomas son mías y se colocan entre corchetes). (G. R. G. Mure, *An Introduction to Hegel*, p. xvii).

<sup>3</sup> En adelante, simplemente escribiré *Fenomenología* para referirme únicamente a la *Fenomenología del Espíritu* y nunca a la corriente filosófica llamada con el mismo nombre. No debe pensarse, por lo tanto, que la *Fenomenología del Espíritu* es una obra fenomenológica al estilo husserliano. Al respecto, Jean-Pierre Lefebvre, en la "introducción" de su edición de la obra mentada, dice lo siguiente: "Il ne désigne pas ce que l'école phénoménologique du XX<sup>e</sup> siècle a compris sous le terme de 'phénoménologie', en l'associant fortement à l'étude de la perception." [No se refiere —el título de la obra en cuestión— a lo que la escuela fenomenológica del siglo XX entendía por el término "fenomenología", asociándolo fuertemente al estudio de la percepción.] (G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 16).

<sup>4</sup> Pierre-Jean Labarrière, *La Fenomenología del Espíritu de Hegel: introducción a una lectura*, p. 24.

A saber, Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte y su amigo Friedrich Schelling —a quien conoció muy joven en el *Tübinger Stift*—.

Los anteriores, evidentemente, no son los únicos filósofos que Hegel estudió antes y durante los años de gestación de la *Fenomenología*. Así, es probable que para el joven Hegel la filosofía de Rousseau haya tenido igual o más relevancia que la de Kant, por poner por caso. De acuerdo con José María Ripalda,

...el momento culminante del influjo directo o indirecto de Rousseau sobre Hegel se da en sus años de estudiante de Tubinga (1788-1793) y los inmediatamente posteriores, cuando Hegel vive de preceptor en el seno de una familia aristocrática de Berna (1793-1796).<sup>5</sup>

Tampoco se debe olvidar la importancia que seguramente tuvo para Hegel el pensamiento de Herder, como bien lo señala Charles Taylor en su notable libro titulado *Hegel*.<sup>6</sup> Asimismo, no se puede pasar de largo la incidencia que tuvo en Hegel el surgimiento —según él— de la subjetividad propiamente libre en el cristianismo y el culmen que representa a este respecto la posición de Martín Lutero, la cual pone en el centro del debate teológico-filosófico la libertad como esencia de la subjetividad del hombre.<sup>7</sup>

Con lo precedente, sin embargo, el reproche y el reclamo del lector están servidos, pues no queda claro por qué se debería privilegiar, en este capítulo, la influencia que ejercieron Kant, Fichte y Schelling, y no la que ejercieron Lutero, Herder o Rousseau en la constitución del pensamiento de Hegel, en especial en lo que respecta al desarrollo de la *Fenomenología*. Y el reproche es legítimo, pues en el orden de lo historiográfico, lo metodológicamente pertinente sería comenzar por lo anterior y no por lo posterior; por aquello que es más próximo al origen de una idea, de un pensamiento.

Ahora bien, la premisa metodológica anterior no puede tomarse en serio, pues de ese modo deberían ser analizadas las relaciones de Hegel con algunos

---

<sup>5</sup> José María Ripalda, "Hegel y Rousseau", p. 147.

<sup>6</sup> V. la primera parte titulada "Las pretensiones de la razón especulativa" en: Charles Taylor, *Hegel*, pp. 3-107.

<sup>7</sup> Tal como en reiteradas ocasiones se ha encargado de señalar el filósofo venezolano Eduardo Vásquez. (Cf. Eduardo Vásquez, "Hegel contra sus intérpretes", pp. 270-272).

filósofos presocráticos como Anaximandro, Heráclito o Parménides, o incluso con los sofistas de la Grecia clásica, por quienes el suabo mostró en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* respeto y hasta admiración por haber sido grandes educadores de su tiempo. En fin, incluso se debería analizar la influencia que probablemente ejerció en él, en un sentido de distanciamiento, el pensamiento oriental. Y, siguiendo tal metodología, se seguiría avanzando en el tiempo, pasando por Platón, Aristóteles, Plotino, los estoicos y así *ad infinitum*. No tiene caso, por tanto, explicar el gran inconveniente que conlleva esa manera de abordar las posibles influencias en el pensamiento de Hegel. Y solo “posibles”, porque —como se ha dicho anteriormente— en ocasiones ni siquiera es claro con quiénes está dialogando Hegel en obras como la *Fenomenología*.<sup>8</sup>

Así pues, cuando se trata de dar cuenta de las influencias que permean la gestación de la *Fenomenología*, es infructífera una hermenéutica basada en un orden temporal-diacrónico. Por tal motivo, es importante presentar razones, ya no de carácter historiográfico, sino filosófico, de la selección de tales influencias. Por mor de la claridad, a continuación se presentan dichas razones en los siguientes párrafos numerados:

1. Al seleccionar a Kant, Fichte y Schelling no se asume una interpretación clásica del idealismo alemán, cuya premisa base es una concepción metafísica de la historia. Esta interpretación —de acuerdo con Fernando Pérez-Borbujo— “ha querido ver una continuidad lineal desde la figura de Fichte hasta el pensamiento de Hegel, en el que contempla la culminación de un proceso histórico esencial”.<sup>9</sup> No es de extrañar, asimismo, que uno de los propulsores y defensores de esta exégesis del idealismo alemán haya sido el mismo Hegel.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Así, el inconveniente es todavía mayor porque Hegel no solo evita las referencias explícitas, sino también porque en la *Fenomenología* —como lo apunta un intérprete de la talla de Ludwig Siep— “no se encuentra prácticamente una línea sin una alusión directa o indirecta a poetas, pensadores y figuras históricas de toda la historia del espíritu”. (Ludwig Siep, *El camino de la fenomenología del espíritu: un comentario introductorio al Escrito sobre la Diferencia y la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, p. 6).

<sup>9</sup> Fernando Pérez-Borbujo, “El *lógos* del amor. Filosofía y religión en el idealismo alemán”, pp. 31-32.

<sup>10</sup> A este respecto, Hegel es muy claro cuando al final de sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, compiladas por su alumno Karl Ludwig Michelet, dice lo siguiente: “El resultado general de la historia de la filosofía es éste: en primer lugar, que no ha existido en todo tiempo más que una filosofía, cuyas diferencias coexistentes representan otros tantos aspectos necesarios de un solo

No es dable pensar que exista una sucesión y evolución necesarias desde Kant hasta Hegel. En esta tesis se acoge una premisa metodológica más modesta y, por lo mismo, con mayor éxito de comprobación. Simplemente se asume que para Hegel el autor de la *Crítica de la razón pura* “representa un papel decisivo en su desarrollo”<sup>11</sup> como filósofo. Por otra parte, tampoco es pertinente la tan trillada visiónseudodialéctica consistente en que la filosofía de Hegel comporta una superación de los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling.

Esta selección, en todo caso, obedece a razones atingentes al sentido y significado de la filosofía hegeliana. Es manifiesto que Hegel leyó y retomó algunas ideas capitales de la filosofía kantiana. También es claro que el influjo de Fichte fue de suma importancia para la constitución de su propio sistema. Así pues, el pensamiento de Hegel es impenetrable, cuando no incomprensible, sin el previo examen y entendimiento del pensamiento de los filósofos mencionados. Esto no es una mera ocurrencia, sino una premisa defendida por grandes intérpretes de Hegel, como Jon Stewart, Eduardo Vásquez, Ludwig Siep, entre otros.

2. Otra razón que sustenta esta selección —la cual está conectada con la anterior— es que Hegel pudo dialogar y debatir con algunos de los filósofos mencionados. Contamos, por fortuna, con algunas valiosas cartas que nuestro filósofo envió y recibió de sus amigos de Tubinga. Su relación epistolar, sin embargo, no estaba basada en meras comunicaciones circunstanciales de sus vidas, sino en importantes intercambios de ideas filosóficas, de ahí su importancia. Más aún, revelan el camino que paulatinamente estaba tomando la filosofía de

---

principio; en segundo lugar, que la secuencia de los sistemas filosóficos no es una sucesión fortuita, sino la sucesión necesaria de la evolución de esta ciencia; en tercer lugar, que la filosofía final de la época es el resultado de esta evolución y la verdad en la forma más alta que acerca de sí mismo alcanza la conciencia de sí del espíritu”. (G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía: tomo tercero*, pp. 517-518). Cuando Hegel dice «la filosofía final», evidentemente se refiere a su propia filosofía. Asimismo, Pérez-Borbujo menciona la monumental *Geschichte der neuern philosophie* del filósofo e historiador alemán Kuno Fisher, adepto al modo hegeliano de hacer historia de la filosofía. Este libro —publicado en Heidelberg en 1877— se convirtió pronto en paradigma de la mencionada «interpretación clásica del idealismo alemán».

<sup>11</sup> Jon Stewart, *La unidad de la Fenomenología del espíritu de Hegel: una interpretación sistemática*, p. 45.

Hegel al ser inducido por Schelling y Hölderlin<sup>12</sup> a leer y profundizar en la filosofía de Kant y Fichte.

Ahora bien, a pesar de que no hubo intercambio epistolar con Kant y Fichte, sí contamos con importantes libros y testimonios de Hegel donde la influencia de estos pensadores es patente. Cabe mencionar, como ejemplos, el ensayo — publicado en Jena en 1801— titulado *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling* o la interesante declaración que Hegel hace a Schelling en una carta de finales de enero de 1795, cuando dice que “de algún tiempo para acá me he vuelto a dedicar sobre todo a la filosofía kantiana”.<sup>13</sup>

3. Parece improbable que un lector de la *Fenomenología* pueda captar qué entiende Hegel por conciencia si antes no se sumergió, aunque sea de manera superficial, en las aguas del pensamiento fichteano. No es dable tampoco una interpretación de lo que Hegel entiende por subjetividad, si antes el lector no ha comprendido qué significa la apercepción trascendental en la *Crítica de la razón pura* de Kant. Y no porque Hegel esté retomando al pie de la letra el sistema kantiano, ni siquiera es seguro que Hegel hiciese una lectura objetiva del sistema kantiano mismo, por cuanto la influencia de Fichte y Schelling pesaron decisivamente en esa labor. Lo que el lector de la *Fenomenología* debe tener en cuenta siempre es que la noción de subjetividad que desarrolla Hegel —y, por ende, la de conciencia— asume como punto de partida la noción de apercepción kantiana.

Por último, cabe aclarar que el autor de esta tesis no está asumiendo que esos pensadores son las únicas fuentes de donde bebió Hegel para la construcción de tales nociones. No se está pretiriendo ni descartando la influencia tan importante que ejerció Aristóteles a este respecto, influencia que se torna patente cuando Hegel cita, como cierre de su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y, en verdad, de todo su sistema, los párrafos en 1072b17-30 del capítulo séptimo del libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> De quien, desafortunadamente, no puede analizarse en esta tesis con detenimiento su pensamiento y la influencia que ejerció en Hegel.

<sup>13</sup> G.W.F. Hegel, *El joven Hegel: ensayos y esbozos*, p. 85.

<sup>14</sup> V. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, p. 605. Hegel cita a Aristóteles en griego, pero, de acuerdo con Valls Plana, es probable que hiciera modificaciones a la

Asimismo, los neoplatónicos, en especial Plotino, son pensadores que muy probablemente influyeron en Hegel de manera importante en la constitución de su propia filosofía —sobre todo en lo concerniente a la noción de autoconciencia desarrollada en la *Fenomenología* y en otras obras posteriores—. Estudios sobre el influjo del neoplatonismo en el pensamiento de Hegel afortunadamente no nos faltan.<sup>15</sup> Tampoco se debe preterir el influjo del pensamiento de Herder, sobre todo en lo concerniente a la noción de subjetividad como expresión —tesis que sostiene de manera brillante Charles Taylor en su ya citado *Hegel*—. No se puede, sin embargo, desarrollar en este capítulo la influencia que todos ellos ejercieron en el pensamiento de Hegel. Considero que las razones expuestas son convincentes para zanjar este asunto.<sup>16</sup>

Por tanto y de acuerdo con dichas razones, conviene, pues, detenerse en aquellos que ejercieron un influjo más determinante en la conformación del pensamiento de Hegel, como es el caso de Kant, Fichte y Schelling. Y, aunque el pensamiento del suabo remite a diversos filósofos antecesores, el examen de las filosofías de estos rebasaría los límites de este trabajo. Baste señalar que en lo que sigue, cuando sea pertinente, se abordará de manera sucinta la influencia y el papel de René Descartes y de otros filósofos que moldearon el modo de hacer filosofía en la modernidad.

---

fuelle original. Por ello, remito al lector no a las ediciones modernas de la *Metafísica*, sino al texto griego citado por Hegel y la versión en español que de esta realizó Valls Plana.

<sup>15</sup> Véase a este respecto el importante libro de Werner Beierwaltes, aparecido en el año de 1985, titulado *Denken des Eines. Studien zur neoplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*.

<sup>16</sup> Como ya se ha anotado anteriormente, Hegel discute con muchos más autores en la *Fenomenología*. Sin embargo, el objetivo de esta tesis no es determinar, de manera meridianamente rigurosa, un conjunto más o menos amplio de autores que leyó Hegel y que, por ende, influyeron en su pensamiento. Esta tarea, si bien loable, se muestra impertinente en este contexto.



## 2. Influjo y resignificación: Kant, Fichte y Schelling

Cuando Kant publica la primera edición de la *Crítica de la razón pura* en 1781 — pocos días antes de cumplir 57 años—, las grandes pretensiones cognoscitivas de la metafísica ya se estaban resquebrajando. La desconfianza y la aversión estaban impregnando la mente de algunos pensadores de su tiempo, quienes, embelesados por los triunfos a raudales de las ciencias naturales, veían como tarea urgente dignificar a la metafísica como ciencia rigurosa; como ciencia auténtica. Y como quien no logra salir avante de una circunstancia difícil por sus propios medios, hubo quienes observaron que la metafísica, como conocimiento especulativo suprasensible, necesitaba superar la difícil situación en la que se encontraba, cuestionándose, en primer lugar, si era posible su tarea con los medios y herramientas de que disponía.

No hablamos, sin embargo, de cualquier metafísica, ni tampoco de toda metafísica. En el escenario donde se sitúa el problema, por metafísica debe entenderse la pretensión epistémica de enarbolar un acabado conocimiento del mundo, de la realidad, de Dios, del alma humana con sus pasiones y voliciones e, incluso, de su destino transterrenal, empleando únicamente el poder de la razón, es decir, la potencia del pensamiento conceptual. En este tenor y por su relevancia, debemos tomar como principales portavoces a René Descartes (1596-1650), Gottfried Leibniz (1646-1716) y, por supuesto, a Christian Wolff (1679-1754).

Estos insignes pensadores, por medio de rigurosas deducciones, construyeron complejos sistemas conceptuales a partir de unos cuantos principios, axiomas y postulados, todo a la manera del método que empleaba la geometría de su tiempo. Descartes, seducido por los avances de la matemática, utilizó el método de la geometría para resolver los problemas principales de la metafísica.<sup>17</sup> Para él,

---

<sup>17</sup> En el momento histórico en que Descartes realiza sus reflexiones metafísicas, la matemática era considerada por muchos pensadores como el producto más elevado de la razón, por cuanto los progresos obtenidos en ella auguraban posibilidades casi inabarcables. El mismo Descartes fue un importante matemático que puso las bases para el posterior desarrollo y perfeccionamiento de una nueva rama de la matemática, la geometría analítica. No es baladí, entonces, que el filósofo francés considerara el método de la geometría como el idóneo para resolver todos los problemas de la metafísica, y no solo porque la matemática estaba desarrollando una increíble capacidad

era necesario buscar un principio con certeza absoluta, pero ya no en los libros ni en las autoridades del pasado, ni en las universidades ni en doctas cátedras, sino única y exclusivamente en el poder de la razón.

Inducido por su afán de resolver los problemas de la metafísica por medio del método de la matemática, Descartes descubre una certeza que ha de fungir como fundamento de todas las ciencias —incluida la matemática—. Esta, sin embargo, no es cualquier certeza. No se trata de una certidumbre o seguridad en relación con las instancias espaciales o temporales, sean estas entidades tangibles o contenidos mentales. Se trata, más bien, de una certeza ínsita en la naturaleza del pensamiento. Descartes descubre que el pensamiento, por su misma naturaleza, no puede dudar de sí mismo en cuanto pensamiento. La duda, más que desfondar su certeza, la confirma. Es posible dudar de todo porque hay pensamiento, pues la más mínima duda no tendría ninguna consistencia al margen de él. De este modo, el pensamiento desnudo de cualquier determinación exterior o de cualquier referencia a otra cosa distinta de sí mismo, deviene una instancia clara y diferenciada con respecto a todo lo demás.

El pensamiento o, mejor dicho, el yo que piensa constituye, según Descartes, la certeza absoluta sobre la cual una auténtica metafísica puede ser cimentada y a partir de la cual nuestras creencias sobre el mundo y sobre todos los entes pueden tener legitimidad y estabilidad. “Yo soy, yo existo; es cierto”.<sup>18</sup> Así, nada hay más firme e indubitable que el yo. De este modo, el *cogito* cartesiano reúne los requisitos necesarios y suficientes para desempeñar el papel de condición posibilitante del conocimiento en general.<sup>19</sup>

---

demonstrativa, sino también porque se estaba transformando en el instrumento de trabajo de la razón *par excellence*.

<sup>18</sup> Charles Adam y Paul Tannery, *Œuvres de Descartes*, vol. VII, p. 27. Las traducciones de esta obra de Descartes son mías.

<sup>19</sup> Lo antedicho no implica, sin embargo, que Descartes asumiese una posición radicalmente escéptica, tanto al nivel de lo epistémico como al nivel de lo ontológico. En el planteamiento del pensador francés no existe algo así como un desfondamiento metafísico de la realidad. Para el autor del *Discurso del método*, el mundo exterior es efectivamente real porque se sostiene sobre la base de una instancia absoluta, ontológicamente fundante. Existe de modo efectivo y absoluto, es decir, de manera absolutamente libre, un sustrato que crea, recrea y sustenta la realidad y la posibilidad de todos los entes. Este sustrato Descartes lo llama «Dios». En sus *Meditaciones metafísicas*, consigna tal denominación del siguiente modo: “Bajo el nombre de Dios entiendo cierta substancia infinita, independiente, sumamente inteligente, sumamente potente, y por quien, tanto yo mismo,

La clave para comprender lo anterior, está cifrada en el siguiente texto de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes:

...por el hecho mismo de que sé que existo, y de que hasta ahora no tengo conciencia de que nada más pertenezca a mi naturaleza o a mi esencia, sino solamente que soy una cosa pensante, concluyo rectamente que mi esencia consiste únicamente en que soy una cosa pensante.<sup>20</sup>

Con esta demostración deductiva o, podría decirse, netamente apriorística, Descartes pone las bases para el desarrollo de una metafísica posmedieval. Un sistema deductivamente encadenado de demostraciones, cuya pretensión última consiste en explicar todo el despliegue de la realidad a partir de unos cuantos principios abstractos o, mejor dicho, de unos cuantos principios extraídos únicamente del interior de la razón. Una metafísica cimentada sobre la preeminencia ontológica del sujeto cognoscente, la cual conlleva una diferencia ontológica insalvable, a saber: el sujeto cognoscente deviene irreductible al objeto conocido.

Con Descartes se inaugura, de este modo, el pensamiento metafísico moderno, el cual otorga una primacía incuestionable al sujeto del conocimiento, en desmedro de la consistencia ontológica del mundo. Así, «la verdad» ya no es intrínseca al mundo, esperando a que se la desvele, como creía Heráclito.<sup>21</sup> Ahora

---

como todo lo otro, si algo otro existe, lo que quiera que exista, somos creados”. (*Ibid.*, 45). Ahora bien, esta sustancia infinita cartesiana no es de la misma índole que la *physis* o el *logos* de los pensadores griegos. Para ellos, la realidad absoluta del mundo era un *datum* inmediato e incuestionable. Para filósofos como Heráclito, Platón o los estoicos el problema no era si el ser humano podía tener certeza sobre el conocimiento del mundo, sino cómo acceder a la verdad de la realidad absoluta. Nuestra razón, nuestro *logos* individual, puede tener realmente un acceso genuino a la verdad del mundo porque es esencialmente lo mismo que el *logos* universal que gobierna, estructura y mantiene ordenado el mundo.

En Descartes, sin embargo, los vasos comunicantes entre la razón de la instancia fundante y la razón de la instancia fundada ya no son traslúcidos. La simetría entre microcosmos, a saber, el ser humano, y macrocosmos, o sea, el mundo como tal, se desmorona. Descartes toma conciencia de que no basta con tener una mera confianza en el poder la razón, sino que debemos alcanzar una *certeza* absoluta que posibilite la capacidad de conocer al menos una instancia de modo incuestionable. Poco importa si existe o no la realidad si no poseemos un punto firme a partir del cual acceder a su conocimiento. Y este punto firme, como ya se ha dicho, es el *cogito*.

<sup>20</sup> “[...] ex hoc ipso quod sciam me existere, quodque interim nihil plane aliud ad naturam sive essentiam meam pertinere animadvertam, praeter hoc solum quod sim res cogitans, recte concludo meam essentiam in hoc uno consistere, quod sim res cogitans”. (*Ibid.*, p. 78).

<sup>21</sup> “La naturaleza [*φύσις*] suele estar oculta”. (“Temistio, *Orationes*, 5, p., 69a–b. Fragmento 123”, en Hülz Piccone, *De Heráclito. Discurso acerca de la naturaleza (fragmentos)*, p. 91). Lo que está entre corchetes es mío.

la verdad debe hallarse en las entrañas del sujeto, en la interioridad constituyente de la subjetividad humana.<sup>22</sup> Ya no es posible acceder, como creían los antiguos, al «qué» del mundo. Lo único que la racionalidad finita del ser humano puede determinar es el «cómo» del mundo; cómo es el mundo, mas no qué es verdaderamente. En resumidas cuentas: el sujeto cognoscente tiene la capacidad de determinar por sí y desde sí mismo cómo es el mundo, cuáles son las leyes que lo gobiernan y de qué modo podemos conocer todo esto con seguridad. El sujeto, únicamente por medio de su jurisdicción, establece cuáles son los parámetros y las reglas por medio de los cuales se puede conocer con claridad y determinación. Él «concibe» los criterios para conocer el mundo; el mundo no los establece.

En la modernidad el sujeto de conocimiento concibe desde sí mismo la estructura y el orden del mundo —no crea el mundo ni lo produce, pues afirmar eso sería caer en un insostenible constructivismo ontológico radical—. El mundo ya no es una instancia inteligente, ordenadora y autosuficiente. El mundo ya no es *physis* en el sentido antiguo, sino una cosa contrapuesta al sujeto cognoscente. Acaba por reducirse a una mera *res extensa*, medible y cuantificable.

En suma, el esfuerzo del sujeto por embonar el mundo al modo de ser de su interioridad, determina un cambio de paradigma lingüístico. El mundo se reduce a «objeto». Con Descartes, el mundo deviene *res extensa*, mero conjunto de propiedades que poseen el sello de lo cuantitativo y lo mensurable. Estas propiedades, sin embargo, no son determinadas por ninguna racionalidad inmanente al mundo —como pensaron algunos filósofos griegos—, pues este ya no es considerado una instancia activa, inteligente, ordenadora y autosuficiente.<sup>23</sup> Es el sujeto quien determina tales propiedades únicamente con el poder de su razón.

---

<sup>22</sup> No se trata, empero, de la interioridad de cualquier sujeto empírico individual, sino más bien de la interioridad del sujeto en general en cuanto potencia cognoscitiva determinante. De otro modo, podría dar la impresión de que se trata de cualquier experiencia interna. Y no es así, porque esta constituye —como bien lo señala Kant— “el fundamento de la psicología empírica”, pero no de la metafísica. (Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, p. 41).

<sup>23</sup> Esta es una de las razones por las cuales no se menciona en esta tesis a Baruch de Spinoza como representante de la metafísica moderna que inaugura Descartes. Pues si bien el primero toma conciencia del poder y relevancia del método de la geometría en cuanto que instrumento adecuado para resolver los problemas de la metafísica tradicional, no asume como fundamental la escisión ontológica de la realidad en sujeto y objeto. Así, independientemente de que Spinoza sea un representante importante —probablemente el más importante— de la tradición racionalista del modo

Esta pretensión epistémica de explicar toda la realidad, mediante el poder de la razón con entera independencia del ámbito de lo sensoperceptible, es lo que Kant designará como «dogmatismo». En metafísica, el dogmatismo consiste en el convencimiento de que el sujeto cognoscente posee una potencia cognoscitiva infinita y sin restricciones porque, mediante un conjunto de axiomas, postulados y demostraciones apriorísticos, es decir, a partir del método matemático, tiene la capacidad de expandir su conocimiento *ad infinitum*. Se trata de que el sujeto se convence ciegamente de que puede “progresar únicamente con un conocimiento puro por conceptos [...], sin investigar la manera y el derecho con que ha llegado a ellos”.<sup>24</sup>

De este modo, para Kant el problema con la metafísica dogmática no consiste en que el sujeto esté convencido de que la razón, fundando su proceder en demostraciones basadas en conceptos apriorísticos, pueda deducir y explicar la naturaleza del Universo entero o la existencia de Dios, sino en que esté verdaderamente justificada tal posibilidad. Así pues, la filosofía de Kant tendrá como cometido determinar hasta qué punto es viable o legítimo el proceder dogmático en filosofía. O, dicho de otro modo: en qué medida la razón puede adquirir conocimiento únicamente por conceptos no abstraídos del ámbito sensoperceptual sin una previa investigación sobre las condiciones que posibilitan y legitiman tal proceder. Ya no se tratará de indagar la naturaleza de los objetos metafísicos, sino

---

de hacer filosofía a partir de la asunción de las ideas claras y distintas, y del *more geometrico*, no es dable considerarlo sin más como un propulsor de la metafísica que inaugura Descartes. Para ello, basta con entender que para Spinoza la subjetividad, así como la extensión espacial, son modos en que la sustancia absoluta se expresa. De ahí que no sea posible concebir una realidad escindida al nivel de lo esencial.

Por otro lado, aunque Spinoza rechazó el método de explicación teleológico de Aristóteles, acogió, sin embargo, la manera en que los antiguos entendían el mundo, a saber, como una comunidad ontológica. No es baladí, entonces, la importancia que adquirió el rescate de Spinoza para el idealismo alemán, en especial para Fichte, Schelling y Hölderlin, por cuanto ejemplifica un modo de hacer metafísica que toma como punto de partida las directrices metodológicas de Descartes, pero que parte de la premisa ontológica de la filosofía antigua consistente en asumir que la realidad es una totalidad de partes esencialmente unificada. Por ello, aunque el famoso lema de G.E. Lessing del «*Hen kai Pan*», que fungió como premisa programática para los filósofos mencionados, no se adecua totalmente al espíritu del spinozismo, puede servir muy bien para expresar una visión monista del mundo similar a la de Spinoza. (Cf. María Jimena Solé, “Spinoza en el origen del Idealismo alemán: repercusiones de la «Polémica del spinozismo» en Fichte y Schelling”, pp. 39-54).

<sup>24</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, B xxxv, p. 31.

más bien de indagar en qué medida y hasta qué punto es legítimo indagar la naturaleza de objetos metafísicos únicamente por medio del poder de la razón.

Kant advierte que la razón, por su misma naturaleza, desemboca en contradicciones cuando ensaya explicaciones sobre la naturaleza de Dios, del alma humana, de la libertad o de cualquier instancia entendida como metafísica por la tradición. Desemboca en contradicciones porque construye explicaciones sobre la naturaleza de las instancias mencionadas apelando únicamente a su jurisdicción cognoscitiva. Es decir, la razón se autoengaña cuando, convencida de su ilimitado poder, intenta explicar «todo» por y desde sí misma. Y esto es así porque ella se enreda y estrangula cuando no puede establecer un criterio para legitimar y justificar la validez de sus explicaciones. O más aún: porque simplemente no puede no legitimar y validar una explicación en desmedro de otra explicación, porque ella — a saber, la razón— es la única potencia que puede quitar o poner explicaciones sobre «x» o «y» asunto.

Ahora bien, si la razón puede construir una explicación sobre el comienzo temporal del mundo, cuyas partes constituyentes estén ensambladas de modo coherente, entonces también puede construir una explicación igual de válida y con las mismas características estructurales sobre la imposibilidad de que el mundo haya tenido un comienzo en el tiempo. ¿Cuál explicación escoger si ambas son igualmente válidas?<sup>25</sup> Así, si todas las explicaciones están permitidas, entonces ninguna de ellas tiene en verdad relevancia. La razón debe, por tanto, examinar no qué explicaciones son legítimas o válidas sobre las instancias de las cuales pretende adquirir conocimiento —como el mundo, Dios, la libertad del hombre y la inmortalidad del alma—, sino hasta qué punto y en qué medida la razón puede conocer legítimamente —es decir, sin contradecirse, sin caer en ilusiones, sin autoengañarse— dentro de la esfera de su jurisdicción cognoscitiva, o sea, dentro de la esfera de lo incondicionado. Por consiguiente, antes de que la razón asuma

---

<sup>25</sup> Kant llama «antinomias» a las respuestas que la razón postula, en su uso especulativo, sobre inquietudes metafísicas que son inherentes a su propia naturaleza. Lo característico de estas respuestas que la razón da es que son completamente válidas, pero contradictorias entre sí. Por ejemplo, las respuestas que da sobre si el mundo tiene comienzo temporal o si ha existido siempre. (Cf. *Ibid.*, B 22, pp. 63-64. Asimismo, A 406/B 433 – A 408/B 435, pp. 411-413, de la misma obra).

que puede conocer efectivamente o dar explicaciones legítimas sobre sendas instancias metafísicas, primero debe realizar la «crítica» sobre sí misma en cuanto examen sobre el alcance y límites de su poder especulativo.<sup>26</sup>

Con lo anterior, entramos en un momento de la filosofía donde la razón ya no puede simplemente lanzarse a construir explicaciones teóricas sobre el mundo, Dios o el alma sin antes poner a prueba la posibilidad y legitimidad de tal proceder. Arribamos, por ende, al momento de la crítica, del examen previo sobre el alcance del uso especulativo de la razón. O, dicho de otro modo, al momento en que las explicaciones trascendentes no tienen cabida sin una previa elucidación «trascendental» sobre los límites teóricos de la razón. Se podría decir, asimismo, que entramos en un momento de la producción filosófica donde la naturaleza y capacidades del sujeto cognoscente son puestos en cuestión.

El sujeto, en cuanto instancia cognoscente en sentido general y no en cuanto individuo empírico espaciotemporalmente determinado, pierde su talante irrestricto de instancia cognoscente determinante y deviene un conjunto de condiciones que posibilitan la aprehensión de los datos de los sentidos en calidad de conjunto ordenado de datos con sentido, es decir, como «objeto de una representación». Estas condiciones, aunque estructuran datos obtenidos de los sentidos, ni se derivan ni dependen de estos. El sujeto pone el objeto, pero como «fenómeno», es decir, como manifestación con sede en su interioridad. El objeto, por tanto, no es una presentación, sino una re-presentación. Ahora bien, la diferencia con respecto al sujeto cartesiano, es que el kantiano no puede determinar desde sí mismo y por sí el contenido de estas condiciones, ni modificarlo a su antojo.<sup>27</sup> No puede

---

<sup>26</sup> La asunción de la importancia y legitimidad de esta crítica de la razón en su uso especulativo es lo que despierta a Kant de su «sueño dogmático». Kant deja constancia de este despertar, por decirlo así, en una carta que dirigió a Christian Garve el 21 de septiembre de 1798. A continuación, se consigna el fragmento de la carta que da cuenta de lo dicho: “No fue la investigación acerca de la existencia de Dios, de la inmortalidad, etc., el punto que me sirvió de arranque, sino la antinomia de la razón pura: «El mundo tiene un comienzo...no tiene comienzo alguno, etc., hasta la cuarta: Hay libertad en el hombre, frente a esto otro: No hay libertad alguna, sino todo es en él necesidad natural». Esto fue lo que me despertó en primer lugar del sueño dogmático, y me llevó a la Crítica de la razón misma, para resolver el escándalo de la aparente contradicción de la razón consigo misma”. (Immanuel Kant, *Correspondencia*, pp. 257-258).

<sup>27</sup> Con ello no se está implicando que para Descartes el sujeto, en cuanto sustancia pensante, establezca a su capricho y antojo las estructuras lógicas por medio de las cuales ordena y clarifica sus conceptos. Si fuese el caso, el sujeto no requeriría del método de la matemática para dirigir

establecer qué es un objeto válido de conocimiento apelando únicamente a su jurisdicción cognoscitiva. Es decir, no puede extraer, sin restricción alguna, el contenido de la objetividad de su interioridad.

Así, las condiciones que posibilitan el conocimiento objetivo no son construcciones caprichosas del sujeto. Las estructuras que le permiten conocer no son arbitrarias o intercambiables, sino necesarias y universales —en esto se cifra su carácter *a priori*—. Más aún: el sujeto debe hacer uso de estas estructuras, pero no puede aplicarlas a un contenido puesto por él mismo, pues de ese modo caería de nuevo en las ilusiones, los autoengaños y las contradicciones que el uso ilegítimo de la razón produjo en la metafísica moderna. El ámbito legítimo de su aplicación Kant lo llama «experiencia»,<sup>28</sup> en el sentido de territorio que abarca y limita lo sensoperceptible.<sup>29</sup> Todo lo que se presenta en cuanto aprehensible por los sentidos se encuentra, por ende, dentro de los límites de la experiencia. Así, el verdadero índice de la objetividad no puede ser otro que la experiencia y no las irrestrictas construcciones teóricas de la razón.

La experiencia envuelve el ámbito donde el sujeto legítimamente aplica las estructuras que posibilitan el conocimiento objetivo, de manera que el conocimiento

---

adecuadamente sus indagaciones. Y si bien el método de la matemática, como cualquier método, es una construcción del sujeto, no es una construcción arbitraria. En todo caso, las formas y estructuras lógicas con las cuales el sujeto conoce son fijas y no son productos de la voluntad o imaginación del sujeto. En esto Kant está de acuerdo con Descartes. El problema viene cuando el sujeto cree que su razón tiene el poder y el derecho de «llenar» esas estructuras formales con conceptos, principios, leyes, axiomas y postulados que construye por y desde sí misma. En esto se cifra el proceder caprichoso y arbitrario de la razón.

<sup>28</sup> La influencia que en este aspecto ejercieron el inglés John Locke y el escocés David Hume es bien conocida. Así, en cuanto principio y criterio de evaluación del conocimiento objetivo, la noción de experiencia desarrollada por Kant debe mucho a las filosofías de aquellos. A pesar de que soy consciente de incurrir en una simplificación, no puedo, sin embargo, desarrollar con más detalle las similitudes y diferencias entre las filosofías de Hume, Locke y Kant, pues no es uno de los objetivos de esta tesis.

<sup>29</sup> Lo cual no implica, sin embargo, que el ámbito de la experiencia en Kant se refiera única y exclusivamente a las representaciones empíricas sensibles. En un sentido amplio y no restrictivo, puede hablarse de un «sistema de la experiencia» que se conecta, no sólo abstractamente o cognoscitivamente, con el ámbito de la razón. Es decir, podría pensarse que para Kant las representaciones no empíricas también forman parte de ese sistema de la experiencia —debo esta importante precisión y matiz al Dr. Josu Landa Goyogana—. Sin embargo, por cuestiones de espacio, no puedo desarrollar con detenimiento lo que para Kant implica el sistema de la experiencia. Baste señalar que por experiencia debe entenderse en esta investigación, cuando se refiere a la filosofía de Kant, únicamente como sinónimo de conocimiento empírico, el cual es el producto de la aplicación de los conceptos puros del entendimiento al material proporcionado por la intuición empírica. (V. I. Kant, *Crítica...*, B 147, p. 174).



de alguna instancia allende la experiencia deviene imposible. Por consiguiente, cualquier conocimiento con validez objetiva debe hundir sus raíces en la experiencia. Sin embargo, tengamos cuidado en este punto. El contenido que proporciona la experiencia, es decir, el material sensoperceptible, no está dado por el sujeto. Antes bien, el contenido de los datos aprehendidos por los sentidos nos es «dado».<sup>30</sup> Es más bien el sujeto quien modela y estructura este contenido, y el resultado de esta operación es lo que propiamente debe entenderse por experiencia. Es por esta razón que el sujeto “debe ser una condición que precede a toda experiencia [...] y que la hace posible”.<sup>31</sup>

Ahora bien, no todo conocimiento hunde sus raíces en la experiencia. La *Crítica de la razón pura* en parte es un intento por demostrar que el conocimiento independiente de la experiencia es posible, pero no como conocimiento sobre objeto alguno de experiencia, sino como conocimiento de las condiciones que posibilitan el conocimiento con validez objetiva, condiciones estas que no pueden extraerse, sin embargo, de la misma experiencia. A este tipo de conocimiento Kant lo llama «conocimiento trascendental».<sup>32</sup> Y a la instancia que tiene acceso a este tipo de conocimiento, no la llama ni sustancia pensante, ni sujeto empírico, sino «sujeto trascendental».

La noción de sujeto trascendental que Kant desarrolla en su proyecto crítico marcará el punto en donde las filosofías de Fichte, Schelling y Hegel se entrecruzan. Esto quiere decir que el desarrollo de la subjetividad efectuado por estos pensadores irá a la zaga de los desarrollos kantianos. Realmente no se puede comprender mínimamente la noción de conciencia que Hegel desarrolla en la

---

<sup>30</sup> Cf. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, todo el primer párrafo de “La estética trascendental” (A 19/B 33 – A 22/B 37, pp.71-73 de la edición utilizada).

<sup>31</sup> *Ibid.*, A 107, p. 144.

<sup>32</sup> En la introducción a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant es bien claro con respecto a qué entiende por trascendental. Este dice: “Llamo *trascendental* a todo conocimiento que se ocupa, en general, no tanto de objetos, como de nuestra manera de conocer los objetos, en la medida en que ella ha de ser posible *a priori*”. (*Ibid.*, B 26, p. 66).

*Fenomenología*, si no se comprende lo que Kant establece como sujeto trascendental.<sup>33</sup>

Por otro lado, es de suyo sabido que el interés de Hegel por la filosofía de Kant no es temprano y tampoco directo. Hegel nunca asumió para su propio proyecto filosófico conceptos y presupuestos teóricos claves de la filosofía kantiana, como la escisión entre un plano fenoménico y uno nouménico y, con ello, la postulación de una «cosa en sí» inaccesible al sujeto.<sup>34</sup> Y si bien Hegel no fue, ni de joven ni en su plena madurez filosófica, un entusiasta defensor de la filosofía del de Königsberg, no por ello hubo un completo distanciamiento. Realmente el autor de la *Fenomenología* le debe a Kant mucho más de lo que algunos intérpretes han estado dispuestos a aceptar.

Ahora bien, las lecturas que Hegel realiza de la filosofía kantiana no son hermenéuticamente imparciales, por decirlo de algún modo. Todo lo contrario, son parciales por cuanto interpreta aquella a la luz del proyecto filosófico que estaba urdiendo uno de los otros personajes que jugaron un papel de primera importancia en la formación del sistema hegeliano. Se trata de Fichte, filósofo que con la publicación en 1794 de su *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* marca un antes y un después en la filosofía alemana. Justamente es a la luz del proyecto de este filósofo que Hegel hace suyas algunas premisas de la filosofía kantiana. De ahí que debamos analizar la relevancia de la noción del sujeto trascendental kantiano sobre la base de la lectura que Fichte realizó, pues fue a partir de esta lectura que Hegel metaboliza, por decirlo así, lo que le importaba de la filosofía del autor de la *Crítica de la razón pura*.

Lo primero que se debe señalar es que el sujeto trascendental kantiano no es una entidad constatable mediante procesos de verificación empírica. Tampoco

---

<sup>33</sup> Ahora bien, no se trata de que Hegel simbolice algo así como el coronamiento del proyecto kantiano. En esta tesis no asumo —como ya he dicho anteriormente— la postura consistente en suponer que la filosofía de Hegel supera, acoge y resignifica el sentido del proyecto kantiano, llevándolo a su desarrollo último y necesario. Claramente se puede hacer una tesis sobre el pensamiento de Hegel sin por ello hacer uso de una hermenéutica de raigambre hegeliana.

<sup>34</sup> Sin embargo, asumió algunos principios de la ética kantiana. Esto se puede rastrear en uno de sus escritos tempranos, aquel que se conoce por el título de *Vida de Jesús (Das Leben Jesu)*. En dicha obra, Hegel hace una apología de Jesús como defensor del imperativo categórico. Debo esta sustanciosa aclaración a la Dra. Rocío del Alva Priego.

es una instancia sustancial a la manera del yo cartesiano, es decir, una instancia cognoscitiva determinante y aislada. Tampoco es un haz o colección de percepciones, en el sentido en que David Hume determinó la naturaleza del yo.<sup>35</sup> El sujeto trascendental kantiano es una potencia conformada por «disposiciones lógicas» mediante las cuales estructura y ordena el material de la experiencia. Estas disposiciones solo pueden «activarse», por decirlo de algún modo, en contacto directo o indirecto con los contenidos aprehendidos por la sensibilidad. Lo cual no implica, sin embargo, que el sujeto trascendental no posea ninguna jurisdicción sobre los contenidos de experiencia. Su jurisdicción o poder determinante se limita al modo en que modela aquellos contenidos.<sup>36</sup>

Ahora bien, el sujeto trascendental no es una potencia ciega que en ningún momento constata lo que está haciendo. El sujeto trascendental constata que en la modelación de los datos de los sentidos y en la constitución de la experiencia, su presencia y mediación en tales procesos es un *factum*. Es decir, se percata de que

---

<sup>35</sup> Al respecto, Hume consigna lo siguiente en la sexta sección, titulada “Of personal identity”, de la cuarta parte del primer libro de su *A Treatise of Human Nature*. A saber: “For my part, when I enter most intimately into what I call *myself*, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure. I never can catch *myself* at any time without a perception, and never can observe any thing but the perception” [Por mi parte, cuando entro más íntimamente en lo que llamo *mí mismo*, siempre tropiezo con una u otra percepción particular, sea de calor o frío, de luz o sombra, de amor u odio, de dolor o placer. Nunca puedo atraparme a *mí mismo* en ningún momento sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción.] (David Hume, *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, p. 252). Un poco más adelante —en la misma página— da una caracterización más precisa de las mentes o yoes de los seres humanos. Hume afirma lo siguiente: “[T]hey are nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement”. [No son más que un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con una rapidez inconcebible, y están en un flujo y movimiento perpetuos.] (*Idem*). Finalmente, un párrafo en donde Hume establece una interesante analogía entre el funcionamiento de la mente humana y el teatro. A continuación, el párrafo completo: “The mind is a kind theatre, where several perceptions successively make their appearance; pass, re-pass, glide away, and mingle in an infinite variety of postures and situations”. [La mente es una especie de teatro, donde diversas percepciones realizan sucesivamente su aparición; pasan, vuelven a pasar, se desvanecen y se mezclan en una infinita variedad de posturas y situaciones.] (*Ibid.*, p. 253).

<sup>36</sup> Conviene señalar que esta modelación que el sujeto trascendental opera sobre los contenidos proporcionados por la sensibilidad deriva en lo que Kant llama «representaciones». De ahí que todas las representaciones posean raíces cuya emergencia debe hallarse en los datos proporcionados por la sensibilidad. Sin embargo, no toda representación deriva directamente de los datos proporcionados por ella, habiendo representaciones que, en efecto, derivan de otras representaciones.

todas sus representaciones debería poder pensarlas como «suyas».<sup>37</sup> Y aunque a primera vista pudiese parecer una constatación banal, en realidad dista de serlo. Con ello reconoce que él es el productor de las representaciones que posee. Esto implica también que el sujeto trascendental puede reflexionar sobre el modo en que produce tales representaciones. Por esta razón, lo que lo distingue de cualquier otra instancia o entidad es que es «consciente».

Su capacidad consciente se cifra en que puede reflexionar sobre los datos que sus disposiciones lógicas estructuran. Ahora bien, cuando se habla de disposiciones lógicas no solo se entiende con ello lo que Kant llama «las intuiciones puras de la sensibilidad», a saber, el espacio y el tiempo en cuanto estructuras ordenadoras de los datos recibidos por la sensibilidad. También se hace referencia a los conceptos puros del entendimiento como propiedades estructurales que se activan para pensar adecuadamente, es decir, de modo coherente, los contenidos previamente ordenados por las estructuras de la sensibilidad.<sup>38</sup> El entendimiento, mediante la activación de estos conceptos puros, no trabaja de modo mecánico, sino que es espontáneo.

Al sujeto trascendental, Kant lo llama «apercepción trascendental». Cabe señalar, sin embargo, que la apercepción trascendental no es ontológicamente idéntica a cualquier conciencia empírica. Tampoco es igual a la suma de todas las conciencias efectivamente existentes. El sujeto trascendental no posee las notas de lo empírico, ni tampoco es determinable por referencia a los contenidos volitivos, desiderativos y cognoscitivos de la mente humana. No es, por decirlo de un modo caricaturesco, una conciencia enorme o algo por el estilo. Es más bien «una» conciencia “pura, originaria, invariable”.<sup>39</sup> Y se enfatiza el artículo indeterminado no para indicar que se trata de cualquier conciencia, sino más bien para señalar que solo puede haber una conciencia con las características estipuladas —con lo cual el artículo más bien es un numeral—. Por eso Kant es bien claro cuando dice que

---

<sup>37</sup> Cf. el párrafo 16 “De la unidad originario-sintética de la apercepción”, de la “Sección segunda de la deducción de los conceptos puros del entendimiento”, de la *Crítica de la razón pura*. (B 132, pp. 163-164).

<sup>38</sup> Cf. *Ibid.*, B 145, pp. 172-173 (de la edición empleada), en el párrafo 21, titulado simplemente “Nota”, ubicado en la “Sección segunda de la deducción de los conceptos puros del entendimiento”.

<sup>39</sup> *Ibid.*, A 107, p. 145.

el sujeto trascendental “tiene que ser representado *necesariamente* como numéricamente idéntico”, razón por la cual “no puede ser pensado como tal mediante datos empíricos”.<sup>40</sup>

Ahora bien, que el sujeto trascendental tenga que ser representado como numéricamente uno no implica que sea una instancia cósmica o algo por el estilo. Lo que quiere decir, más bien, es que la conciencia pura es numéricamente idéntica en todos los casos de conciencia empírica. Esto es así porque la primera funge como condición trascendental de cualquier conciencia humana. Así, toda conciencia finita, empírica, humana o como se la quiera llamar, debe remitir necesariamente al sujeto trascendental, o sea, la conciencia pura.<sup>41</sup> Esta, por lo tanto, es condición de posibilidad de cualquier estructuración consciente empírica. Kant expresa lo anterior cuando consigna que “toda conciencia empírica tiene una referencia necesaria a una conciencia trascendental (previa a toda experiencia particular), a saber, a la conciencia de mí mismo, como apercepción originaria”.<sup>42</sup>

Esta apercepción originaria es una condición trascendental —como bien lo señala Günter Zöllner— porque cumple “la función de conexión de todos los contenidos de conciencia pertenecientes a mí (‘todas mis representaciones’)”.<sup>43</sup> Y esto es fácilmente constatable en tanto que llevo a expresión lingüística representaciones sobre estados fácticamente comprobables en el mundo o representaciones sobre otras representaciones. Cuando digo «el cielo es azul» o «la suma de los ángulos internos de un triángulo da 180 grados»<sup>44</sup>, aunque no sea explícito, un «yo» que ha organizado, sintetizado y pensado de tal modo los elementos de esas enunciaciones están presente. Sin embargo, este «yo» no me pertenece exclusivamente a mí ni tampoco es una instancia albergada, sea lo que

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, A 107, p. 144.

<sup>41</sup> “En el fundamento de toda necesidad está siempre una condición trascendental” (*Ibid.*, A 106, p. 144).

<sup>42</sup> *Ibid.*, A 118, p. 151. En la nota a pie de página del propio Kant.

<sup>43</sup> Günter Zöllner, *Leer a Fichte*, p. 53. Lo que está entre comillas simples refiere a palabras que Zöllner toma de la página A 107 de la *Crítica de la razón pura*.

<sup>44</sup> El primero de los enunciados es la expresión de un juicio sintético *a posteriori*. El segundo, de un juicio sintético *a priori*. Con todo lo importante que es el desarrollo de los tipos de juicios que Kant consigna en su *Crítica de la razón pura*, no es esta tesis el lugar para desplegarlo con detenimiento. Por ahora, basta con señalar que el primero de los juicios que he escrito es contingente y probable. El segundo, necesario y universal.

esto signifique, dentro de mi cabeza. El yo en cuanto apercepción trascendental es “el principio absolutamente primero [...] de nuestro pensar en general”.<sup>45</sup>

El «yo pienso» que implícitamente acompaña a mis representaciones no es un producto o derivado de cierta organización de mi cerebro, como algunas posturas epifenomenalistas sostienen sobre la naturaleza de la conciencia humana. El *factum* de que ese «yo pienso» no me pertenezca únicamente a mí, a mi madre o algún vecino, por caso, da cuenta de que hay una condición de posibilidad del pensar en general previa a cualquier organización material<sup>46</sup>, llámese cerebro o como se quiera. Ninguna organización material puede ser condición necesaria y suficiente del pensar. Y si bien no hay duda de que el cerebro, en cuanto sustento material, es condición necesaria de la conciencia humana —en esto tienen razón los fisiólogos y neurólogos—, no es condición suficiente, sin embargo, para la constitución del pensamiento propiamente racional. Kant se da cuenta de que debe haber condiciones que posibiliten el modo en que percibimos, pensamos y conocemos el mundo. Estas condiciones no pueden derivar de la experiencia, porque serían contingentes, es decir, no habría garantía de que pertenecen a todos y cada uno de los seres conscientes.<sup>47</sup> Deben ser, por tanto, condiciones lógicas previas a cualquier experiencia. Pero no previas en el orden del tiempo, sino previas como disposiciones que todo sujeto racional posee y que no adquiere por enseñanza o por trato con el mundo.

Con lo antedicho se ha expuesto a grandes pinceladas el significado del sujeto trascendental kantiano. En lo que sigue se abordará el modo en que Fichte metaboliza tal noción. No obstante, el modo en que Fichte se apropia del pensamiento kantiano está atravesado por el influjo de un grupo de pensadores que ya por 1794 había acogido el proyecto crítico con ciertas reservas y matices. En

---

<sup>45</sup> I. Kant, *Crítica...*, A 118, p. 151. En la nota a pie de página que Kant consigna.

<sup>46</sup> En este contexto, se entiende por «materia» lo que la ciencia moderna *grosso modo* ha estipulado como tal. Para la ciencia moderna cualquier instancia con propiedades medibles, cuantificables y observables es digna del título de materia. Queda claro, entonces, que en este contexto no hago referencia a la materia en el sentido en que Aristóteles o los estoicos antiguos la definieron.

<sup>47</sup> En este contexto, la expresión «seres conscientes» hace referencia únicamente a los seres humanos. Con ello, no se está implicando que los animales no son seres «efectivamente» conscientes. Ni tampoco que lo son. Simplemente no se asume el compromiso de afirmar una cosa u otra. Un estudio sobre la «conciencia animal» y, más aún, sobre la posibilidad de un análisis trascendental de ella, rebasa por mucho el propósito de esta tesis.

este tenor, merece una mención especial Karl Leonhard Reinhold (1757-1823), quien “por su influencia y su efecto, es [...] el mediador más importante entre Kant y el movimiento inicial del idealismo alemán”.<sup>48</sup>

De acuerdo con Zöller, el proyecto filosófico de Reinhold delimita la filosofía de Fichte contenida en el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*. Y esto es así porque

Reinhold coloca al proyecto sistemático de la filosofía poskantiana ante una exigencia doble: por un lado, la de identificar un primer principio absoluto, que ha de ser en sí mismo evidentemente cierto e inmediatamente comprensible; por otro lado, la de deducir completamente las formas y los contenidos fundamentales del espíritu en pasos controlados metódicamente a partir del principio sistemático y de acuerdo con un sistema de principios.<sup>49</sup>

Fichte está convencido, entonces, de que la verdadera filosofía debe partir ineluctablemente de un primer principio absoluto. Este principio absolutamente primero lo encuentra en el yo kantiano. Sin embargo, este yo trascendental Fichte lo transmuta en un yo absoluto a partir del cual deduce, de modo sistemático y metódico, la totalidad de las formas en que se estructura la realidad. Con esto el autor del *Fundamento*<sup>50</sup> cumple la segunda exigencia de Reinhold. De este modo, para Fichte las exigencias de Reinhold son de primera importancia porque ponen el acento justamente “en los puntos débiles, tanto metodológicos como de contenido, de la filosofía kantiana”.<sup>51</sup> Así, Fichte desarrolla su sistema con miras a resignificar el sistema kantiano de tal modo que sus deficiencias puedan ser rebasadas. Deficiencias que surgen porque Kant —según Fichte— no extrajo todas las consecuencias del yo puro, del yo trascendental.

Asimismo, cabe mencionar —porque es importante para el correcto entendimiento del proyecto del idealismo alemán en sus primeras trazas— que Schelling también estaba convencido de que la filosofía, si quiere arrogarse el título de «verdadera filosofía», debe partir necesariamente de un principio absolutamente

---

<sup>48</sup> G. Zöller, *op.cit.*, p. 39.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>50</sup> De ahora en adelante solo escribiré *Fundamento* para referirme a la obra de Fichte cuyo título original es *Grunlage der gesamten Wissenschaftslehre*.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p.42.

incondicionado. En este aspecto también se convence de que la filosofía kantiana debe dar cuenta de las exigencias de Reinhold. Al menos, es lo que expresa en una carta que envía a Hegel desde Tubinga el 4 de febrero de 1795. En ella hace expresa su adhesión al modo spinoziano de hacer filosofía, reconociendo, aunque no explícitamente, que el «Yo absoluto» como principio incondicionado es al modo de la sustancia de Spinoza. Vale la pena, por tanto, citar *in extenso* el pasaje en que Schelling deja constancia de las simientes de su posterior sistema:

¡Entre tanto me he hecho spinozista! [...] Enseguida te digo cómo. Para Spinoza el mundo (el objeto por antonomasia en oposición al sujeto) era *todo*; para mí lo es el Yo. Propiamente la diferencia entre la filosofía crítica y la filosofía dogmática consistiría en que aquella parte del Yo absoluto (todavía sin condicionar por ningún objeto); esta del Objeto absoluto o No-Yo. Esta, llevada hasta sus últimas consecuencias, conduce al sistema de Spinoza; aquella, al de Kant. La filosofía tiene que partir del *incondicionado*. La pregunta es entonces en qué consiste ese incondicionado, si en el Yo o en el No-Yo. Una vez resuelta esta pregunta, esta *todo* resuelto. Para mí el supremo principio de toda filosofía es el Yo puro, absoluto, es decir el Yo en cuanto mero Yo, todavía sin condicionar por ningún objeto, sino sentado por la *Libertad*.<sup>52</sup>

Como puede constatarse, Schelling en un principio trató de resolver las deficiencias del sistema kantiano haciendo suyo el modo spinoziano de hacer filosofía. Bien es sabido, sin embargo, que Fichte nunca simpatizó del todo con el sistema filosófico de Spinoza por considerarlo el culmen del dogmatismo en filosofía inaugurado por Descartes. Pero sí comparte con Schelling la exigencia, que más bien es de Reinhold, de que la filosofía debe partir del «incondicionado». Claramente Fichte —en esto lo sigue el joven Schelling— se inclina por el Yo puro, absoluto, como ese incondicionado. Hegel, sin embargo, estará de acuerdo en que la filosofía verdadera debe partir de lo incondicionado, de lo absoluto, pero este no puede ser ni un Yo puro, absoluto<sup>53</sup>, ni tampoco un No-Yo, o sea, no puede partir tampoco del mundo.

---

<sup>52</sup> G.W.F. Hegel, *El joven Hegel...*, pp. 89-90.

<sup>53</sup> Hegel no fue el primero que criticó el proyecto filosófico de Fichte en cuanto sistema basado en un principio absolutamente primero. Su amigo Friedrich Hölderlin realizó una interesante interpretación —y crítica— del proyecto del *Fundamento*, vertida en una carta que mandó a Hegel desde Jena el 26 de enero de 1795. Esta dice así: “Su Yo absoluto (=Sustancia de Spinoza) encierra toda la realidad; es todo y fuera de él no hay nada. Por tanto este yo absoluto no tiene objeto, pues



Fichte es muy claro con respecto al programa de su filosofía. En el primer párrafo de la primera parte de su *Fundamento* deja asentado lo siguiente : “Debemos *buscar* el principio fundamental absolutamente primero, completamente incondicionado de todo el saber humano”.<sup>54</sup> Este principio buscado no puede ser cualquiera, sino el primero en el orden lógico de la demostración y absoluto en el orden de la determinación, pues “no puede ser ni *demostrado*, ni *determinado*”.<sup>55</sup>

Ahora bien, el yo fichteano no puede caracterizarse como una sustancia, al modo de la metafísica cartesiana, ni como una instancia óptica. Este yo tampoco es un mero yo empírico, sino “el puro carácter de la actividad en sí”.<sup>56</sup> En esto consiste el yo absoluto fichteano.<sup>57</sup> Este Yo, en cuanto actividad<sup>58</sup>, se autocontiene a sí mismo y, por ende, se fundamenta a sí mismo cuando “*se pone a sí mismo por su mero ser, y es por su mero ser-puesto*”. De ahí que su esencia no consista en otra cosa que en “*ponerse a sí mismo como siendo*”.<sup>59</sup> Por ende, “*el yo pone originariamente de modo absoluto su propio ser*”.<sup>60</sup> De ahí que para Fichte “el fundamento que explica todos los hechos de la conciencia empírica es el siguiente: que antes de poner algo en el yo, el mismo yo sea puesto”.<sup>61</sup>

Esta instancia autoponente, sin embargo, no está ontológicamente separada de la conciencia empírica, finita, dado que “no se da en forma de un fundamento externo, separado del ser racional finito e independiente de él”.<sup>62</sup> De este modo,

---

de otro modo no encerraría toda la realidad; pero una conciencia sin objeto es impensable; e incluso si yo mismo soy ese objeto, en cuanto tal me hallo necesariamente limitado, aunque solo sea en el tiempo, luego no soy absoluto. De que una conciencia es impensable en el Yo absoluto, como Yo absoluto no tengo conciencia y, en tanto en cuanto no tengo conciencia, soy nada (para mí) y el Yo absoluto es (para mí) nada”. (*Ibid.*, p. 88).

<sup>54</sup> J.G. Fichte, *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, p. 41.

<sup>55</sup> *Idem.*

<sup>56</sup> *Ibid.*, p.46.

<sup>57</sup> En lo que sigue de la exposición, la palabra «Yo» con mayúscula inicial, sin ningún adjetivo, referirá al yo puro y absoluto de Fichte.

<sup>58</sup> Como bien lo señala Zöllner, Fichte nunca empleó la noción de «hecho» para caracterizar al yo absoluto. Dado que este Yo no puede ser definido como una instancia óptica, trascendente o inmanente, entonces debe exponerse su “carácter activo, productivo y, en especial, el modo de su autoproducción”. (G. Zöllner, *op.cit.*, p. 47). Y si aún caben dudas sobre la esencia no óptica de este yo como pura actividad autoponente, el mismo Fichte aclara, con gran lucidez, que el “yo absoluto (...) no es *algo*; (no tiene predicado alguno, ni puede tenerlo), es absolutamente *lo que es*”. (J.G. Fichte, *op.cit.*, p. 58).

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>62</sup> G. Zöllner, *op.cit.*, p 46.

Fichte postula una de las exigencias especulativas de todo sistema idealista que, posteriormente, Hegel retomará: que lo infinito y lo finito conformen una unidad originaria basada en la diferenciación, es decir, que lo infinito y lo finito estén necesariamente ensamblados en una unidad en donde sus diferencias no se disuelvan nunca del todo. La tarea de la filosofía, entonces, consiste en dar cuenta de esta unidad originaria y de su diferenciación en el plano de lo fenoménico.

Ahora bien, Fichte dota de una capacidad autopoietica absoluta al yo puro kantiano, porque constata que los conceptos puros del entendimiento no son verdaderamente puestos por este, es decir, por el sujeto trascendental kantiano, sino que son —como ya se ha señalado— estructuras con las cuales ordena, piensa y conoce la realidad, pero no con las cuales determina el modo de ser de la realidad misma. Estas disposiciones lógicas no pueden fungir meramente como propiedades estructurales del yo fichteano, sino todo lo contrario. Más bien el Yo, en cuanto potencia subjetiva absoluta, es “aquello de donde se deriva de suyo cada categoría”.<sup>63</sup> Con ello, Fichte opera una ontologización de las disposiciones lógicas con las cuales trabaja el sujeto kantiano. Esto quiere decir que el yo absoluto fichteano, al «poner» efectivamente cada una de las categorías con las cuales el entendimiento piensa y conoce, con ello también está poniendo efectivamente el modo de ser de las cosas que piensa y conoce.

Lo anterior no quiere decir, sin embargo, que el yo absoluto de Fichte sea algo así como una potencia que postula el mundo para, finalmente, dominarlo. Todo lo contrario. La idea de fondo es que la yoidad absoluta y el mundo son ontológicamente interdependientes. Es decir, no puede haber mundo sin que lo postule un yo absoluto y tampoco puede haber Yo si no hay un mundo en donde se encarne, se exprese. Para su mutua realización, el Yo y el mundo permanecen en una comunidad ontológica. Esta comunión se expresa en el *factum* de que “el Yo absoluto-puro [...] únicamente puede realizarse como yo fáctico y finito”.<sup>64</sup> El yo absoluto, por tanto, «hace» mundo a través de los yoes particulares, empíricos, o sea, a través del ser humano. De ahí que Fichte rechazara la cosa en sí postulada

---

<sup>63</sup> J.G. Fichte, *op.cit.*, p. 49.

<sup>64</sup> G. Zöllner, *op.cit.*, p. 51.

por Kant. Esto porque para él —como bien lo señala Charles Taylor— “no había una subjetividad frente a un mundo extraño de realidad que nunca podría ser conocida; más bien la subjetividad estaba en la base de todo, el mundo de objetos fue establecido por el ‘yo pienso’ y no era independiente de él”.<sup>65</sup>

Así, Fichte pretende dar cuenta de una unidad originaria entre sujeto y objeto, infinitud y finitud, evitando con ello las oposiciones insalvables de la metafísica cartesiana. Sin embargo, la superación de las oposiciones que opera este Yo no disuelve las diferencias en la nada. El acto de postulación del mundo es, por lo mismo, un acto de autolimitación del yo absoluto. En tanto que el mundo es un No-Yo puesto por el Yo, por esa misma razón deviene un opuesto al Yo. Pero no como un opuesto en sentido absoluto, sino como un opuesto vinculante y vinculado. Es decir, como un opuesto que solo es en virtud de aquello por lo cual es efectivamente opuesto, a saber, «lo otro». El No-Yo es el límite del Yo por cuanto expresa la diferencia emergida de la unidad. Y esto implica también que la unidad del Yo solo puede exteriorizarse a través de la diferenciación de sí mismo.

La conciencia finita es el lugar donde el Yo constata la diferenciación de sí mismo. Pues es a través de la primera que el Yo, la autoconciencia absoluta, se expresa como fundamento absoluto. Podríamos decir que la conciencia limitada, finita, es una instancia a través de la cual el Yo reconoce que el No-Yo es producto de su actividad poética. Lo ilimitado se exterioriza en lo limitado sin por ello dejar de ser ilimitado. Dicho de otro modo: la conciencia finita expresa lo Absoluto y, en la misma medida, lo Absoluto requiere de la primera para exteriorizarse.<sup>66</sup> La filosofía, por ende, debe dar cuenta de lo Absoluto mediante un sistema especulativo de la conciencia finita. Por ello, como bien apunta Klaus Düsing, “Fichte inaugura [...] la empresa específicamente idealista”<sup>67</sup>, a saber, la sistematización del desarrollo y formación de la conciencia finita, empresa a la cual Hegel se adhiere, aunque con algunas reservas.

---

<sup>65</sup> C. Taylor, *op.cit.*, p. 32.

<sup>66</sup> Cf. G. Zöller, *op.cit.*, p.47.

<sup>67</sup> Klaus Düsing, “La subjetividad en la filosofía clásica alemana de Kant a Hegel. Una panorámica a modo de programa”, pp. 99-100.

Primeramente, se debe señalar que Hegel no tuvo un acercamiento temprano a la filosofía de Fichte, como sí lo tuvieron sus amigos Schelling y Hölderlin. En dos cartas que le envía en 1795,<sup>68</sup> Hegel le hace saber a Schelling su poco dominio del pensamiento de Fichte. Más bien, indica que está en ciernes de profundizar en él. No obstante, Hegel, al igual que Fichte y Schelling, partirá de la exigencia de Reinhold consistente en que la filosofía, en cuanto auténtico sistema de la razón, debe dar cuenta de lo que es lo Absoluto, lo incondicionado. Sin embargo, Hegel no se inclinará por ninguna respuesta parcial. Dar cuenta de lo Absoluto como Yo o como No-Yo es retornar al antiguo punto de vista de las soluciones unilaterales y abstractas. Justamente uno de los propósitos de la *Fenomenología* será mostrar cómo lo Absoluto no es ni objeto puro ni sujeto puro, sino los dos.

Ahora bien, lo anterior no implica que Hegel le diera por completo la espalda al proyecto filosófico de Fichte, por decirlo de algún modo. En la obra titulada *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* —obra de primera importancia para entender la formación del pensamiento filosófico de Hegel— reconoce que el principio del sistema de Fichte, a saber, “el pensar puro de sí mismo, la identidad del sujeto y del objeto, en la forma yo = yo”, es efectivamente “el auténtico principio de la especulación”.<sup>69</sup> Por ello, de ningún modo es pertinente hablar de un distanciamiento absoluto de Hegel con respecto al sistema del primer Fichte, aquel del *Fundamento*. En todo caso, el suabo no se distancia del todo del espíritu del sistema fichteano, pero sí de la letra. El punto que diferencia a los dos pensadores de modo esencial es la manera en que resuelven el problema de la identidad de lo infinito y lo finito, pero no la noción misma de la filosofía como saber especulativo de lo absoluto, la cual comparten. Esto quiere decir que para Hegel la filosofía debe ser un sistema especulativo de la razón cuya “mayor tarea [...] es la de superar la oposición”.<sup>70</sup>

Esta oposición no se supera, sin embargo, postulando que la conciencia finita opera mediante “leyes y reglas de la lógica pura” derivadas “de las acciones

---

<sup>68</sup> Las dos las envía desde Berna. Una del 16 de abril y otra del 30 de agosto. (Cf. G.W.F. Hegel, *El joven Hegel...*, pp. 91-92 y p.159).

<sup>69</sup> G.W.F. Hegel, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, p. 6.

<sup>70</sup> C. Taylor, *op.cit.*, p. 66.

originarias del Yo”.<sup>71</sup> Para Fichte, “tanto las leyes y reglas de la lógica pura como las categorías, de contenido determinado, proceden de los actos originarios y espontáneos del yo puro por medio de diferentes abstracciones”.<sup>72</sup> Según Labarrière, este planteamiento de Fichte no supera la oposición por cuanto “lleva al extremo el principio trascendental suprimiendo junto con la cosa-en-sí todo vestigio de objetivismo”.<sup>73</sup> En la *Fenomenología*, por el contrario, no puede rastrearse *stricto sensu* esta derivación de las leyes y reglas de la lógica a partir de la potencia originaria de un yo impersonal, puro y absoluto. Para Hegel el saber de lo Absoluto no puede fundamentarse y mucho menos alcanzarse por medio de las leyes y reglas de la lógica formal.<sup>74</sup> La conciencia finita no es, por consiguiente, una instancia meramente constituida por leyes y reglas formales. De ahí que en la *Fenomenología* la exposición del desarrollo de la conciencia finita “se renueva y modifica radicalmente con respecto a Fichte”.<sup>75</sup>

---

<sup>71</sup> K. Düsing, *op.cit.*, p. 109.

<sup>72</sup> *Idem.*

<sup>73</sup> P.J. Labarrière, *op.cit.*, p. 17.

<sup>74</sup> Hegel ya era consciente en la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* — contra las intenciones de Fichte— de la imposibilidad de expresar el Absoluto mediante una proposición, aunque esta fuese absolutamente fundamental y primera. El sistema completo del saber en cuanto totalidad que abraza semánticamente al Absoluto es, netamente hablando, el material, el tema con el que la razón trabaja. Por consiguiente, no puede ser el entendimiento la facultad mediante la cual el Absoluto se nos haga patente, “pues algo puesto por la reflexión, una proposición, es por sí algo limitado y condicionado y necesita de otra para su fundamentación, y así al infinito”.<sup>74</sup> (G.W.F. Hegel, *Diferencia...*, pp. 37-38). Lo anterior no implica necesariamente que el saber de lo absoluto no pueda expresarse por medio de un conjunto de proposiciones. No obstante, si esto es posible, entonces estas proposiciones no serán productos de la fuerza limitante del entendimiento, sino de la razón. En ese caso, no se tratará de proposiciones en el sentido de definiciones, sino de proposiciones especulativas.

<sup>75</sup> K. Düsing, *op.cit.*, p. 115.

## CAPÍTULO II

### INTERPRETACIÓN Y SENTIDO DE LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU*

#### 1. Directrices para la interpretación de la *Fenomenología*

Desde los albores de su aparición y hasta el día de hoy, la filosofía hegeliana ha estado envuelta en una atmósfera críptica. Probablemente, ninguna filosofía antes de ella había provocado tantas sospechas sobre su valor y relevancia. Tanto por las circunstancias de su gestación, como por la profundidad y audacia de sus planteamientos, no ha sido tarea fácil para los intérpretes vislumbrar su sentido y significado, ni siquiera para los más avezados. Así, no cabe duda de que la tarea que conlleva su interpretación implica una ingente destreza hermenéutica.

No es ningún misterio que la filosofía hegeliana probablemente es la más difícil de comprender. Lugar común o tópico manido, porque importa. Lo que resulta relevante es que pocos salen incólumes de la ciudadela hegeliana cuando se aprestan a explorarla; pocos han sido los afortunados exploradores que, con paciencia y arrojo, han hallado fulgor en la filosofía de Hegel, donde otros, únicamente oscuridad. En el siglo XIX hubo pocos intrépidos<sup>76</sup>; a inicios del XX algunos atrevidos<sup>77</sup>. Afortunadamente el panorama cambió mucho a partir de la

---

<sup>76</sup> Esto se debe matizar, para evitar malos entendidos: cuando en este contexto se emplea el cuantificador «pocos» no es con referencia a la totalidad efectiva de lectores e intérpretes que tuvo el sistema hegeliano a lo largo del siglo XIX, sino en relación con los lectores e intérpretes que, de modo esmerado y más o menos profundo, se adentraron en el pensamiento hegeliano; de ahí el adjetivo «intrépidos». Así, aunque fue influyente la interpretación de Rudolf Haym contenida en su famoso libro titulado *Hegel und seine Zeit*, no puede ser considerada filosóficamente relevante. Otra consideración merece Karl Rosenkranz, discípulo de Hegel que hizo aportaciones relevantes, más en el terreno de su biografía y como recopilador de algunos de sus textos, que como intérprete de su filosofía.

<sup>77</sup> De entre los intérpretes más destacados que nos legaron los primeros años del siglo XX debemos mencionar a Jean Hyppolite y a Georg Lukács. Por otro lado, Lukács merece, sin desmedro de otras cualidades, el calificativo de «atrevido», pues no solo puso el ojo, por decirlo así, en una etapa casi por completo olvidada del quehacer intelectual de Hegel, a saber, la etapa de juventud, sino que propuso una interpretación nada ortodoxa del pensamiento de Marx a la luz del contraste del aparatage conceptual de aquél, pretensión que no gustó nada a la ortodoxia marxista, pues Zinóviev lo acusó de revisionista en el quinto congreso del *Komintern*. Y esta es una de tantas acusaciones, ignominias e improperios que el pensador húngaro tuvo que soportar por proponer la audaz y

segunda mitad del siglo XX, pues la cantidad de libros y artículos dedicados al pensamiento del suabo ha ido aumentando casi de manera inabarcable.

En lo que respecta a la *Fenomenología del Espíritu* en particular, probablemente no haya obra filosófica más abstrusa e impenetrable.<sup>78</sup> Su dificultad es proverbial en la literatura especializada sobre la obra de Hegel.<sup>79</sup> No hay duda de que es un texto que no brinda ninguna concesión a quien acomete la tarea de descifrar su contenido y sentido. No obstante, su dificultad y oscuridad no radican en que el conjunto de figuras, momentos, estaciones y experiencias que narra esté de suyo complicado —en el sentido de unir y mezclar cosas diversas— en una red de referencias sin sentido y significado. Los problemas de comprensión que genera su lectura no están enraizados en el contenido y los temas que desarrolla, pues si aceptamos, como premisa hermenéutica, que la *Fenomenología* es una obra impenetrable e incomprensible en cuanto al contenido, la transformamos sin más en un conjunto embrollado de sinsentidos.

La prueba de que la *Fenomenología* no tiene el cariz de lo antedicho la encontramos en la cantidad de interpretaciones que ha habido hasta el día de hoy. Si una obra es de suyo ininteligible, entonces no podría haber ningún tipo de interpretación o comprensión sobre su contenido. ¿Cómo podría haber entonces tantos intentos de lectura de la *Fenomenología* si ella fuera una coraza impenetrable? Dicha obra, aunque de ardua y difícil lectura, es comprensible. Y,

---

atrevida interpretación de Marx a la luz de la dialéctica hegeliana. Por último, cabe mencionar, por supuesto, a Alexandre Kojève y a Martin Heidegger, de quienes no acepto sus interpretaciones del pensamiento hegeliano —de Heidegger acepto algunas premisas, como podrá constatarse en esta tesis, pero en general rechazo su interpretación—, pero sí se les debe reconocer como pensadores e intérpretes que, a su manera, contribuyeron en el rescate del pensamiento hegeliano, en especial el desarrollado en la *Fenomenología del Espíritu*, obra muchas veces preterida, cuando no vilipendiada por algunos intérpretes del sistema hegeliano.

<sup>78</sup> Sobre la forma y el estilo abstrusos con los que Hegel expresó sus pensamientos, Nietzsche dice en el párrafo 193 de su *Aurora* que “de los alemanes famosos ninguno ha tenido más *esprit* que Hegel, pero al mismo tiempo ha tenido un miedo tan grande y tan alemán de él que ha creado un curioso pésimo estilo. Su esencia consiste en que un núcleo es envuelto una vez y otra, hasta que apenas asoma bajo el envoltorio, avergonzado y curioso; [...] ese núcleo es, sin embargo, una ocurrencia ingeniosa, a menudo insolente sobre las cosas más espirituales, una arriesgada y fina asociación de palabras, como corresponde a la *sociedad de pensadores*”. (Friedrich Nietzsche, *Aurora: reflexiones sobre los prejuicios morales*, § 193, p. 179).

<sup>79</sup> Al respecto, Ernst Bloch apunta: “No cabe duda de que Hegel es difícil de entender, uno de los más incómodos entre los grandes pensadores. Muchas de sus frases o proposiciones son como vasos llenos de una bebida fuerte e hirviendo, y, además, sin asa por donde agarrarlos”. (Ernst Bloch, *Sujeto-Objeto: el pensamiento de Hegel*, p. 21).

más aún: la *Fenomenología* es una obra verdaderamente inteligible e incluso disfrutable.

Ahora bien, ¿cuáles son los criterios de lectura que se adoptan en esta investigación? De entrada, se descarta la premisa hermenéutica consistente en ver a la *Fenomenología* como una suerte de descripción fenomenológica —en el sentido husserliano de la palabra—, psicológica o antropológica de la existencia humana. La interpretación propuesta en esta tesis, por ende, no considera que los capítulos dedicados a la conciencia y la autoconciencia sean descripciones del acontecer, desarrollo y formación de la *psique* humana al nivel de lo meramente empírico. Esto no quiere decir, sin embargo, que en la obra de Hegel no haya elementos de análisis empírico o premisas historiográficas. Lo que no es claro, más bien, es que el modo con que Hegel los aborda sea de suyo histórico, en el sentido lato de la palabra, o matemático-experimental, en el sentido de la ciencia moderna. En la *Fenomenología*, las consideraciones histórico-empíricas son abordadas partiendo de que toda la realidad en sus múltiples manifestaciones está intrínsecamente determinada por un “automovimiento dialéctico”.<sup>80</sup>

Georg Lukács refuerza lo antedicho cuando consigna que

...la *Fenomenología* se basa en una unidad de las consideraciones históricas y sistemáticas, en la convicción de que hay una profunda conexión interna entre la sucesión lógico-metodológica de las categorías, su dialéctico explicitarse unas de otras, y el desarrollo histórico de la humanidad.<sup>81</sup>

Evidentemente, esta sucesión de las categorías no es lógico-metodológica en el sentido de la lógica formal o de la metodología de las ciencias empíricas, sino dialéctica. Esto implica que la sucesión de las categorías está fundamentada en un movimiento necesario. Del mismo modo implica que el movimiento necesario es la «vía» a través de la cual se patentizan los modos finitos de ser. La conciencia finita, por poner por caso, se patentiza como lo que en verdad es mediante un movimiento necesario que no es, por ende, igualmente finito. El movimiento infinito que cimienta

---

<sup>80</sup> Georg Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, p. 434.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 452.



la manifestación de la realidad es el «camino» a través del cual lo finito se resuelve como expresión de lo infinito, o sea, el automovimiento necesario que cimienta las manifestaciones de la realidad. Por ello, no hay un método que pudiese extraerse de la *Fenomenología* y con ello tampoco una aplicación *a posteriori*.

Si la *Fenomenología* en algunos puntos específicos da cuenta del desarrollo histórico de la humanidad o de los avatares existenciales que ha pasado el ser humano a través del devenir histórico concreto, lo hace desde la perspectiva de que tales sucesos han tenido lugar sobre la base de un movimiento necesario que no puede extraerse del ámbito de lo empírico, considerado clásicamente como el reino de lo contingente, lo probable y lo evanescente.<sup>82</sup> De ahí el poco rigor —y podría incluso decirse falsedad— de las premisas metodológicas de Alexandre Kojève, canónico intérprete de la filosofía hegeliana, por cuanto interpreta —como bien lo señala Ludwig Siep— “la *Fenomenología* desde un enfoque antropológico y del orden de la filosofía de la historia”.<sup>83</sup>

Ahora bien, independientemente de que Siep tenga razón o no en relación con la caracterización de la interpretación kojevesiana, cualquier lectura que caracterice a la *Fenomenología* como una suerte de obra filosófica sobre “la finitud humana y [...] la conciencia de la mortalidad”<sup>84</sup> es descartada como apoyo exegético en esta tesis. En la *Fenomenología* no prima un análisis de los modos de existencia concretos de la conciencia individual desplegados a través del devenir temporal. Tampoco hay una suerte de hermenéutica de la vida fáctica del ser humano. Por ello, aunque Lukács atina muchas veces con sus estipulaciones de lectura, no parece acertado lo que dice con referencia al sentido de las secciones ubicadas en los capítulos I-V de la *Fenomenología*. Para él, “se trata de la exposición de la conciencia individual en su desarrollo desde el nivel ínfimo de la mera percepción

---

<sup>82</sup> Al respecto, es importante la siguiente aclaración hermenéutica de Valerio Verra. Para el filósofo italiano, la *Fenomenología* “non presenta né un'omogeneità tematica delle figure considerate, né la loro trattazione avviene secondo l'ordine in cui si sono storicamente succedute le forme di vita a cui corrispondono.” [...no presenta ni una homogeneidad temática de las figuras consideradas, ni las trata según el orden en que se han sucedido históricamente las formas de vida a las que corresponden.] (Valerio Verra, *Introduzione a Hegel*, p. 42).

<sup>83</sup> L. Siep, *op.cit.*, p. 263.

<sup>84</sup> *Idem.*

inmediata del mundo hasta las supremas categorías de la razón tal como éstas aparecen en esa conciencia individual”.<sup>85</sup>

El matiz marxista que se puede percibir en la cita anterior da cuenta, hasta cierto punto, de las intenciones hermenéuticas del filósofo húngaro. En este punto en específico, su interpretación no encaja verdaderamente con la exposición de la dinámica dialéctica de la conciencia, pues Hegel en ningún momento habla de la conciencia individual, sino que su análisis es trascendental en cuanto expone las condiciones de posibilidad del desarrollo de toda conciencia individual. La sección que abarca los capítulos señalados de la *Fenomenología* no implica un estudio empírico-histórico del devenir de la conciencia, sino un estudio lógico-trascendental de esta. Más aún, la *Fenomenología* hay que leerla, en última instancia, como un informe trascendental.

Sin embargo, esto no quiere decir que Hegel fuese algo así como un kantiano inconfeso. No está de más apuntar que el autor de la *Fenomenología* rechazó para la construcción de su propio sistema filosófico nociones claves del pensamiento kantiano, tales como el imperativo categórico, la cosa en sí y el formalismo. En ese sentido, no es claro que la filosofía hegeliana pueda leerse *stricto sensu* en clave kantiana. Investigaciones en esta clave, al estilo de la obra de Hermann Glockner titulada *El concepto en la filosofía hegeliana*, más que aclarar, encubren el sentido del pensamiento hegeliano. Por ejemplo, en dicha obra Glockner consigna “que los ‘conceptos’ de Hegel corresponden al lugar de las categorías de Kant”.<sup>86</sup> Si con ello el autor afirma que los conceptos desarrollados por Hegel en la *Ciencia de la lógica* tienen el mismo talante que las categorías kantianas, entonces salta a la vista que no entendió nada sobre la naturaleza del pensamiento hegeliano.

Para cualquier lector atento de la *Ciencia de la lógica* es claro que las categorías expuestas por Hegel no son meramente «determinaciones del entendimiento» y, por tanto, no pueden ocupar el lugar de las categorías kantianas. El problema con la interpretación de Glockner no estriba en que saque a luz la influencia que Kant ejerció en la conformación del pensamiento de Hegel y el modo

---

<sup>85</sup> G. Lukács, *op.cit.*, p. 458.

<sup>86</sup> Hermann Glockner, *El concepto en la filosofía hegeliana. Intento de una introducción lógica al básico problema metalógico del hegelianismo*, p. 72.

en que este metabolizó algunas nociones importantes del autor de la *Crítica de la razón pura*. El problema estriba, más bien, en que su lectura convierte a Hegel en un kantiano sin más.

Aducir que la *Fenomenología* es un informe trascendental no implica que ella sea una obra kantiana en sentido estricto y, por lo mismo, tampoco implica que Hegel fuese un consecuente cultor del pensamiento kantiano. Del mismo modo, se podría decir que *Ser y Tiempo* de Heidegger es un informe trascendental, con lo cual no se estaría afirmando que él fue un consecuente cultor del pensamiento kantiano. Al igual que Hegel, el pensador de la Selva Negra resignificó algunos conceptos y procederes de este pensamiento en función de su propia filosofía.

Así pues, ¿por qué la *Fenomenología* es un informe trascendental? Jon Stewart, en su libro titulado *La unidad de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, consigna que ella es “un informe trascendental en cuanto que descubre las condiciones necesarias para la posibilidad de las acciones específicas, las instituciones, las concepciones de subjetividad y las pretensiones de verdad vinculadas a ella”.<sup>87</sup> De este modo, los capítulos de la *Fenomenología* —de modo más evidente los capítulos I-IV— estarían cifrados por un carácter trascendental consistente en que “el desarrollo de las formas de la conciencia [...] procede por medio de descubrir las presuposiciones necesarias implicadas en cada explicación individual o momento de la conciencia”.<sup>88</sup>

Así como para Kant el yo trascendental es una condición de posibilidad de cualquier conciencia empírica individual —como se desarrolló en el capítulo primero—, para Hegel habría condiciones necesarias que posibilitan el desarrollo y desenvolvimiento de las formas de la conciencia finita. Estas condiciones no son otras que los «conceptos» en cuanto esencialidades puras semovientes. Estos conceptos no son meras condiciones formales de posibilidad de la conciencia, como lo es el yo trascendental, sino condiciones ontológicas de posibilidad.<sup>89</sup> En esto Hegel es deudor de Fichte.

---

<sup>87</sup> J. Stewart, *op.cit.*, p. 56.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>89</sup> Ahora bien, dado que estas condiciones de posibilidad son condiciones de talante ontológico y no lógico-axiomático o meramente subjetivo en el sentido kantiano, también se podría afirmar que son

Ahora bien, los conceptos mentados de pasada hacen referencia —como cualquier lector de las obras de Hegel podrá suponer— a las categorías desarrolladas en una obra posterior a la *Fenomenología*, a saber, la *Ciencia de la lógica*. Y contrariamente a lo que podría considerarse un proceder hermenéutico incoherente, la estipulación metodológica de Eduardo Vásquez, a saber, que “las obras posteriores de Hegel ‘elucidan’ a la *Fenomenología*” nos parece del todo fructífera. En primer lugar, porque dicha obra “constituye la base firme de todas las obras posteriores”.<sup>90</sup> Y en segundo lugar, porque

...considerar a la *Fenomenología del espíritu* como una obra aislada, o a lo sumo, comprensible sólo en relación con obras contemporáneas o anteriores del mismo Hegel, y no en relación con obras posteriores suyas, dificulta la comprensión y la significación de dicho texto.<sup>91</sup>

En este sentido, parece legítimo suponer que la *Ciencia de la lógica* aporta claves importantes para la interpretación del sentido de la *Fenomenología* y, en específico, para la comprensión adecuada del significado de la conciencia. Vásquez está en lo correcto cuando advierte que en la *Ciencia de la lógica* “encontramos importantes textos que nos permiten comprender la *Fenomenología*”. Más aún, — enfatiza el filósofo venezolano— “sin la teoría de lo que es el concepto, la *Fenomenología* sería incomprensible”.<sup>92</sup> Por ello, se antoja cuestionable la siguiente estipulación metodológica de Labarrière, cuando sin ningún empacho afirma que la lectura de la *Fenomenología* “no exige ningún saber previo”, es decir, no exige, por mínimo que sea, cierto conocimiento de las obras anteriores y posteriores de Hegel. En su lugar, se requiere “el aprendizaje de una tecnicidad rigurosa”<sup>93</sup>, sea lo que esto signifique.

Pero no nos confundamos. Con lo antedicho no se afirma que todas las consideraciones hermenéuticas del filósofo francés sean inútiles, cuando no

---

«condiciones de necesidad» de la estructura, la formación y el movimiento de la conciencia. Debo esta aclaración al Dr. Josu Landa.

<sup>90</sup> Eduardo Vásquez, *Los puntos fundamentales de la filosofía de Hegel*, p. 58.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>92</sup> Eduardo Vásquez, “Una breve historia de la enajenación”, p. 61.

<sup>93</sup> P.J. Labarrière, *op.cit.*, p. 9.

imprudentes. La siguiente estipulación, por ejemplo, debe considerarse de primera importancia. En ella se resume el método sistemático-estructural<sup>94</sup> de lectura por medio del cual Labarrière interpreta la *Fenomenología*. Tal estipulación dice lo siguiente:

...por mucho que Hegel haya tomado de otros autores, lo importante es encontrar el propósito de coherencia interna que incorpora esos elementos, dándoles un significado *nuevo*. Entonces lo que importa son las estructuras dinámicas que aseguran la coherencia sistemática del todo, y de esta totalidad hay que esperar el significado de cada parcela o de cada figura.<sup>95</sup>

En efecto, la *Fenomenología* es una obra con un orden estructural determinado internamente, en su desarrollo y despliegue, del siguiente modo: “a) las *experiencias*, b) las *figuras*, c) las *subsecciones*, d) las *secciones*, e) los *grupos de secciones*, f) el *Todo*”.<sup>96</sup> Para Labarrière, con este ordenamiento Hegel asegura la “coherencia sistemática del todo” que es la *Fenomenología*. Y es relevante este orden estructural propuesto por el francés, porque pone el acento en la importancia que tiene la coherencia interna de la obra, mostrando como completamente

---

<sup>94</sup> Para la interpretación de la *Fenomenología*, Labarrière sugiere dos caminos, “dos posiciones metodológicas posibles: una que [...] [él llamará] *histórico-genética*, y otra, *sistemático-estructural*”. (P.J. Labarrière, *op.cit.*, p. 24). Para el filósofo francés, el primer camino tiene como principal custodio a Jean Hyppolite. Según Labarrière, tal camino “se basa en dos opciones epistemológicas precisas: en primer lugar, es posible y deseable esclarecer el texto de Hegel poniendo de relieve las fuentes, influjos, filiaciones que manifiesta en él la aparición de un tema, una cita, explícita o no, una alusión histórica; por ejemplo, los probables préstamos tomados de Goethe, Schiller y Cervantes de las figuras-tipo que ilustran las tres experiencias que vive la conciencia de sí en el movimiento de su actualización. Por otra parte, los que utilizan este método suelen buscar el significado de un texto, de una fórmula o de una figura, a base de recoger en los primeros escritos de Hegel, lo que puede aclarar por sus primeras formulaciones, el nacimiento, la génesis y la afirmación progresiva de un tema o de una posición concreta”. (*Idem*).

Por mi parte, he aclarado desde el capítulo primero de este trabajo los inconvenientes metodológicos que surgen del intento hercúleo consistente en poner de relieve o sacar a luz todas las “fuentes, influjos, filiaciones”, como dice Labarrière, que recorren e impregnan la *Fenomenología*. Lo antedicho no implica, sin embargo, que la posición «histórico-genética», en cuanto estrategia de lectura de la *Fenomenología*, deba ser desechada del todo. Más aún, estoy convencido de que el “significado de un texto, de una fórmula o de una figura” de la *Fenomenología* puede aclararse, no solo tomando en cuenta los escritos anteriores, sino también —y a veces en mayor medida— los cronológicamente posteriores. Asimismo, no estoy seguro de que la *Fenomenología* pueda comprenderse, por ejemplo, sin penetrar previamente, aunque sea de modo más o menos profundo, en las filosofías de Kant y Fichte. De ahí que en esta tesis opte por un camino intermedio, entre el histórico-genético y el sistemático-estructural.

<sup>95</sup> *Idem*.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 64.

insatisfactorias, cuando no absurdas, las interpretaciones que pretenden pensar a la *Fenomenología* como un amasijo de partes sin coherencia ni sentido.

Ahora bien, lo anterior no comporta que la *Fenomenología* pueda o deba “ser tratada como una obra que da por sí misma los cánones de su propia comprensión”.<sup>97</sup> No es convincente pensar que ella sea, por así decirlo, una obra autárquica. En primer lugar, porque las «estructuras dinámicas» —esta expresión es de Labarrière— no “son ni por su esencia ni por su sucesión nada casual, nada que se encuentre en relación meramente accidental con las conexiones objetivas de la lógica dialéctica”.<sup>98</sup> En este contexto, por «lógica dialéctica» debe entenderse el movimiento necesario que inmanentemente estructura la realidad. La necesidad de este movimiento está fundamentada por el propio automovimiento del Concepto. Desde esta perspectiva, si no se acepta que el desenvolvimiento de las experiencias, figuras y momentos que narra la *Fenomenología* está supeditado y atravesado por el Concepto, entonces tal desenvolvimiento es todo menos necesario.

Hegel expone de modo sistemático el desarrollo dialéctico del Concepto en su *Ciencia de la lógica*. Esto no quiere decir, sin embargo, que no tuviera en cuenta al Concepto como aquello que articula de modo necesario la narración moldeada en la *Fenomenología*. Prueba de ello son las siguientes afirmaciones que Hegel consigna en el “Prólogo” de la obra en cuestión. Ahí establece que “el elemento del movimiento dialéctico es el concepto puro”.<sup>99</sup> Un poco más adelante afirma también que “el automovimiento del concepto es aquello por lo que la ciencia existe”.<sup>100</sup> Y

---

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>98</sup> G. Lukács, *op.cit.*, p. 434.

<sup>99</sup> G.W.F Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, p. 43. La traducción que utilizo es la de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, publicada por el Fondo de Cultura Económica. En algunas ocasiones modifiqué dicha traducción. Cuando sea el caso, lo indico. Las citas y fragmentos de la obra en alemán los he tomado de: *Werke*. In zwanzig Bänden, 3 (*Phänomenologie des Geistes*). Edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel. A partir de ahora: *Ph. G.*, *Werke* 3). En este caso, modifiqué ligeramente la traducción. Prefiero verter “*der reine Begriff*” como “el concepto puro” y no como hacen Roces y Guerra, a saber, “el puro concepto”. (Cf. *Ph. G.*, *Werke* 3, p. 61). Me parece que en esta decisión de los traductores no solo hay un error de estilo, sino también de comprensión del texto hegeliano. Ahora bien, no hace falta traducir el sustantivo alemán con mayúscula inicial, porque en el contexto de la *Fenomenología* es claro que Hegel no se refiere a una mera noción o producto del entendimiento. En el cuerpo de la tesis, lo escribo con mayúscula inicial con el fin de que sea patente la distinción.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 47.

como “el sujeto [...] es el automovimiento”<sup>101</sup>, el Concepto, por tanto, es “en sí mismo y en todo y por todo, sujeto”.<sup>102</sup> El Concepto es el sujeto efectivamente real. Por ello, cuando Hegel habla del Concepto no se refiere a los productos del entendimiento, es decir, a las determinaciones fijas y aisladas con las que este trabaja.

Asimismo, en las *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, una obra posterior a la *Fenomenología*, Hegel caracteriza al Concepto no como “lo que a menudo se oye llamar así, pero que es solamente una determinación abstracta del entendimiento”, sino como “lo único que tiene *realidad efectiva* y precisamente de tal manera que él se la da a sí mismo”.<sup>103</sup> En la *Fenomenología* Hegel caracteriza al Concepto como “sustancia viva”, es decir, “el ser que es en verdad *sujeto*”, como aquello “que es en verdad efectivamente real, pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma [en cuanto sustancia viva] o la mediación de su devenir otro consigo misma”.<sup>104</sup> Es poco probable que Hegel tematice instancias distintas en la *Fenomenología*, la *Ciencia de la lógica* y la obra más arriba mencionada, las *Líneas fundamentales*.

Queda claro, entonces, que una obra como la *Fenomenología* no solo puede interpretarse a la luz de algunas obras posteriores de Hegel, sino que es deseable hacerlo, al menos en lo concerniente a la interpretación del sujeto en cuanto Concepto. Si la *Fenomenología* debe ser considerada como su subtítulo lo indica, a saber, como una ciencia de la experiencia de la conciencia, y “la ciencia sólo puede, lícitamente, organizarse a través de la vida propia del concepto”<sup>105</sup>, entonces todo lo concerniente al modo de ser del Concepto debe ser considerado.<sup>106</sup> O lo que es

---

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>103</sup> G.W.F. Hegel, *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, § 1, p. 29.

<sup>104</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenología...*, pp. 15-16. Lo que está entre corchetes es mío. Modifico ligeramente la traducción. En el original dice lo siguiente: “Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit *Subjekt* oder, was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist (...)”. (*Ph. G., Werke*, p. 23.) Roces y Guerra traducen lo último como «es en verdad real». Prefiero traducir el adjetivo *wirklich* como «efectivamente real», traducción avalada por la mayoría de traductores de Hegel y Kant.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>106</sup> Lo cual no implica, sin embargo, que en esta tesis se asuma la premisa de que la *Fenomenología* es, en efecto, una ciencia de la experiencia de la conciencia. Esa es una premisa que Hegel asume, lo cual no implica que por ello sea verdadera. Lo que sí se asume en este trabajo es que el Concepto es condición de posibilidad del movimiento y formación de la conciencia, lo cual implica que la *Fenomenología* es un informe trascendental. En la sección última del capítulo tercero de esta tesis

lo mismo: el método a partir del cual se estructura y organiza la *Fenomenología* es “la forma del automovimiento interno *de la lógica*”. De ahí que Hegel continué diciendo que en su *Fenomenología* ha “ofrecido un ejemplo de este método en un objeto más concreto, la conciencia”.<sup>107</sup>

Algunos autores, sin embargo, consideran que diversos problemas se derivan de la interpretación que aquí se propone. Klaus Düsing, por ejemplo, señala uno de esos problemas cuando apunta que las “categorías de la lógica deben presuponerse ya para la marcha sistemática de la *Fenomenología*, si bien es la *Fenomenología*, sin embargo, la que debe introducir por primera vez a aquella lógica”.<sup>108</sup> No obstante, si se asume, con las respectivas salvedades, que la *Fenomenología* implica un programa filosófico trascendental y también—como propone Stewart— que “la forma de un argumento trascendental es algo como lo siguiente: dado que X es el caso, a, b y c deben también ser el caso como presuposición para X”,<sup>109</sup> entonces tal problema se muestra estéril. Así, aunque la *Fenomenología* es cronológicamente anterior a la *Ciencia de la lógica*, la lógica dialéctica que esta obra expone —es decir, la *Ciencia de la lógica*— es «trascendentalmente» anterior a la formación y desarrollo de la conciencia que narra y expone aquella.

---

se presentan algunas razones por las cuales no es obvio o, más bien, no es claro que la *Fenomenología* desarrolle una «ciencia» como sí lo hace, por otro lado, la *Ciencia de la lógica*.

<sup>107</sup> G.W.F Hegel, *Ciencia de la lógica. Volumen I: la lógica objetiva*, p. 203.

<sup>108</sup> K. Düsing, *op.cit.*, p. 117.

<sup>109</sup> J. Stewart, *op.cit.*, p. 54.



## 2. ¿Cuál es el sentido de la *Fenomenología*?

En el “Prólogo” de la *Ciencia de la lógica* escrito en 1812, Hegel ofrece claves hermenéuticas importantes para comprender el sentido de la *Fenomenología* y su relación como parte constituyente de lo que por ese entonces denominaba el «Sistema de la ciencia». En dicho prólogo, la *Fenomenología* es considerada “la primera parte del Sistema de la ciencia”, la cual “estaba destinada a ser seguida por 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”.<sup>110</sup>

Curiosamente, cuando Hegel publica la *Fenomenología* en 1807, no lo hace con el título que todos conocemos. Su título original en alemán era el siguiente: “*System der Wissenschaft. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes*”. Es decir: “Sistema de la ciencia. Primer tomo, la fenomenología del espíritu”.<sup>111</sup> Lo antedicho es significativo porque en el “Prólogo” mencionado de 1812 Hegel escribe el título tal y como actualmente se le conoce, es decir, *Fenomenología del Espíritu*. Incluso elimina el artículo determinado «*die*» que en el título original antecedió al sustantivo «*Phänomenologie*». Esto probablemente dé cuenta del incipiente cambio de perspectiva que Hegel estaba efectuando en relación con el lugar de la *Fenomenología* dentro de su sistema. O, probablemente, en ese momento solo escribió el título de manera abreviada por mera comodidad expositiva.

---

<sup>110</sup> G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*..., p. 186.

<sup>111</sup> Puede consultarse una copia legal en PDF de la primera edición mencionada en la siguiente dirección web: <https://ia800303.us.archive.org/28/items/systemderwissen00hegegoog/systemderwissen00hegegoog.pdf>. Como es bien sabido, Hegel, en la primera edición, coloca una portada, entre el prólogo (*Vorrede*) y un breve texto que posteriormente será titulado como “Introducción” en las obras completas del filósofo publicadas por algunos de sus discípulos en 1832. En dicha portada se puede leer el que será en posteriores ediciones el subtítulo definitivo, a saber, “Ciencia de la experiencia de la conciencia” (“*Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseyns*”). Dicha portada está encabezada, como para reforzar el lugar de dicha obra, con las siguientes palabras: “*Erster Theil*”. Se cree, sin embargo, que en algunos ejemplares de la primera edición no aparece tal portada. Cabe mencionar también que Hegel, durante el proceso mismo de impresión de la primera edición, pidió que se reemplaza el título mencionado por el siguiente: “Ciencia de la fenomenología del espíritu” (“*Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes*”). La confusión fue tal para el “impresor y [...] los encuadernadores que muchas de las primeras copias salieron con varios de esos diferentes títulos”. (T. Pinkard, *op.cit.*, p. 272).

De acuerdo con Pinkard, Hegel sugiere

...en una nota a pie de página añadida en 1831 al prefacio de 1812 a su *Ciencia de la lógica*, que la *Fenomenología* había sido sustituida por su pensamiento posterior e iba a ser reemplazada por una introducción a su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, el libro-fuente del ‘sistema’ mismo.<sup>112</sup>

Asimismo, y como consecuencia de lo anterior, Hegel “rebajó el peso de la *Fenomenología* dentro de la *Enciclopedia*, la cual incluía una breve ‘Fenomenología del espíritu’ que solo jugaba un pequeño papel en el desarrollo del ‘sistema’ general”.<sup>113</sup>

Ahora bien, si bien da la impresión de que Hegel, al rebajar la relevancia de la *Fenomenología*, le arrebató un lugar determinante dentro de su sistema filosófico expuesto en la *Enciclopedia*, no por ello se la debe leer como una obra sin ninguna relación significativa con su posterior producción filosófica. Por el contrario, es metodológicamente legítimo interpretarla como lo que en un principio estaba destinada a ser, a saber, como parte fundante del sistema hegeliano. Y, más aun, como una obra estrechamente relacionada con la *Ciencia de la lógica*. Pero no mediante una relación superficial o, como diría Hegel, exterior. Ni tampoco por medio de una relación de mera sucesión temporal. En todo caso, se trata de una profunda relación de recíproca significación. Por ende, el sentido de la *Fenomenología* puede captarse solamente si atendemos a lo que Hegel dice en su *Ciencia de la lógica*. ¿Y qué dice al respecto?

En el “Prólogo” de 1812 a su *Ciencia de la lógica*, Hegel consigna el propósito de su *Fenomenología* en un párrafo de suma importancia. En él dice lo siguiente:

...en la Fenomenología del Espíritu, he intentado exponer la conciencia. La conciencia es el espíritu en cuanto *objeto* concreto; pero su movimiento progresivo descansa únicamente —como ocurre con el desarrollo de toda vida, natural y espiritual— en la naturaleza de las esencialidades puras, que constituyen el contenido de la lógica. La conciencia, en cuanto espíritu que aparece y que se libera en su camino de su carácter inmediato y compacto, viene a ser saber puro, que tiene por objeto aquellas esencialidades puras mismas, tal como en y para sí son. Ellas son los pensamientos puros, el espíritu que piensa su propia esencia. El

---

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 866, nota 2.

<sup>113</sup> *Idem.*

automovimiento de esos pensamientos es su vida espiritual, y es aquello por lo cual se constituye la ciencia y de la cual es ella exposición.<sup>114</sup>

Las esencialidades puras, las cuales son expuestas en su simplicidad en la *Ciencia de la lógica*, es decir, sin referencia a nada concreto, son los elementos que estructuran inmanentemente al Espíritu.<sup>115</sup> La conciencia es el Espíritu que se temporaliza, por eso es su concreción. Sin embargo, las esencialidades puras en cuanto pensamientos puros no son estructuras cognoscitivas de ninguna conciencia individual. No son, por ende, estructuras formales del entendimiento o, dicho de otro modo, disposiciones lógicas del sujeto trascendental. Más aún: las esencialidades puras no son, en sentido estricto, estructuras cognoscitivas de los seres humanos. Son constituyentes del Espíritu y las conciencias individuales expresan, en su desarrollo y formación en el tiempo, el movimiento de tales esencialidades puras. Por ello, la conciencia es expresión del Espíritu.

La conciencia constata que es expresión del Espíritu a través del saber mismo en su aparecer. Al respecto, Hegel apunta en la "Introducción" de la *Fenomenología* que esta obra "versa solamente sobre el saber que se manifiesta". Su finalidad está cifrada en ser "la exposición del saber tal y como se manifiesta." Exposición que relata no otra cosa que "el camino de la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber".<sup>116</sup> Y la esencia del saber verdadero no es otra cosa que las esencialidades puras, los pensamientos puros del Espíritu.

El saber verdadero consiste en un reconocer (*anarkennen*) que el Espíritu se expresa y se encarna como estaciones y figuras de la conciencia. Y en esto radica precisamente la ciencia para Hegel, en que la conciencia individual alcance el reconocimiento de que es Espíritu. La conciencia alcanza el saber puro, es decir, la ciencia, cuando capta que su esencia es "el espíritu que se sabe desarrollado así como espíritu".<sup>117</sup> La conciencia arriba a la ciencia cuando constata que es a través

---

<sup>114</sup> G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica...*, p. 186.

<sup>115</sup> Cuando hago referencia al modo específico con que Hegel emplea el sustantivo «*der Geist*», la palabra «Espíritu» la escribo con mayúscula inicial. Pero esto solamente en el cuerpo de la tesis. No modifiqué la traducción del sustantivo cuando aparece en citas textuales de obras de Hegel o de otros autores.

<sup>116</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenología...*, p. 54.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 19.

de ella que el Espíritu piensa su propia esencia. Por ello, la autoconciencia es el verdadero elemento de la ciencia.

De acuerdo con el subtítulo de la obra, la *Fenomenología* es una ciencia de la experiencia de la conciencia, porque su propósito es exponer y dar cuenta del camino y el resultado de la experiencia que la conciencia efectúa sobre sí misma, aunque ella no sepa cómo se realiza tal experiencia, porque ocurre a «sus espaldas»<sup>118</sup> —según una expresión del propio Hegel—. La ciencia de la experiencia de la conciencia tiene, por consiguiente, el sentido de una exposición del movimiento de aprendizaje que lleva a la conciencia a reconocerse como expresión del Espíritu. Y este reconocimiento conlleva la asunción de que no hay posibilidad ontológica de ningún yo individual aislado, desasido de toda relación ético-social, sino que todo yo, toda conciencia individual, solamente alcanza su reconocimiento como autoconciencia libre en tanto que vive y se realiza en comunidad.

Ahora bien, dado que para Hegel la verdad de lo puesto en juego en la *Fenomenología* es el Espíritu mismo, se debe aclarar, por consiguiente, qué debe entenderse por la expresión «Espíritu». Tiene razón Heidegger —aunque en otros puntos su interpretación no sea del todo atinada— en que para Hegel “la esencia del espíritu es el *concepto*”.<sup>119</sup> Y se debe entender el Concepto como la pura negatividad automoviente que se autodetermina como «diferencias» de sí mismo.<sup>120</sup> Por ello, si el Concepto es esencia del Espíritu, entonces hay que entender “la esencia del espíritu [...] como negación de la negación”.<sup>121</sup> Así pues, la negación de la negación es lo que otorga necesidad al movimiento y al desarrollo

---

<sup>118</sup> La conciencia no «sabe» en sentido proposicional, o sea, durante el proceso de su formación no formula lingüísticamente dicha formación, lo cual no implica que su desarrollo sea ciego y arbitrario. Tal desarrollo está basado en el movimiento necesario de las esencialidades puras, las cuales, dicho sea de paso, no son determinaciones del entendimiento, de la lógica matemática, sino determinaciones ontológicas.

<sup>119</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit, Gesamtausgabe 2*, p. 571. Las traducciones de esta obra son mías. A continuación, el texto original: “Das Wesen des Geistes ist der *Begriff*”.

<sup>120</sup> Heidegger no está entendiendo el Concepto como un producto del entendimiento en cuanto potencia racionante. La caracterización que da del Concepto hegeliano como “la forma del pensar mismo que se piensa a sí mismo” (“[...] die Form des sich denkenden Denkens selbst”, *ibid.*) es adecuada siempre y cuando no se entienda por ello la estructura autorreferencial de una instancia cognoscente trascendente.

<sup>121</sup> *Idem.* (“[...] das Wesen des Geistes [...] als Negation der Negation”).

formativo de la conciencia. Y es a través de la conciencia, o sea, de su exteriorización en el tiempo, que el Espíritu reconoce su esencia. Dicho de otro modo: lo infinito para ser efectivamente real debe expresarse en lo finito.

El proceso por el cual la conciencia constata que no hay diferencia alguna entre ella y la verdad, es decir, el Espíritu, constituye justamente lo que Hegel entiende por ciencia. De ahí que el Espíritu sea, por lo mismo, el sustrato que nutre todas las múltiples configuraciones de la conciencia. La *Fenomenología* es — alegóricamente hablando— como un mapa que delinea y colorea en figuras diversas el conglomerado de momentos que recorre la conciencia hasta el elemento de la verdad. Este recorrido formativo, como se ha dicho, está movido por lo único que posee realidad efectiva, a saber, el Concepto. Y la potencia automoviente del Concepto está constituida por la pura y simple negatividad. Esta negatividad constituye inmanentemente al Espíritu. Por ello, “el espíritu [...] no permanece nunca quieto, sino que se halla siempre en movimiento incesantemente progresivo”.<sup>122</sup>

Justamente por lo anterior, para Hegel el Espíritu no es una sustancia eterna, inmóvil y separada de la realidad sensible, sino una sustancia temporal, es decir, histórica, móvil y no separada de lo sensible. Es una sustancia activa y que solamente existe como tal cuando se expresa en el tiempo. En otras palabras: el Espíritu no es una instancia cósmica u óptica. Es pura actividad, “la sustancia viva [...], el ser que es en verdad *sujeto*”.<sup>123</sup> Solamente la sustancia como sujeto es efectivamente real porque “es el movimiento del ponerse a sí misma”<sup>124</sup>, pero no de modo místico o mágico, sino únicamente y mediante la conciencia.

En resumidas cuentas, para Hegel no se trata de restaurar o de instaurar, sino de reconocer, por medio del saber, la originaria y recíproca pertenencia de lo finito y lo infinito. La comunidad entre lo singular y lo universal que se patentiza paulatinamente en el despliegue formativo de la conciencia. Es por ello que la *Fenomenología* alberga el cometido de superar la «escisión» que surge de la metafísica cartesiana.

---

<sup>122</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenología...*, p. 12.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 15. Cito de nuevo este texto solo para que quede claro cuál es la naturaleza del Espíritu.

<sup>124</sup> *Ibid.*, pp. 15-16.

Podría decirse, entonces, que el sentido de la *Fenomenología* está cifrado en narrar, a través del “encadenamiento de las diversas figuras que conlleva”,<sup>125</sup> el camino por el cual la conciencia llega a la experiencia de la verdad y del saber del todo —pues “lo verdadero es el todo”<sup>126</sup>—; a la superación de las escisiones y las oposiciones —mediante “un proceso de autoexamen y autocorrección”<sup>127</sup>—, y a la comprensión de que todas sus manifestaciones o exteriorizaciones “están constituidas por la presencia de la totalidad del Espíritu”<sup>128</sup>, del Concepto mismo. Y el Concepto no puede ser, cabe subrayarlo, un mero conglomerado de momentos externamente dispuestos o un “principio fundamental absolutamente-primero”<sup>129</sup>, sino el verdadero sujeto que es “solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo”.<sup>130</sup>

---

<sup>125</sup> P.J. Labarrière, *op. cit.*, p. 23.

<sup>126</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenología...*, p. 16.

<sup>127</sup> L. Siep, *op.cit.*, p. 74.

<sup>128</sup> P.J. Labarrière, *op. cit.*, p. 23.

<sup>129</sup> Como sostuvo en algún momento Fichte. (J.G. Fichte, “Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia o de la llamada filosofía como programa para sus lecciones sobre esta ciencia”, en Bernabé Navarro B. (ed. y trad.), *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia: seguido de tres escritos sobre la misma disciplina*, p. 52).

<sup>130</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenología...*, p. 16.

## CAPÍTULO III

### EL SIGNIFICADO DE LA CONCIENCIA

#### 1. La estructura de la conciencia: movimiento, negatividad y contradicción

¿Qué es la conciencia para Hegel?<sup>131</sup> En la *Fenomenología*, la conciencia es movimiento, una suerte de potencia cuya esencia está marcada por el sello de la negatividad y la contradicción. Es principio del conocimiento, pues es “el saber inmediato de lo inmediato”<sup>132</sup>, de lo dado sin más. Y es principio de la objetividad, porque no puede haber conciencia alguna que no sea conciencia de algo, de un ser-otro.

La conciencia no tiene las notas de lo sensible, ni el predicado de la espacialidad, sino que ella es la condición sin la cual no puede haber manifestación de lo fenoménico, de todo lo sensible y espacial. Y esto es así porque ella es concreción y expresión de lo que Hegel llama en su *Ciencia de la lógica* “esencialidades simples”<sup>133</sup>, esas potencias automovientes que íntimamente configuran todo lo real, ya que “el automovimiento del contenido de la lógica es lo que mueve desde el interior el proceso de la conciencia fenomenológica”.<sup>134</sup> Estas esencialidades simples son justamente la negatividad y la contradicción que inmanentemente mueven a la conciencia.<sup>135</sup>

Por consiguiente, la conciencia en la *Fenomenología* no es un yo empírico, determinado materialmente. Ella es, hasta cierto punto, más bien como el «yo» en el sentido profundamente kantiano, o sea, un conjunto de condiciones epistémicas

---

<sup>131</sup> No está de más advertir al lector —aunque tal vez ya sea claro en este punto de la investigación— que la palabra «conciencia» hace alusión a un sentido amplio en el que todas las figuras de la *Fenomenología* son consideradas y no a un sentido limitado por medio del cual se haría referencia exclusivamente a los tres primeros momentos de la conciencia, a saber, la certeza sensible, la percepción y el entendimiento.

<sup>132</sup> P.J. Labarrière, *op. cit.*, p. 51.

<sup>133</sup> G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica...*, p. 207.

<sup>134</sup> P.J. Labarrière, *op. cit.*, p. 23.

<sup>135</sup> Cf. Eduardo Vásquez, “La ciencia según Hegel”, p. 98.

necesarias para la aprehensión de objetos *qua* objetos. El yo kantiano — recordemos— es un yo trascendental,<sup>136</sup> libre de toda determinación sensible y material, pues funge precisamente como condición misma del aparecer de lo objetual. Claramente Hegel está pensando en este yo kantiano cuando pone como punto de partida de su sistema a la conciencia. Esto no quiere decir, sin embargo, que la conciencia en el sentido hegeliano sea lo mismo *stricto sensu* que el yo trascendental kantiano. Para Kant, el yo trascendental no está cifrado por la contradicción y la negatividad, sino que es una potencia de síntesis de las multiplicidades.<sup>137</sup>

Ahora bien, Hegel, al igual que Kant, nunca se mueve en el ámbito de lo meramente empírico; no le interesa determinar la naturaleza y constitución de la conciencia empírica, sino más bien las condiciones que posibilitan la existencia y el funcionamiento de cualquier conciencia empírica e individual. Así, cuando se habla de conciencia en Hegel no se trata de un conjunto de propiedades y procesos mentales localizables dentro de una entidad material designada con el nombre de cerebro o como se la quiera llamar, sino del conjunto de condiciones que posibilitan el conocimiento de objetos situados espaciotemporalmente.<sup>138</sup>

Por consiguiente, cuando Hegel habla de la conciencia inmediata, en estado natural, no se está refiriendo a una conciencia empírica<sup>139</sup>, ni está usando la noción «natural» en el sentido en que actualmente un fisiológico podría emplearla. La conciencia es inmediatez porque su verdad se establece en la relación que tiene con lo externo a ella, con lo que aparece extraño para ella, a saber, con los objetos del mundo externo.

La conciencia solo es propiamente conciencia cuando mantiene una relación con otra cosa diferente de ella. En consecuencia, ella se mantiene únicamente

---

<sup>136</sup> V. A 107 – A 110 de la *Crítica de la razón pura*.

<sup>137</sup> Y, además, para Kant la conciencia es una unidad cerrada y perfecta, es decir, no tiene desarrollo ni es perfectible. Debo esta importante aclaración al Dr. Ricardo Vázquez Gutiérrez.

<sup>138</sup> Klaus Düsing, ya citado antes en esta tesis, comparte este punto de vista cuando dice que “la *Fenomenología* [...] no es una explicación sistemática y genética de las capacidades y prestaciones del espíritu humano en cuanto tal”. (K. Düsing, *op. cit.*, p. 115).

<sup>139</sup> Por ello, la siguiente afirmación de Hyppolite es inadecuada en relación con el sentido de la *Fenomenología*: “La *Phénoménologie* est l’élévation de la conscience empirique au savoir absolu”. [La *Fenomenología* es la elevación de la conciencia empírica al conocimiento absoluto.] (Jean Hyppolite, *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l’Esprit de Hegel*, vol. 1, p. 42).



como conciencia inmediata y natural cuando coloca la verdad en una relación de oposición entre sí misma y lo que se le aparece como radicalmente diferente, es decir, lo externo. Lo antedicho Hegel lo desarrolla en el siguiente párrafo del “Prólogo” de la *Fenomenología*. En las páginas 25 y 26 de la edición del FCE se lee lo siguiente:

El ser determinado<sup>140</sup> inmediato del espíritu, la conciencia, encierra los dos momentos, el del saber y el de la objetividad negativa con respecto al saber. Cuando el espíritu se desarrolla en este elemento y despliega en él sus momentos, a ellos corresponde esta oposición y aparecen todos como figuras de la conciencia. [...] La conciencia sólo sabe y concibe lo que se halla en su experiencia, pues lo que se halla en ésta es sólo la sustancia espiritual, y cabalmente en cuanto *objeto* de su sí mismo.

Todo el movimiento de formación de la conciencia, todos los momentos que narra y despliega la *Fenomenología*, consisten en la disolución de la oposición que ella mantiene en su estado natural. En el reconocimiento de que en sí misma oculta el índice de la verdad del todo. En el reconocimiento de que es una expresión de la verdad, pero no porque los objetos con los que se enfrentaba en un principio no fuesen verdaderos, sino porque su esencia no es realmente diferente a la esencia de la totalidad de los objetos, de lo exterior.

La conciencia, en sí misma considerada, está constituida por los elementos básicos que mueven toda realidad; por las estructuras vivas que articulan todo lo viviente; por las fuerzas que fluidifican y condensan todo lo existente. El acceso a la ciencia ocurre cuando, después de todo el periplo necesario por el que tiene que pasar, la conciencia interioriza que

...su movimiento progresivo descansa únicamente –como ocurre con el desarrollo de toda vida, natural y espiritual– en la naturaleza de las esencialidades puras. [...]

---

<sup>140</sup> He modificado ligeramente la traducción del FCE. Los traductores vierten *Dasein* por «ser allí». En el original en alemán se lee: “Das unmittelbare Dasein des Geistes”. (*Ph. G., Werke 3*, p. 38). En este contexto, la palabra *Dasein* tiene el significado de «ser determinado», lo cual no implica «existencia empíricamente determinada». La conciencia no es una realidad constatable sensitivamente *per se*, sino que es el modo en que inmediatamente el Espíritu se manifiesta, el medio primordial en que el Espíritu «existe». No simpatizo con la traducción que proponen Roces y Guerra del sustantivo compuesto *Dasein*, pues «ser allí», como expresión filosófica, podría evocar resonancias heideggerianas que el pensamiento de Hegel evidentemente no posee.

Ellas son los pensamientos puros, el espíritu que piensa su propia esencia. El automovimiento de esos pensamientos es su vida espiritual.<sup>141</sup>

Así, la conciencia expresa el automovimiento de esas esencialidades puras en cada uno de los momentos y cada una de las figuras que desarrolla en su progresiva y paciente formación hacia el elemento de la ciencia. Esta formación, considerada en conjunto, constituye la experiencia que realiza la conciencia. Ahora bien, no debemos dejarnos engañar por la familiaridad de los términos, pues la palabra «experiencia» posee una significación peculiar dentro del marco de la *Fenomenología*. Por ello, será pertinente hacer una pausa para analizar en qué sentido Hegel utiliza esa palabra con el fin de evitar interpretaciones apresuradas y descontextualizadas.

Tal vez el tema de la negatividad sea el que mejor explique lo que Hegel entiende por «experiencia de la conciencia», pues la experiencia de la conciencia no es otra cosa que un despliegue de negatividad inmarcesible. No obstante, para captar qué entiende Hegel por negatividad, primero se debe explicitar qué entiende por movimiento. ¿Por qué? Porque en el contexto del pensamiento hegeliano, las nociones de negatividad y movimiento son correlativas y semánticamente dependientes, pues el movimiento de la conciencia es negatividad y la negatividad es el motor que mueve a la conciencia.

Como primera aproximación, es claro que la noción de movimiento en Hegel no tiene el sentido de un desplazamiento espacial de un punto determinado hacia otro punto determinado dentro de un plano, al menos en el contexto de su filosofía del espíritu. No tendría sentido decir que la conciencia se mueve, por ejemplo, de un punto A hacia un punto B en un ámbito de orden espacial. Cuando Hegel habla de movimiento de la conciencia, debe entenderse que se está refiriendo a una alteración, una mutación o un cambio de sus determinaciones. En este sentido, Volker Rühle afirma que el “movimiento no es una sucesión espacial que deja ‘tras de sí’ sus momentos pasados, sino en todo momento transformación de un

---

<sup>141</sup> G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica...*, p. 186.

movimiento total que incesantemente se diferencia”.<sup>142</sup> Por ello, muy probablemente Hegel esté pensando en lo que Platón dice de los tipos de movimiento en la página canónica 895a-c del libro X de *Leyes*, donde éste distingue lo que se mueve a sí mismo de lo que se mueve a causa de otro. Lo que se mueve a sí mismo es “principio de todos los movimientos”.<sup>143</sup> Asimismo, caracteriza lo que se mueve a sí mismo como algo vivo, es decir, como alma.<sup>144</sup> No está de más recordar que Hegel caracteriza al Espíritu como «sustancia viva».

En consecuencia, si el Espíritu es Concepto —como se ha dicho en el capítulo anterior—, entonces el Concepto es el *alma* misma de todo movimiento y, por extensión, del movimiento mismo de la conciencia. Sin embargo, para Hegel el Concepto no es principio del movimiento en cuanto inicio temporal de cualquier otro movimiento. Esto concierne más bien al movimiento como cambio de lugar. Platón tampoco estaría entendiendo al alma de ese modo. La entiende más bien como principio ontológico y epistémico del cambio, de la alteración. Y así es como debe entenderse también el Concepto hegeliano, con la reserva de que este no es una cualidad o producto del alma humana, pues de ese modo sería una instancia meramente subjetiva.

Ahora bien, para comprender qué es lo que cambia en el movimiento de la conciencia, debe explicitarse la dinámica del movimiento del despliegue de las figuras de la conciencia, dinámica en la cual se patentiza la negatividad inmanente de esta. Sin embargo, no se trata de narrar puntillosamente cómo opera el tránsito de una figura determinada de la conciencia hacia otra figura determinada. Nadie mejor que el mismo Hegel para narrar «paso por paso» la dinámica del despliegue de la totalidad efectiva de las figuras que expresa la esencia de la conciencia. Se trata, más bien, de dar cuenta de la estructura ínsita en la conciencia, del modo como ella realiza su experiencia y del sentido que tiene esta experiencia.<sup>145</sup> Por

---

<sup>142</sup> Volker Rühle, “El prólogo de Hegel a la *Fenomenología del espíritu*”, en Félix Duque (ed.), *Hegel. La odisea del espíritu*, p. 25.

<sup>143</sup> Platón, *Leyes*, X, 895b, p. 207.

<sup>144</sup> Cf. *ibid.*, 895c, p. 208

<sup>145</sup> En este sentido, esta tesis se aparta de las convencionales interpretaciones de la *Fenomenología*, consistentes en exponer, paso por paso y de modo metódico, el desarrollo completo de todas las figuras de la conciencia, desde la certeza sensible hasta el entendimiento, para finalmente exponer del mismo modo todos los momentos y figuras que narra la *Fenomenología*. Y aunque de suma

ello, en lo que sigue se prescindirá de toda prolijidad expositiva en relación con el movimiento que efectúa la conciencia desde la certeza sensible, hasta el entendimiento.

Primeramente, debe señalarse lo que no es la experiencia de la conciencia en la *Fenomenología*. Experiencia en dicha obra no puede significar lo que para el Kant de la *Crítica de la razón pura*.<sup>146</sup> Por otro lado, tampoco la experiencia de la conciencia en la *Fenomenología* significa un acontecimiento allende la experiencia, como cuando decimos que tuvimos «una experiencia mística» o «una experiencia religiosa». Nada más alejado de la filosofía de Hegel.

La experiencia en la *Fenomenología* muestra el movimiento progresivo y arduo por medio del cual la conciencia va cambiando de «actitud» con respecto al saber y la verdad. El ritmo y la cadencia, por así decirlo, de los cambios de actitud de la conciencia están conducidos por un mecanismo que Hegel denomina «superación» (*die Aufhebung*). Esta superación opera en las actitudes contradictorias de la conciencia, negando su carácter unilateral y disolviendo su oposición, para finalmente poner una nueva actitud integradora de las diferencias. Es a causa de la superación que la experiencia de la conciencia se muestra como una unidad viva cifrada por la negatividad y la contradicción. Y estas, como ya se apuntó, son las

---

importancia como resúmenes y análisis didácticos, tales exposiciones siempre quedan opacadas frente al modo en que el mismo Hegel desarrolla la exposición de su *Fenomenología*. Cabe apuntar que con lo anterior no estoy diciendo que la estructura y estilo de la *Fenomenología* sean diáfanos e inmejorables. El modo árido y por momentos desesperante con que Hegel escribe dicha obra probablemente se deba al enorme esfuerzo de expresar lingüísticamente un asunto que, tal vez, no es del todo expresable mediante el lenguaje ordinario. De ahí que pocas interpretaciones sistemáticas y totalizantes de la *Fenomenología* hayan logrado el cometido de exponer su contenido sin emplear las formas lingüísticas mediante las cuales está expuesto tal contenido. Tal vez no sea posible interpretar la *Fenomenología* sin echar mano de la terminología y modos lingüísticos que el mismo Hegel emplea en ella. Bien es sabido que para Hegel, en la exposición verdaderamente científica, forma y contenido no pueden estar separados. Sin embargo, eso no implica que todas las interpretaciones posibles de la obra de Hegel deban ser, por decirlo de algún modo, «hegelianizantes». Es decir, las interpretaciones de su filosofía no deberían estar sobrecargadas de los términos y modos lingüísticos que Hegel mismo utiliza. Lo cual tampoco quiere decir que su filosofía debería interpretarse sin hacer uso del aparataje conceptual que podemos extraer de su obra. Considero más acertado, sin embargo, un punto medio exegético. En esta tesis procuro, en la medida de la posible, acercarme a ese punto medio, es decir, en mi exposición empleo términos y estructuras lingüísticas «hegelianos» sin llegar al embotamiento, pero tampoco desecho el uso de nociones no extraídas del *corpus* hegeliano, pero que posiblemente son útiles para comprender algunos aspectos de su filosofía.

<sup>146</sup> V. nota 29 de esta tesis.

esencialidades puras que constituyen el movimiento dialéctico. De ahí que el movimiento dialéctico de la conciencia sea su experiencia.<sup>147</sup>

¿Y qué significa negatividad en el plano del discurso hegeliano? Hegel dice en el “Prólogo” de la *Fenomenología* que la negatividad consiste en “la energía del pensamiento, del puro yo”.<sup>148</sup> La negatividad es “principio de vida y movimiento”<sup>149</sup> de lo espiritual. No es correcto decir que hay una negatividad inmanente a la naturaleza, al menos no es adecuado decirlo si nos movemos en el horizonte del pensamiento hegeliano. La negatividad es algo que el pensamiento pone en el ámbito de lo exterior, cuya efectividad se cifra “en su conexión con lo otro”.<sup>150</sup>

Ahora bien, llama la atención que Hegel diga que la negatividad pertenece al «puro yo». Claramente no se está refiriendo ni a un yo empírico, ni a un yo sustancial al estilo cartesiano. Cuando Hegel habla del yo puro se refiere al Concepto.<sup>151</sup> A lo verdadero, a lo efectivamente real que se autopone en lo otro, que se expresa en la diferencia y que tiene realidad solamente cuando se encarna en tal diferencia. La negatividad es inmanente a la conciencia, no porque tenga el talante de algo así como una propiedad o un estado mental, sino porque la conciencia es pensamiento puro expresado bajo la forma de lo temporal; es la realización y determinación del Concepto en el plano de lo espiritual. Y el Espíritu es el Concepto que tiene saber de sí en cuanto sujeto. Las esencialidades puras son no otra cosa que las estructuras mismas del Espíritu.

Así, la conciencia, en cuanto manifestación determinada de las esencialidades puras que atraviesan todo lo real, tiene dentro de sí misma el índice completo de figuras y momentos de “la totalidad del reino de la verdad del espíritu”.<sup>152</sup> Por ello, la experiencia que realiza la conciencia es interiorización y reconocimiento de su verdad. En cuanto proceso formativo largo y tedioso —tal que ella no puede soslayar—, su verdad no se le aparece de golpe, por medio de una «intuición», sino en el despliegue de los momentos del todo, que necesariamente deben tener la

---

<sup>147</sup> Cf. G.W.F. Hegel, *Fenomenología...*, p. 58.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>149</sup> E. Vásquez, “La ciencia...”, p. 99.

<sup>150</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenología...*, p. 24.

<sup>151</sup> Cf. E. Vásquez, “La ciencia...”, p. 100

<sup>152</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenología...*, p. 60.

“peculiar determinidad” de ser “*figuras de la conciencia*”.<sup>153</sup> Y esto es así porque — de acuerdo con Labarrière— cada figura de la conciencia es una “concreción del todo en una estructura particular y asumida por tanto en forma de singularidad”.<sup>154</sup> ¿Cuáles son estas figuras, formas singulares determinadas que comportan la estructura de la conciencia? Son tres las figuras que envuelven la experiencia de la conciencia, a saber: certeza sensible, percepción y entendimiento.

Las figuras de la conciencia, hay que tenerlo presente, no tienen la determinación histórico-biológica de ser estados mentales desarrollados por un proceso de adaptación evolutiva del hombre en su relación con el mundo. El orden de la exposición de la *Fenomenología* no es temporal, sino dialéctico, o sea, necesario. Por ello, cada una de las figuras de la conciencia tiene la significación de ser algo así como “una *actitud* relativamente universal, presente de modo más o menos puro en todas las épocas de su desarrollo”.<sup>155</sup> No son figuras históricas, antropológicas o psicológicas del desarrollo cognoscitivo de los hombres particulares, sino actitudes o modos de actuar transhistóricos por medio de los cuales la conciencia se relaciona con lo exterior a ella.

Así pues, cada figura representa una actitud de la conciencia, porque en su relación con la otredad ella experimenta un cambio, una alteración de la verdad de su objeto y de la certeza del saber sobre su objeto. Es decir, las figuras de la conciencia no implican contenidos fijos que fosilicen la relación de la conciencia con lo exterior, sino más bien estructuras dinámicas que envuelven un proceso constante de transformación de la conciencia. Sin embargo, ella no constata que la certeza que en un primer momento tenía del saber de su objeto, no se adecua totalmente a la verdad del objeto, porque la pauta que tenía de lectura de la realidad, por decirlo así, era unilateral e incompleta. Así pues, la conciencia, para salir del extrañamiento e incertidumbre que le produce la unilateralidad de su pauta de lectura, cambia de actitud, es decir, actúa de otra manera en su relación con lo exterior. Todo este

---

<sup>153</sup> *Ibid.* Modifico ligeramente la traducción. Roces y Guerra traducen el sustantivo «*Bestimmtheit*» (cf. *Ph. G., Werke* 3, p. 80) con la expresión «determinabilidad». Sin ser una mala traducción, prefiero la expresión «determinidad» para la traducción del vocablo alemán, pues ya es una traducción canónica y aceptada por la mayoría de traductores al español de la obra de Hegel.

<sup>154</sup> P.J. Labarrière, *op. cit.*, p. 31.

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 82.

proceso, sin embargo, deviene patente gracias al filósofo que lingüísticamente lo expresa.

Cuando Hegel dice que la experiencia de la conciencia sucede «a sus espaldas»,<sup>156</sup> con esto quiere decir que ella no tiene aún ninguna actitud proposicional al respecto. Es decir, el movimiento de la conciencia, para ella misma, es antepredicativo. La narración del movimiento de la experiencia, el sistema que expone la totalidad de las experiencias por las que debe pasar la conciencia hasta devenir ciencia, está puesta por el filósofo, es decir, por el «nosotros», que lo hace, ahora sí, de modo predicativo y proposicional. Por ello, Hegel en la *Fenomenología* realiza un esfuerzo heroico al exponer, de manera proposicional y lingüística, las actitudes de la conciencia que surgen en su movimiento de formación.

Ahora bien, retomemos de nuevo el tema de la negatividad. Ella no consiste en un proceso de negación destructiva de la pauta y del objeto, sino en un proceso en el cual la conciencia paulatinamente va poniendo objetos relativamente más próximos al saber verdadero, que no es más que la esencia desarrollada de su sí mismo, de su interioridad. Por ello, para Hegel la negatividad inmanente de la conciencia no implica potencia de nulificación o destrucción completa de lo negado.

Ahora bien, esta concepción de la negatividad tiene fuertes resonancias fichteanas.<sup>157</sup> En el *Fundamento*, Fichte consigna que la negatividad está conectada

---

<sup>156</sup> Cf. pp. 59-60 de la "Introducción" de la traducción de la *Fenomenología* que utilizo.

<sup>157</sup> Esto, sin embargo, no quiere decir que las resonancias sean únicamente fichteanas. Bien es sabido que Spinoza ejerció una importante influencia en este aspecto. Hegel dice, en lo que conocemos como el tomo tercero de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* —compiladas, como ya se dijo, por Karl Ludwig Michelet— lo siguiente en relación con el filósofo de Amsterdam: "Spinoza, en efecto, formula la gran tesis de que toda determinación implica una negación [...]". Y, según Hegel, para Spinoza de todo, menos de Dios, "puede demostrarse que es algo determinado, algo finito, algo cuya esencia descansa, por tanto, en la negación". (G.W.F. Hegel, *Lecciones...*, p. 307).

Ahora bien, no es este el lugar para refutar o analizar la caracterización del pensamiento de Spinoza realizada por el autor de la *Fenomenología*. En cambio, sí me voy a permitir señalar los siguientes puntos:

1) No es nada claro que la "gran tesis" que, según Hegel, Spinoza formula sea realmente de él. En el ámbito académico es común escuchar que la formula latina «*omnis determinatio est negatio*» es de puño y letra de Spinoza, cuando probablemente sea más bien una frase con la cual Hegel intentó sintetizar una parte importante del pensamiento del autor de la *Ética demostrada según el orden geométrico*. Al respecto, el filósofo Hardy Neumann dice lo siguiente: "Hegel volvió la expresión *omnis determinatio est negatio* a tal punto productiva para su propio programa, que hoy se la recuerda casi exclusivamente en la versión con que él la hizo famosa, dejando la impresión de que ese enunciado podría leerse directamente en la ontología de la *Ética*. Pero, en verdad, aunque muchas veces se la enseñe, sin más, con esa pretensión principal y universal, la frase no es

al acto de la limitación de algo en cuanto que es un “anular no *total*, sino sólo *parcialmente*, la realidad del mismo [es decir, de algo] por negación”.<sup>158</sup> Al respecto, Hegel dice en la “Introducción” de su *Ciencia de la lógica* lo siguiente:

...lo negativo es precisamente en la misma medida positivo, o sea que lo que se contradice no se disuelve en cero, en la nada abstracta sino, esencialmente, en la sola negación de su contenido particular, o que una tal negación no es toda ella negación, sino la negación de la Cosa determinada, que se disuelve, con lo que es negación determinada.<sup>159</sup>

Así pues, la negatividad en Hegel es, en cuanto acto de limitación positiva, una potencia determinante, o sea, negación determinada, y no un poder nulificante en sentido absoluto. El acto de negación determinada de la conciencia, mediante la superación, disuelve sus actitudes epistémicas unilaterales y limitadas, pero no para desecharlas, sino para integrarlas en nuevas actitudes —figuras— que, a la vez, pasarán por el mismo proceso dialéctico. De ahí que Hegel diga en la introducción de su *Fenomenología* que

---

localizable con ese tenor en Spinoza. Ya este hecho debería hacer sospechar de su centralidad ontológica o al menos de la versión con que se popularizó. En verdad, fue el propio Hegel, a partir de Jacobi (1743-1819) y Franz von Baader (1765-1841) [...], quien contribuyó decisivamente a la fijación y perduración de la frase en esa adaptación”. (Hardy Neumann, “De Spinoza a Hegel. Una rehabilitación productiva de la negación”, p. 180).

Más adelante en el mismo artículo, Neumann dice que la frase probablemente sea producto de una reconstrucción de lo que Spinoza consigna en una carta dirigida a “su amigo Jarig Jelles, fechada el 2 de junio de 1674”. (Ibid., p. 181). En ella, Spinoza apunta lo siguiente: “Haec ergo determinatio ad rem juxta suum esse non pertinet: sed econtra est ejus non esse. Quia ergo figura non aliud, quam determinatio, et determinatio negatio est; non poterit aliud quid, quam negatio, esse.” (Pasaje citado por Neumann en la página 181 de su artículo). Queda claro que la frase latina consiste más en una reconstrucción del pensamiento spinoziano que en lo que el autor de la *Ética* dijo *stricto sensu*, por lo que esto bastaría para dejarla de citar como de su autoría.

2) Ahora bien, suponiendo que la reconstrucción e interpretación del pensamiento de Spinoza realizadas por Hegel sean correctas o mínimamente acertadas, no quiere decir que la negatividad implique para ambos lo mismo. Hegel es bien claro al respecto cuando dice que en Spinoza “la simple determinación o negación pertenece a la forma, pero es algo distinto con respecto a la absoluta determinabilidad o a la negatividad, que es la forma absoluta”. (G.W.F. Hegel, *Lecciones...*, p. 307). Esta determinabilidad absoluta —o determinidad, traducción más precisa del sustantivo «*Bestimmtheit*» — es el Concepto, el verdadero sujeto para Hegel. Por ello, al concebir la negatividad como exterior a Dios, Spinoza no puede considerarlo más que como sustancia absoluta o, en términos del suabo, como una realidad muerta e inerte. De ahí que para Hegel el verdadero poder de la negatividad es determinante, pero desde el mismo seno de lo absolutamente real y no como añadido externo.

<sup>158</sup> J.G. Fichte, *Fundamento...*, p. 57. Lo que está entre corchetes es mío.

<sup>159</sup> G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica...*, p.203.



...cuando el resultado se aprehende como lo que en verdad es, como la negación *determinada*, ello hace surgir inmediatamente una nueva forma y en la negación se opera el tránsito que hace que el proceso se efectúe por sí mismo, a través de la serie completa de las figuras.<sup>160</sup>

Así pues, la negatividad disuelve las unidades mínimas de la experiencia de la conciencia, las unidades mínimas de sentido donde la conciencia creía que encontraba el significado verdadero de su carácter y el significado verdadero del carácter del objeto, pero no para aniquilar toda posibilidad de relación entre el sujeto y el objeto, sino para romper con las relaciones incompletas y unilaterales entre el sujeto y el objeto. Se trata de una potencia inherente a la conciencia que disuelve la aparente completitud de sus configuraciones, sacando a luz las contradicciones e inadecuaciones en la relación con su objeto, posibilitando, asimismo, la superación de esta desigualdad por medio de la asunción y reconciliación de las oposiciones. O, dicho de otro modo: solo puede haber reconciliación si la negatividad es una potencia que se niega a sí misma, es decir, si “la negación es negación de la negación y, por tanto, [...] afirmación”.<sup>161</sup>

La marcha de la conciencia natural está atravesada por la negatividad en el sentido de que va depurando la separación que en un inicio suponía entre “el contenido del conocimiento y la forma de este, o sea, entre la verdad y la certeza”.<sup>162</sup> La adecuación constante de la certeza del saber de su objeto y de la verdad del objeto, constituye el proceso de lo negativo, en el cual las esencialidades puras mueven a la conciencia hacia la reconciliación de las diferencias, que ontológicamente no son propiamente diferencias. Esta reconciliación, sin embargo, solo puede producirse a través de “la desigualdad que se produce en la conciencia entre el yo y la sustancia”<sup>163</sup>, es decir, entre sí misma y lo que considera o asume como su objeto verdadero.

En la primera figura, la certeza sensible, la conciencia pone como pauta del saber lo inmediatamente captado por los sentidos, lo sensible determinado por el devenir. Asimismo, pone el ser de lo inmediato en su apariencia exterior como lo

---

<sup>160</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenología...*, p. 55.

<sup>161</sup> G.W.F. Hegel, *Lecciones...*, p. 307.

<sup>162</sup> G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica...*, p. 194.

<sup>163</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenología...*, p. 26.

verdadero. Esto inmediato —o lo que simplemente es— se le ofrece a la conciencia como lo auténticamente verdadero, como lo que, en el orden de lo sensible, aparece como lo más complejo en determinaciones. La conciencia, en este primer estadio de su experiencia, cree que los datos sensoriales que le son dados desde el exterior corresponden a una realidad ontológicamente consistente sin más. Esta supuesta referencia a una realidad pletórica de determinaciones objetivas, hace que el saber de lo inmediatamente sensible se manifieste, para la conciencia sensible, como el “conocimiento más rico e incluso como un conocimiento de riqueza infinita”.<sup>164</sup>

Como puede constatarse, la relación primera de la conciencia con el mundo es una relación, por así decirlo, de tipo ingenuo. Hegel no está narrando, en ningún momento, el proceso de conformación de la «psique» del hombre individual, o sea, no pretende explicar la génesis de la certeza sensorial en el sentido de un posible conjunto de estados mentales que en algún momento los hombres, en sus primeras andanzas por el mundo, adquirieron por efecto de una adaptación biológica o algo por el estilo. Para Hegel, la certeza sensible es una figura que representa el modo primordial en que se da una relación entre sujeto y objeto, entre saber y verdad.

Así pues, la certeza sensible es una figura ingenua, unilateral e incompleta del desarrollo de la conciencia. Su ingenuidad consiste en asumir que las particularidades sometidas al imperio del devenir tienen el carácter de efectivos recintos de la verdad. Su unilateralidad, por otro lado, consiste en oponer las particularidades, las diferencias como si fuesen elementos absolutamente irreconciliables —el «esto» (el ente material) que aparece como el fundamento de la verdad o del saber y el «este» (el yo como sujeto cognoscente) que aparece como el fundamento de la verdad o del saber—. Es incompleta porque aún no logra reconocer la nulidad de las diferencias en el elemento de la ciencia, es decir, en el Concepto. Es la negatividad ínsita en el Concepto la que produce, dentro de la conciencia, “el tránsito de uno de los términos contrapuestos al otro, a lo cualitativo, a lo inmanente, al automovimiento”.<sup>165</sup> Lo cual da lugar al tránsito de las figuras

---

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 30.

unilaterales de la conciencia al reconocimiento de sí misma como inmanentemente constituida como Espíritu.

Todas las figuras de la conciencia se resuelven cuando las oposiciones aparentemente irreconciliables, es decir, cuando la aparente oposición entre la certeza del saber del objeto y la verdad del objeto toman un nuevo sentido en la unidad de una figura superior. Se resuelven cuando las diferencias y particularidades son superadas y asumidas por medio del movimiento de la negatividad que reconcilia lo infinito y lo finito que, ontológicamente, siempre se mantienen en una unidad indisociable. Así, el carácter propio de cada una de las figuras de la conciencia no tiene nada que ver con estados aislados y autónomos, ni tampoco con estados mentales constitutivos de una conciencia empírica, sino con el modo en que lo universal, a saber, el Espíritu, se encarna y cobra vida en las determinaciones concretas en que la conciencia hace su experiencia.

El conjunto de las figuraciones que necesariamente estructura a la conciencia expone el proceso formativo mediante el cual ella logra reconocerse como determinación temporal de las esencialidades puras que constituyen la esencia y la estructura misma del Espíritu. Por ello, la *Fenomenología* narra

...el camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones como otras tantas estaciones de tránsito que su naturaleza le traza, depurándose así hasta elevarse a espíritu y llegando, a través de la experiencia completa de sí misma al conocimiento de lo que en sí misma es.<sup>166</sup>

En última instancia, el resultado global del movimiento de formación de la conciencia será “la historia desarrollada de la *formación* de la conciencia misma hacia la ciencia”.<sup>167</sup> O, dicho de otro modo: la *Fenomenología* “consiste en presentar la experiencia de la conciencia haciéndose Espíritu, y analizar las figuras sucesivas que toma en el curso de su dramática ascensión”<sup>168</sup>, donde esta experiencia debe interpretarse como un proceso recordatorio, por parte de la conciencia, de que el

---

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>167</sup> *Idem.*

<sup>168</sup> François Châtelet, *Hegel según Hegel*, p. 98.

todo de su experiencia es “autodespliegue del concepto”.<sup>169</sup> Así pues, para la conciencia “el único fin, su única actividad y meta” consiste en arribar al “concepto de su concepto y lograr así el regreso y su satisfacción”<sup>170</sup> en el elemento propio de su verdad y esencia: ser autoconciencia. O, dicho de otro modo: reconocerse como Espíritu.

---

<sup>169</sup> G.W.F. Hegel, *Enciclopedia...*, p. 79.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 120.

## 2. Algunas consideraciones críticas

En *Historia y conciencia de clase*, Georg Lukács consigna lo siguiente:

La mitología del concepto es siempre expresión intelectual del hecho de que los hombres no han conseguido captar un dato básico de su existencia, de cuyas consecuencias no pueden defenderse. La incapacidad de penetrar en el objeto mismo cobra entonces, como expresión intelectual, la idea de unas fuerzas motoras trascendentes que construyen y configuran de una manera mitológica la realidad, la relación entre los objetos, nuestras relaciones con ellos, su transformación en el proceso histórico.<sup>171</sup>

La cita anterior es relevante porque refleja una actitud crítica pocas veces detectable en los intérpretes del pensamiento hegeliano. Pero también porque refleja una actitud hermenéutica del filósofo húngaro en relación con lo que podría denominarse “la ontología hegeliana”. Sin ambages, Lukács habla de una “mitología del concepto”, dando a entender con ello que uno de los aspectos más fuertes e importantes de la ontología hegeliana es «una expresión intelectual» de algunos hombres y no la expresión de lo verdadero y efectivamente real.

Ahora bien, esta consideración es relevante, no tanto porque la cita sea o no de Lukács —podría ser de otro autor y eso no le otorgaría ni le quitaría relevancia filosófica—, sino por las implicaciones que puede tener para la investigación realizada en esta tesis. No se trata, entonces, de una adhesión al modo de pensar del húngaro y tampoco de un ataque ideológico a su modo de interpretar la filosofía de Hegel. Se trata, más bien, de evaluar la crítica de Lukács porque, de ser consistente, podría dismantelar la hipótesis y los resultados de esta investigación.<sup>172</sup>

---

<sup>171</sup> Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase: estudios de dialéctica marxista*, p. 21.

<sup>172</sup> Aunque soy consciente de lo limitado de este proceder, tampoco puedo detenerme en evaluar todas las críticas que se han hecho a la ontología hegeliana y, más precisamente, a la ontología del Concepto en Hegel. Debo reconocer, por principio de honestidad intelectual, que no he leído toda la literatura especializada sobre la *Fenomenología del Espíritu* y, mucho menos, la concerniente a todo el sistema de Hegel. Y probablemente —muy probablemente— tampoco conozco todas las críticas de valor y pertinencia filosóficas que se han escrito contra el pensamiento del suabo. Esto, sin embargo, tampoco tiene importancia o relevancia para los objetivos de esta tesis. Una crítica, una argumentación, una observación o una réplica es significativa cuando puede socavar los cimientos

En primer lugar y de acuerdo con el texto citado, parece que Lukács sostiene que el Concepto sería algo así como una entidad eternamente semoviente y trascendente, de la cual dimanarían las determinaciones de los existentes particulares. Si él tiene razón, entonces el Concepto estaría constituido como una instancia óptica universal. Y la filosofía de Hegel, por ende, se movería en la tradición metafísica de la ontificación del Absoluto, tradición que fue señalada como responsable del olvido del ser por Heidegger en *Ser y tiempo*. Sin embargo, no es nada claro que el autor de la *Fenomenología* haya caracterizado de ese modo al Concepto. Lo que sí es claro —a mi parecer— es que el Concepto no es caracterizado como mera *res cogitans*, al estilo cartesiano, ni como sujeto cognoscente, empírico y singular.

La hipótesis propuesta ha sido que el Concepto en Hegel es «sujeto» en el siguiente sentido: síntesis autorregulativa del proceso total del movimiento dialéctico como expresión del devenir histórico. El Concepto, para usar una analogía geométrica, es el punto a partir del cual y hacia el cual confluye el proceso total del movimiento dialéctico de la conciencia. Este «punto» no es un punto específico y fijo dentro de la circunferencia que delimita la perpetuidad del movimiento dialéctico, sino un punto cualquiera en perpetuo movimiento dentro de los límites de aquella. Más aún —para continuar con la analogía—, este punto en perpetuo movimiento está acelerado uniformemente dentro de un sistema de referencia específico, el cual es la Historia Universal. Por ello no hay, en sentido estricto y bajo esta perspectiva, un inicio o un final preestablecido. No hay un inicio o resultado fijos, pues el punto, es decir, el Concepto, está presente de modo continuo y no discreto en toda la línea que conforma la circunferencia.

Ahora bien, el uso de semejante analogía matemática no es una mera ocurrencia «retórica» —en el sentido de ornamento lingüístico sin contenido teórico—, pues las analogías del círculo, de la circunferencia y de la esfera han jugado un papel conceptual relevante en la filosofía desde Pitágoras y Parménides. Ángel J. Cappelletti, estudioso de la filosofía antigua, consigna muy bien la

---

de una investigación. Y es en este sentido que la crítica de Lukács me parece significativa y nada más.

importancia de esta analogía cuando dice que, para ellos, es decir, para Pitágoras y Parménides,

...la esfera es el sólido perfecto en cuanto representa una síntesis de lo finito (ya que, como todo cuerpo, tiene límites) y de lo infinito (ya que en la esfera hay infinitas circunferencias, cada una de las cuales es infinita por no tener principio ni fin)<sup>173</sup>.

Así pues, en principio el juego de lo finito y lo infinito, tan caro a Hegel, puede ser expresado muy bien por medio de la analogía de lo circular —más que con la analogía de la figura espiral, a mi juicio—. Ahora bien, decir que el Concepto está presente de modo continuo y no discreto a lo largo de toda la circunferencia es un modo geométrico y metafórico de expresar lo que Hegel apunta cuando dice que lo absoluto es “un todo de saber, una organización de conocimiento” y, por ello,

...en esta organización cada parte es a la vez el todo, pues subsiste como referencia a lo absoluto. En cuanto parte que tiene fuera de sí otras, es algo limitado y solo es mediante las otras; aislada en cuanto limitación es deficiente, tiene sentido y significado solo mediante su conexión con el todo.<sup>174</sup>

Ahora es fácil comprender, después de tal analogía matemática, que el Concepto es más bien una suerte de engarce fluido y perenne entre el «antes» y el «después», entre el «aquí» y el «allá», entre «lo particular» y «lo universal», pero no en el sentido de una serie de candados que unieran de modo discreto esas instancias temporales, espaciales y lógicas. No es claro, entonces, que sea viable comprender el Concepto como una entidad o un sujeto a la usanza de la metafísica tradicional. Ni siquiera es dable postular que en el pensamiento de Hegel haya algo así como un panenteísmo encubierto, pues la historicidad juega un papel constituyente del devenir del Concepto.

Y si bien Lukács nos advierte de los peligros que conlleva para el género humano aceptar la premisa de que existe una fuerza determinante que establece, sin que nosotros lo sepamos, el movimiento y constitución de la conciencia, del

---

<sup>173</sup> *Los estoicos antiguos*, p. 157, nota 261.

<sup>174</sup> G.W.F. Hegel, *Diferencia...*p. 30.

Estado o de la historia —en el sentido de la consideración superficial y abstracta del acontecer del devenir de la vida humana sobre la tierra, no de la historia del devenir del Concepto, el cual determinaría a aquél—, no es dable ni legítimo sostener que Hegel desarrolla una mitología en torno a esta premisa, podría decirse, «teológica». Lo anterior por las siguientes razones:

1. El filósofo húngaro no desarrolla explícitamente lo que entiende por «mitología» en ningún momento del texto de donde se extrajo la cita. Sin tratar de adivinar lo que el autor quería expresar, es factible suponer que aquello que quiere significar con la palabra mitología refiere a la tópica acepción de narración fantasiosa sobre acontecimientos pasados que no pueden ser corroborados empíricamente por medio de la historiografía. Dicho de otro modo: como un cuento inventado por determinados hombres en el pasado para explicarse fenómenos cósmicos o sociales a partir del poder de una entidad ya sea trascendente, ya sea inmanente al mundo.

De cualquier modo, si es el caso de que Lukács entienda de esa manera la noción de mitología, no queda muy claro en qué sentido pueda haber una «mitología del concepto» en Hegel, pues esto implicaría que este desarrolló una narración prerracional en relación con acontecimientos cósmicos o sociales cuya causación última está referida a una entidad trascendente o inmanente al mundo, como el dios del judeocristianismo o algunos dioses de las religiones paganas de la antigua Grecia. Sin embargo, parece injustificada la aplicación de esta noción de mitología en Hegel, pues más arriba se ha explicado que no hay razones de peso para caracterizar de modo óntico al Concepto y, si las hay, no están expuestas en las obras de Hegel, sino en las de sus discípulos y detractores.

2. Si Lukács equipara la mitología con una mentira, entonces no es claro en qué sentido la supuesta mitología del concepto es una mentira, pues si de entrada no aceptamos que el Concepto en Hegel sea una entidad trascendente o una suerte de potencia inmanente con determinaciones y cualidades ónticas, entonces no estamos comprometidos en ningún caso a aceptar la caracterización de la filosofía de Hegel como una tal mitología del concepto.



3. Concédase que en verdad es rastreable esa mitología del concepto —sea lo que esto signifique— en obras como la *Fenomenología* y la *Ciencia de la lógica* y que, asimismo, es dable considerarla una superstición, un engaño o una superchería, de ahí no se sigue, sin embargo, que sea legítimo descartarla como irrelevante para el estudio crítico de las obras mencionadas, pues sería injusto en relación con los fines y propósitos, explícitos o implícitos, que el autor se planteó al elaborar su filosofía.<sup>175</sup>

Así pues, bajo el supuesto de que todo lo concerniente a la dialéctica del Concepto es un engaño y una superchería, entonces parecería filosóficamente deseable no considerarlo como relevante en la interpretación del pensamiento hegeliano. Esto es lo que en el fondo asumen quienes extraen de la obra hegeliana un «método dialéctico», para aplicarlo externamente a cualquier ámbito de la realidad, cual si fuese una serie de pasos. Quienes así proceden no se han enterado —o no quieren asumir— que para Hegel el automovimiento del Concepto es lo que constituye lo auténticamente dialéctico.

Del mismo modo —por poner un ejemplo de exégesis muy común—, parecería que quienes deslastran la metafísica de las «Ideas» de las consideraciones ético-políticas desarrolladas en la filosofía de Platón no se han enterado o no quieren asumir que las Ideas platónicas son justamente el fundamento de tales consideraciones. Basta con leer la *República* para comprender que el proyecto ético-político que Platón allí formula, a saber, el de la construcción de un Estado lo más justo posible en el ámbito del devenir, no tendría ninguna posibilidad de concreción, si no fuese porque la Idea de la justicia y la «Idea del Bien» juegan un papel fundamental, netamente fundacional. Si no hay un marco objetivo y absoluto de justicia a partir del cual los dirigentes del nuevo Estado, a saber, los filósofos-gobernantes, adecuen su actuar tratando de imitar lo esencial

---

<sup>175</sup> Con ello no estoy implicando, sin embargo, que Lukács descartase la tal mitología del concepto como pilar fundamental para comprender el sentido de la filosofía hegeliana. Uno de sus méritos como exegeta consistió en haber mostrado que la dialéctica del Concepto tiene una importancia de primer orden en la constitución y estructura de obras como la *Fenomenología*. (Véase al respecto: G. Lukács, *El joven Hegel...*, p. 433).

de ese marco, es poco probable que alguna vez en el plano terrenal se pudiese construir un Estado verdaderamente justo.

Por consiguiente, es absurdo sostener, en el marco del planteamiento de *República*, que las consideraciones ético-políticas pueden separarse sin más de la metafísica de las Ideas que construye Platón. En última instancia, la razón de ser y el sentido de la metafísica de las Ideas en Platón están en función de las consideraciones ético-políticas. Lo mismo puede decirse de la filosofía de Hegel: no es teóricamente legítimo preterir la importancia del Concepto hegeliano en la interpretación de su filosofía, pues al hacerlo se pierde de vista el sentido de obras como la *Fenomenología*. Si en verdad “el automovimiento del concepto es aquello por lo que la ciencia existe”,<sup>176</sup> ¿podría haber para Hegel una ciencia de la experiencia de la conciencia allende el Concepto?

La mejor muestra de respeto hacia un filósofo consiste en dejar que su pensamiento nos diga todo lo que puede decirnos y en ponderar sus razonamientos, para finalmente reconstruir, del modo más coherente posible, algunas de sus ideas. Es lo que ha pretendido esta tesis: tratar de obtener un resultado, si no innovador, al menos coherente, del sentido de la *Fenomenología* apelando al Concepto y las consideraciones que Hegel vierte sobre este en otras obras.

Pasemos ahora a una consideración de carácter crítico con respecto al talante de la *Fenomenología del Espíritu*. Se trata de evaluar hasta qué punto puede leerse tal obra como una ciencia de la experiencia de la conciencia, con lo cual también será refutado o confirmado el modelo de interpretación trascendental que se ha propuesto en esta tesis.

Así pues, supóngase que la *Fenomenología* es en verdad una obra inteligible no plagada de sinsentidos y aseveraciones anodinas. Y también supóngase que la interpretación que se ha propuesto en esta tesis está filosóficamente justificada. Bajo esas suposiciones, ¿también debería asumirse como legítima la cientificidad de la *Fenomenología*? Dicho de otro modo: ¿la exposición de la experiencia de la conciencia tal como la presenta Hegel es digna de ser llamada «ciencia»? Seguramente cualquier intérprete que realice una interpretación inmanente del

---

<sup>176</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenología...*, p. 47.

pensamiento hegeliano, es decir, apelando únicamente al modo en que Hegel hace filosofía, dirá sin titubeos que sí, que la *Fenomenología* no ostenta banalmente el calificativo de ciencia de la experiencia de la conciencia.

Para Vásquez, por ejemplo, la *Fenomenología* es ciencia porque es el “camino que nos conduce a la ciencia por estar regido por el desarrollo inmanente y necesario”<sup>177</sup> de las esencialidades puras, de las estructuras de lo propiamente dialéctico. Pero si es camino que conduce a la ciencia, ¿cómo es entonces una ciencia? Para el filósofo venezolano, la *Fenomenología* “es también ciencia” porque “es la prueba del nacimiento de la lógica, la demostración de su surgimiento”.<sup>178</sup> Sin embargo, ¿lo anterior no daría cuenta de que, en efecto, la *Fenomenología* como tal no expone una ciencia propiamente constituida sino la transición necesaria que lleva a ella? ¿No expresaría más bien las condiciones de posibilidad para que la conciencia arribe al elemento genuino de la ciencia?

En el capítulo segundo de esta tesis, donde se expone lo que considero el sentido de la *Fenomenología*, sostengo que esta es un informe trascendental, en el sentido de que es una exposición de las condiciones necesarias que posibilitan el desarrollo y formación de las figuras o actitudes de la conciencia. Estas condiciones son las esencialidades puras, a saber, lo dialéctico. Sin embargo, un informe trascendental no es *stricto sensu* una ciencia, sino más bien un estudio preliminar que conduce a la ciencia propiamente dicha.

Kant dice al respecto en la “Introducción” a la segunda edición de su *Crítica de la razón pura* que “no podemos llamar[la] propiamente doctrina, sino sólo crítica trascendental, porque no tiene como propósito el ensanchamiento de los conocimientos mismos, sino sólo la rectificación de ellos”.<sup>179</sup> Razón por la cual “la filosofía trascendental es la idea de una ciencia”.<sup>180</sup> Si la *Fenomenología* es un modelo de filosofía trascendental, entonces es legítimo sostener que ella es idea de la *Ciencia de la lógica*, en donde se exponen las condiciones que posibilitan el movimiento de la conciencia en su carácter simple o puro, por decirlo así.

---

<sup>177</sup> E. Vásquez, *Los puntos fundamentales...*, p. 151.

<sup>178</sup> *Idem.*

<sup>179</sup> I. Kant, *Crítica...*, B 26, p. 66. Lo que está entre corchetes es mío.

<sup>180</sup> *Ibid.*, B 27, p. 67.

En la *Fenomenología* no hay propiamente un ensanchamiento de los conocimientos mismos, porque la experiencia de la conciencia no tiene por finalidad tal proceso acumulativo. La dialéctica que mueve a la conciencia no es acumulativa, sino rectificativa. No es que la conciencia gane, por decirlo así, un saber que esté más allá de lo implícitamente contenido en sí misma. De ahí que su movimiento de formación y desarrollo implica, más bien, un proceso de corrección y rectificación de las pautas erróneas, unilaterales y contradictorias de lectura que ella asume como legítimas, tanto de la realidad, como de sí misma. El sentido que tiene que la conciencia arribe a la ciencia es que ella ya posee inmanentemente, aunque no desarrollados ni desplegados, los elementos propios de la ciencia.

Si las consideraciones anteriores son legítimas, entonces el carácter trascendental que le he adjudicado a la *Fenomenología* también estaría legitimado. Sin embargo, aunque su propósito no sea propiamente el ensanchamiento de los conocimientos, no se puede inferir de ahí, sin más, que la *Fenomenología* no sea por ello una ciencia. Lo que Hegel entiende propiamente por ciencia tal vez no tenga que ver con procesos ordenados y estructurados mediante los cuales se pueda ensanchar el conocimiento humano.

Probablemente el modelo de ciencia que Kant tenía en mente era el de las ciencias empíricas y, en la misma medida, también el método científico basado en la demostración matemática y la comprobación experimental. Para Hegel, por el contrario, “el movimiento de la demostración matemática” no constituye propiamente el talante de lo científico, pues “es una operación *exterior* a la cosa”.<sup>181</sup> Para él, “el conocimiento científico [...] exige [...] tener ante sí y expresar la necesidad interna”.<sup>182</sup> Pero, ¿la necesidad interna de qué? De lo lógico, a saber, de lo que se ha repetido constantemente en esta tesis: del automovimiento de lo dialéctico.

Con todo, supóngase que la *Fenomenología* no es solo un informe trascendental, sino propiamente una ciencia sobre la base de los criterios autorreferenciales que el mismo Hegel propone. ¿Está justificado tal proceder? ¿No

---

<sup>181</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenología...*, p. 29.

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 36.

estaría con tal proceder asumiendo como legítimo lo que primero debería demostrar? Si la supuesta científicidad de la *Fenomenología* solo se puede justificar apelando a criterios establecidos inmanentemente en el mismo sistema hegeliano, entonces la legitimidad de tal carácter científico no podría ser puesta en tela de juicio por nadie que no asuma los presupuestos del sistema hegeliano. Y este es el presupuesto hermenéutico que asumen, implícita o explícitamente, algunos defensores a ultranza del pensamiento hegeliano.

Pocos intérpretes han cuestionado la legitimidad de una justificación inmanentista y autorreferencial de la supuesta científicidad de la *Fenomenología*. Por ello, cabe citar lo que al respecto dice Josu Landa, sin ambages ni miramientos. Para él, la *Fenomenología* es una obra en donde Hegel

...no da razón (en términos del *logon didonai* platónico) de nada de lo que tenga que ver con su objeto, sino que se aplica en narrar el proceso en que un momento de la conciencia, desde la certeza sensible, genera el subsiguiente, en virtud de la negación y superación del anterior, hasta llegar al saber absoluto, sin detenerse a demostrar ni la naturaleza ni los fundamentos del proceso dialéctico.<sup>183</sup>

No obstante, la objeción de Landa no está exenta de algunos reparos. El primero de ellos podría consistir en que es falsa la asunción de que Hegel no demuestra ni la naturaleza ni los fundamentos del proceso dialéctico. Justamente la *Fenomenología* no es otra cosa que la demostración de lo lógico, de lo dialéctico. Sin embargo, la objeción de Landa se mueve por otro cauce. Debemos poner atención a lo que dice al principio de la cita, cuando habla del *logon didonai* platónico. Con esto es probable que se refiera a lo que Platón postula en el diálogo *Teeteto*, en boca del personaje que da nombre al diálogo, con respecto a la naturaleza del saber o conocimiento firme (*episteme*). En la página canónica 201d, Teeteto dice lo siguiente: “el saber es la opinión verdadera acompañada de una explicación”.<sup>184</sup>

---

<sup>183</sup> Josu Landa, “La lectura hegeliana del estoicismo”, en Carlos Oliva Mendoza (comp.), *Hegel. Ciencia, experiencia y fenomenología*, p. 189, nota 6.

<sup>184</sup> Platón, *Teeteto*, 201d, p. 224.

Aun así, podría objetarse que el procedimiento de Landa es *ad hoc* e ilegítimo, porque se está suponiendo que la noción de *Wissenschaft* hegeliana puede compararse con y criticarse desde la noción de *episteme* platónica. Pero, dado que se ha descartado la noción de ciencia en el sentido de las ciencias experimentales basadas en el método matemático, y no sería legítimo apelar a la noción hegeliana de ciencia, porque de ese modo nunca se podría criticar sus presupuestos, ¿qué nos queda aparte de la noción antigua de *episteme*? Con ello no se asume, sin embargo, que la caracterización de la *episteme* propuesta en *Teeteto* es la que todos los filósofos antiguos asumieron. Basta con revisar lo que Zenón de Citio dijo al respecto sobre la naturaleza de la *episteme* para constatar que su caracterización difiere en varios puntos importantes de la platónica.

En fin, la noción de *episteme* propuesta por Platón, de la cual probablemente se vale Landa para su crítica, es suficientemente relevante como para tomarla en serio, tanto más porque en la actualidad sigue siendo fundamental en los análisis sobre el conocimiento. ¿Y tiene razón Landa? ¿Hegel no proporciona razones ni explicaciones de los fundamentos del proceso dialéctico que inmanentemente mueve a la conciencia? ¿La *Fenomenología* no expondría ningún caso de *episteme* genuina?

La *Fenomenología* —cualquier intérprete serio de la filosofía hegeliana no tendría reparos en admitirlo— expone aseveraciones y nociones que, sin problema alguno, pueden considerarse verdaderas. Parece ser que en muchos casos el movimiento de la conciencia que presenta Hegel da resultados verdaderos y constatables. Basta con reproducir algunos pasos de la certeza sensible para convencerse de que Hegel no dice disparates. Pero esto no implica que en verdad esté dando buenas razones para aceptar lo que expone en su *Fenomenología*. Decir sin más que en ella se aborda «la exposición del saber tal y como se manifiesta» no es una buena justificación.

Así pues, nada impide suponer que el saber tal y como se manifiesta sea como se le manifestó únicamente a Hegel y que él haya extrapolado su experiencia a consideraciones supuestamente universales y necesarias. Y, asimismo, nada impide suponer que Hegel llegase a los resultados expuestos en la obra

mencionada por un acto de inspiración filosófica, por decirlo así, sin poder dar a *posteriori* una justificación y explicación al lector de cómo es que él llegó a tales resultados.

Cabe señalar, entonces, que el problema está en la justificación. Si las esencialidades puras constituyen el motor que inmanentemente mueve a la conciencia en su desarrollo y formación, y ellas comportan lo auténticamente científico —aseveración que también se puede cuestionar—, entonces la cientificidad de la *Fenomenología* no se encuentra en la exposición de la experiencia de la conciencia, sino en lo dialéctico propiamente dicho que configura su experiencia, la de la conciencia.

Como informe trascendental, la *Fenomenología* parte del supuesto de lo dialéctico como condición de posibilidad del movimiento de la conciencia, pero no lo justifica. Tal justificación debe buscarse en la *Ciencia de la lógica* y en otras obras de Hegel —proceder que ha sido probado en esta tesis—. Finalmente, si la *Fenomenología* no es en verdad una ciencia de la experiencia de la conciencia, tal vez los intérpretes harían bien en leerla simplemente como una narración del camino de formación de la conciencia hacia lo verdaderamente científico.

## CONCLUSIONES

El objeto de estudio de esta tesis ha sido la noción de conciencia desarrollada en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. La hipótesis de nuestra investigación consistió en que el desarrollo y la formación de la conciencia, entendida esta en su sentido amplio, están necesariamente determinados por el automovimiento de lo auténticamente verdadero, es decir, el Concepto.

Para demostrar lo anterior, en esta investigación se propuso una interpretación «trascendental» de la *Fenomenología*, pero no en cuanto estudio lógico-trascendental donde el contenido, el desarrollo y el movimiento no estuviesen considerados, es decir, no como un estudio trascendental en un sentido netamente kantiano. Más bien, la propuesta exegética ha consistido en leer la *Fenomenología* como informe trascendental en el sentido de que ella es una obra donde Hegel estaría partiendo del supuesto de lo propiamente dialéctico, o sea, del Concepto, como condición de posibilidad ontológica de la estructura, el movimiento y la formación de la conciencia.

Asimismo, se propuso una lectura no «hegelianizante» del desarrollo y formación de la conciencia, es decir, una exposición del pensamiento de Hegel donde, en la medida de lo posible, se ha procurado no exagerar el empleo de términos y estructuras lingüísticas hegelianos. Y en el mismo tenor, se emplearon nociones no extraídas del *corpus* hegeliano o lingüísticamente ajenas al modo de exposición del mismo Hegel, pero que creemos han sido teóricamente útiles para dar cuenta de la estructura y naturaleza de la conciencia sin por ello contravenir el espíritu mismo de la filosofía del autor de la *Fenomenología del Espíritu*.

Con lo anterior, en esta investigación también se mostró que es posible y teóricamente legítimo, leer y exponer la *Fenomenología* apelando no solo al aparataje conceptual y al estilo sintáctico que el mismo Hegel propone. Una muestra de ello se encuentra en el modo en que en esta investigación se ha considerado a dicha obra como un modelo de filosofía trascendental y se han derivado las consecuencias de tal presupuesto. O cuando se afirma que la conciencia no sabe cómo se realiza su experiencia, porque ocurre a «sus



espaldas», tal expresión lo que significa es que la conciencia no sabe de ello en un sentido proposicional, es decir, no posee creencias sobre el proceso de su formación que pudiese formular proposicionalmente del modo «yo sé que la certeza sensible conlleva una pauta de lectura de la realidad unilateral e incompleta» o «yo sé que la negatividad y la contradicción, de oposición en oposición, mueven y estructuran mi formación».

Si bien la experiencia de la conciencia para ella misma es antepredicativa, lo cual quiere decir que ella no tiene, durante su movimiento de formación, ninguna actitud proposicional que pudiese formular al respecto, puesto que la narración del movimiento de la experiencia de la conciencia la expone el filósofo, el «nosotros», ahora sí de modo predicativo y proposicional, esto no implica, sin embargo, que el desarrollo de la conciencia sea arbitrario y contingente. Todo lo contrario. La experiencia de la conciencia tiene el talante de la necesidad —por lo cual no puede ser arbitraria— justamente porque el Concepto, en cuanto pura negatividad automoviente, es lo que posibilita la formación y el movimiento de aquella.

Ahora bien, la interpretación trascendental de la *Fenomenología* que se ha propuesto no está exenta de problemas o reparos. En el último capítulo de esta investigación se ha sostenido que, si la *Fenomenología* es un informe trascendental, entonces es teóricamente legítimo sostener que ella es idea de la *Ciencia de la lógica*, pero no una ciencia en sentido estricto puesto que es, más bien, un estudio preliminar que conduce a la ciencia propiamente dicha. Y se concluye que, en todo caso, sería mejor interpretarla como una narración del camino de formación de la conciencia hacia lo verdaderamente científico.

Sin embargo, dado que la *Fenomenología* es la exposición o narración del desarrollo de la conciencia y el Concepto es lo que garantiza la *necesidad* de dicho desarrollo, entonces no tendría por qué haber reparos en considerar a dicha obra como una exposición donde efectivamente se da cuenta de un conocimiento científico en torno a la experiencia de la conciencia, pues para Hegel el talante de científicidad se encuentra en la expresión de la necesidad del automovimiento de lo dialéctico. La *Fenomenología*, entonces, sería también una ciencia porque es

una obra que posee en carácter necesario de la exposición del desarrollo y formación de la conciencia.

No obstante, bajo los anteriores supuestos, en ningún lugar de esta investigación se puso en tela de juicio la científicidad de la obra en cuestión. La exposición de la experiencia de la conciencia tal como la presenta Hegel y bajo los presupuestos teóricos de la filosofía de este, ostenta el carácter de «ciencia». Y esto muy probablemente nadie lo pondría en cuestión. Lo que se ha tratado de poner en tela de juicio, más bien, es si la científicidad de la *Fenomenología* puede sostenerse sobre la base de criterios que no sean autorreferenciales e inmanentistas con respecto a la filosofía del mismo Hegel.

Por ende, surge la cuestión de si es posible sostener legítimamente el calificativo de ciencia de la experiencia de la conciencia que ostenta la obra en comento, sin apelar al modo en que Hegel justifica tal noción de ciencia o si, más bien, sería más acertado considerarla como la idea de una ciencia tal que pone las bases que conducen necesariamente a la ciencia auténtica y propiamente dicha. Queda en el lector de esta investigación la última palabra en cuanto a si tales consideraciones críticas son legítimas o si se trata, en todo caso, de cierto temor a equivocarse, como diría Hegel, el cual estaría infundiendo más bien la desconfianza hacia la ciencia.

## BIBLIOGRAFÍA

### Obras de Hegel

- Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, vol.1: *la lógica objetiva* (ed. y trad. Félix Duque), Madrid, ABADA, 2011.
- , *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* (trad. María del Carmen Paredes Martín), Madrid, Tecnos, 1990.
- , *El joven Hegel: ensayos y esbozos* (ed. y trad. José María Ripalda), Madrid, FCE, 2014.
- , *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, (trad. Ramón Valls Plana), Madrid, Alianza, 1999.
- , *Fenomenología del espíritu* (trad. Wenceslao Roces y Ricardo Guerra), México, FCE, 2004.
- , *Lecciones sobre la historia de la filosofía: tomo tercero* (trad. Wenceslao Roces), México, FCE, 1955.
- , *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* (trad. María del Carmen Paredes Martín), Madrid, Gredos, 2010.
- , *Phänomenologie des Geistes* (eds. Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel), *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 3, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.
- , *Phénoménologie de l'Esprit* (trad. Jean-Pierre Lefebvre), París, Flammarion, 2012.

## Bibliografía secundaria

- Adam, Charles y Paul Tannery, *Œuvres de Descartes*, vol. VII, París, Léopold Cerf, 1904.
- Bloch, Ernst, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel* (trad. Wenceslao Roces, José María Ripalda, Guillermo Hirata y Justo Pérez del Corral), México, FCE, 1983.
- Châtelet, François, *Hegel según Hegel* (2.<sup>a</sup> ed.) (trad. Josep Escoda), Barcelona, Laia, 1973.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* (trad. Juan Cruz Cruz), Universidad de Navarra (PDF *on line*), Pamplona, 2005.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia: seguido de tres escritos sobre la misma disciplina*, trad. Bernabé Navarro, IIF UNAM, México, 2009. [Colección Cuadernos].
- Glockner, Hermann, *El concepto en la filosofía hegeliana. Intento de una introducción lógica al básico problema metalógico del hegelianismo* (trad. Guillermo Floris Margadant), México, UNAM-Centro de Estudios Filosóficos, 1965. [Cuaderno 17].
- Heráclito, *Discurso acerca de la naturaleza (fragmentos)* (ed. y trad. Enrique Hülsz Piccone), México, s/e, 2010.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit, Gesamtausgabe 2*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects* (ed. L. A. Selby-Bigge), Oxford at the Clarendon Press, 1960.

Hyppolite, Jean, *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, vol. 1, París, Aubier, 1946.

Kant, Immanuel, *Correspondencia* (ed. y trad. Mercedes Torrevejano), Zaragoza, Instituto "Fernando el Católico", 2005.

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura* (trad. Mario Caimi), México, FCE, 2009.

Kant, Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* (ed. y trad. Mario Caimi), Madrid, Istmo, 1999.

Labarrière, Pierre-Jean, *La Fenomenología del Espíritu de Hegel. Introducción a una lectura* (trad. Guillermo Hirata), México, FCE, 1985.

Landa, Josu, "La lectura hegeliana del estoicismo", en Carlos Oliva Mendoza (comp.), *Hegel. Ciencia, experiencia y fenomenología*, México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, 2010.

*Los estoicos antiguos* (introd. trad. y not. Ángel J. Cappelletti), Madrid, Gredos, 1996. [Biblioteca Clásica Gredos, 230].

Lukács, Georg, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (trad. Manuel Sacristán), Barcelona, Grijalbo, 1970.

Lukács, Georg, *Historia y conciencia de clase: estudios de dialéctica marxista* (trad. Manuel Sacristán), México, Grijalbo, 1969.

Mure, Geoffrey Reginald Gilchrist, *An Introduction to Hegel*, Oxford, The Clarendon Press, 1940.

Nietzsche, Friedrich, *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales* (trad. Genoveva Dieterich), Barcelona, Alba, 1999.

- Pinkard, Terry, *Hegel. Una biografía* (trad. Carmen García-Trevijano), Madrid, Acento, 2001.
- Platón, “Leyes”, en *Diálogos*, vol. IX (trad. Francisco Lisi), Madrid, Gredos, 2008. [Biblioteca Clásica Gredos, 266].
- Platón, *Teeteto* (trad. Marcelo Boeri), Buenos Aires, Losada, 2006. [Colección Griegos y Latinos].
- Rühle, Volker, “El prólogo de Hegel a la *Fenomenología del espíritu*”, en Félix Duque (ed.), *Hegel. La odisea del espíritu*, Madrid, Círculo de Bellas Artes-UAM, 2010.
- Siep, Ludwig, *El camino de la fenomenología del espíritu: un comentario introductorio al Escrito sobre la Diferencia y la Fenomenología del Espíritu de Hegel* (trad. Carlos Emel Rendón), Barcelona, Anthropos, 2015.
- Stewart, Jon, *La unidad de la Fenomenología del espíritu de Hegel: una interpretación sistemática* (trad. Carlos Mendiola Mejía), México, Universidad Iberoamericana, 2014.
- Taylor, Charles, *Hegel* (trad. Francisco Castro Merrifield, Carlos Mendiola Mejía y Pablo Lazo Briones), Barcelona, Anthropos, 2010.
- Vásquez, Eduardo, *Los puntos fundamentales de la filosofía de Hegel*, Caracas, Alfa, 2008.
- Vásquez, Eduardo, *Para leer y entender a Hegel*, Mérida, Universidad de los Andes, 1993.
- Verra, Valerio, *Introduzione a Hegel*, Roma-Bari, Laterza, 1988.
- Zöller, Günter, *Leer a Fichte* (trad. Gabriel Rivero), Barcelona, Herder, 2015.

## Artículos en revistas

Düsing, Klaus, "La subjetividad en la filosofía clásica alemana de Kant a Hegel. Una panorámica a modo de programa", en *Azafea: revista de filosofía*, vol. 4 (2002), pp. 97-121.

Neumann, Hardy, "De Spinoza a Hegel. Una rehabilitación productiva de la negación", en *Revista de Filosofía*, núm. 73 (2017), pp. 179-192.

Pérez-Borbujo, Fernando, "El *lógos* del amor. Filosofía y religión en el idealismo alemán", en *Ars Brevis*, núm. 11 (2005), pp. 31-66.

Ripalda, José María, "Hegel y Rousseau", en *Revista de estudios políticos*, núm. 8 (1979), pp. 145-164.

Solé, María Jimena, "Spinoza en el origen del Idealismo alemán: repercusiones de la «Polémica del spinozismo» en Fichte y Schelling", en *El Arco y la Lira. Tensiones y Debates*, núm. 1 (2013), pp. 39-54.

Vásquez, Eduardo, "Hegel contra sus intérpretes", en *Apuntes filosóficos*, núm. 29 (2006), pp. 249-276.

Vásquez, Eduardo, "La ciencia según Hegel", en *Revista Filosofía*, núm. 19 (2008), pp. 91-109.