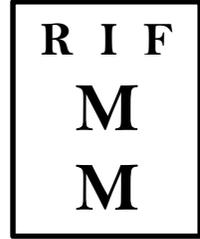


**Un otro pensar en la Introducción de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel**

**Another Thinking in the *Introduction of Hegel's Philosophy of Spirit***

Cristóbal Montalva<sup>Φ</sup>  
Universidad de Chile



Recepción: 20.09.2013 Aceptado: 01.12.2013

**Resumen:** En el presente texto intentaré realizar una lectura diferente de la “Introducción” de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. Lectura que se piensa como un volver a escuchar la palabra hegeliana. En tal lectura, rápidamente escucharemos dos lenguas, dos registros, en los que Hegel nos habla. En un primer registro, habla el lenguaje de la filosofía moderna: *ciencia, conciencia, conocer*. Esa es la lengua que desde siempre ha sido la más escuchada: como si el pensar de Hegel fuera sólo un polemizar con sus predecesores modernos. A un segundo registro, en cambio, se le ha prestado poco oído: la otra lengua, la lengua otra, esa lengua que es un más allá de la modernidad. La otra lengua, es la de un otro pensar: *saber, espíritu, reconciliación*. Un otro pensar que en todo desgarró, en todo separarse, sabe que late la posibilidad del reunirse, del volver a ser todo, totalidad. Un pensar que parte por el todo, por la unidad y nunca más la abandona.

**Palabras claves:** filosofía moderna, Hegel, pensar, ser, aparecer, totalidad, reconciliarse.

**Abstract:** In this text, I shall attempt a different reading of the ‘Introduction’ of Hegel’s *Phenomenology of Spirit*. A piece of reading intended as a going back to listen to the word of Hegel. In such a reading, we shall promptly hear two languages, two registers, in which Hegel speaks. A first register is the language of modern philosophy: *science, consciousness, knowledge*. That is the language that has always been the most listened to as if Hegel’s thinking was just a quarrel with his modern predecessors. However, little attention has been paid to a second register: the other language, the other one, the language that is beyond modernity. The other language is that of another way of thinking: *wisdom, spirit, reconciliation*. Another way of thinking that in spite of being torn apart, all fragmented, embraces the possibility of being reunited, of becoming a whole, a totality. A way of thinking that starts from the whole, from the unit, and never abandons that position.

**Keywords:** modern philosophy, Hegel, thinking, being, appearing, totality, reconcile.

---

<sup>Φ</sup> Cristóbal Montalva es estudiante de Magister en Filosofía de la Universidad de Chile. Contacto: cristobalmon-  
talva@yahoo.es

*Como riñas entre amantes son las disonancias del mundo. En la disputa está latente la reconciliación, y todo lo que se separa, vuelve a encontrarse*<sup>1</sup>

## Preámbulo

Este escrito es una lectura. Se halla aquí pues todo lo contrario de una acabada estructura. Permanece este texto casi como en su nacimiento. Están en él redundancias e impurezas como huellas del, a ratos tortuoso, pero, por eso mismo, estremecedor deambular por unos trazos de la palabra hegeliana. Permanecen en él un vivir, un habitar, no un fijar. Un estar en búsqueda nacido de la carencia: para poder encontrar, primero hay que haber perdido o ser capaz de vivirse como uno que no tiene, como un necesitado, como un apremiado. En la seguridad del que no quiere perder, no hay encontrar, no hay muerte transformadora posible. Un perdido, un apremiado, es quien escribe estas líneas, y como perdidas y, por ello, en búsqueda deberían permanecer estas líneas. Debería este texto quizá también permanecer sin autor: se mezclan aquí las aguas de quien escribe, de quien motivó esta escrito-lectura y de quien escribió los textos que abren el camino. Y qué más da. Vayan todas las líneas de este escrito como un intentado leve pensar –una lectura–, un pensar (*Denken, think*), que ante todo como en las lenguas del norte es un agradecer (*Danken, thank*), un agradecer a lo donado en este tiempo de una compartida lectura de la palabra hegeliana.

## Dos lenguas para un otro pensar en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel.

En este escrito intentaremos acercarnos al pensar de Hegel desentrañando su nombrarlo como “experiencia de la conciencia”. Para este propósito atenderemos a la *Introducción* a su *Fenomenología del Espíritu*<sup>2</sup>. En vistas al subtítulo de este pasaje introductorio, que reza *Propósito y Método de esta obra*, podría parecer que no es el lugar más procedente para intentar una tarea como ésta. Pero como ya puede ir notándose y cómo se irá remarcando, Hegel nos habla en una especie de doble lengua: tal vez arrojado a ello en su intentar pensar lo que no han pensado sus mayores en el pensar filosófico moderno, pero nunca dejando de no ponerse en *relación* a ellos. Y estas dos lenguas se entremezclan hasta en una misma frase. Del lado de una lengua nos encontramos con *ciencia, método, conciencia, conocimiento*. Del lado de la otra lengua nos encontramos con *fenomenología, experiencia, espíritu, saber-pensar*. Dos lenguas, dos tonos, dos registros. La *Introducción*, en efecto, presenta un propósito y un método, pero aquí *propósito* y *método* no meramente como *de la obra*, no pensados como externos a lo que en propiedad será expuesto en la obra. Y ni siquiera no sólo no externos, sino que como *lo mismo* que tendrá lugar en la obra: propósito

---

<sup>1</sup> F. Hölderlin, *Hiperión*, Madrid, Ediciones Hiperión, 2005, p. 213.

<sup>2</sup> Ya el otro de los títulos de esta obra, que Hegel seguramente pensó como el título extenso o explicativo, es: *Ciencia de la experiencia de la conciencia*.

y método *como*, más bien que *de la, experiencia de la conciencia*. Un propósito que es un *tender* y un método que es un *experimentarse* el espíritu en su *aparecer*, manifestarse, para sólo entonces *venir a ser*, venir *el ser*. Sólo apareciendo, sólo tomando comienzo, sólo separándose de sí, sólo negándose a sí, sólo entonces puede venir a tener lugar lo *en relación*, el *encontrarse*. *Encontrarse, reconciliarse*, son palabras que nombran el todo pensado en un registro tal de un aparecer, devenir, desplegarse, brotado desde un desgarrarse. Un salir, separarse, para volver a encontrarse. Por eso encontrarse, reconciliarse, nombran el todo porque contienen en sí su opuesto, superándolo y conservándolo a la vez. *Encontrarse* nombra y contiene el haber estado separados y el ya poder volver a no estarlo.

Retornando al asunto del propósito y método, habría que decir que el *pensar* de Hegel, la *obra* como él dice en su otra lengua, es un pensar tal que siguiendo el manifestarse de la conciencia hasta volverse espíritu, viene a recibir propósito y método. Una aseveración como tal es quizá extensible a todo el pensar de Hegel. En cada pasaje particular de su *obra* está en juego el todo: el todo de su *pensar*, y más aun el todo mismo que es el *ser como espíritu, lo hacia* a lo cual está vuelto el pensar. Podría entenderse su proceder como dialéctico por éste estar en relación, que es tanto lo mismo que decir que es doblez, ambigüedad: en todo juicio que vierte habría que ocuparse de buscar el trasfondo desde el que surge. Al menos la labor interpretativa de su obra debería esforzarse por entregar *una* doble lectura de todo lo que en ella se va proponiendo: lectura *una y doble* que no se agote en el asunto inmediato que es expuesto, sino que lea aquello inmediato desde su trasfondo. Que atienda y escuche a las dos lenguas. Sin colocar una por sobre otra. Aquí se intentará hacer tal escucha. Una y doble. Por eso creo que hay todo un riesgo en el pretender que se pueda exponer lo que Hegel nos dice de la experiencia de la conciencia, sin atender a este carácter dialéctico de su pensar, sin seguir ceñidamente lo singular de su escritura, de su pensar. Siempre es cierto que no puede decirse lo mismo de distintas formas. Pero eso ocurre más aún en la filosofía, y más aún en una como la de Hegel. Lo crucial no es el contenido de lo que dice, sino qué *modo de estar en relación* es el que se va manifestando al exponer contenidos. O lo crucial es el modo de estar en relación como *el* contenido, como *su pensar*.

Vale la pena señalar que es poco común atender a ambas lenguas de Hegel. Lo común es dar prioridad a una de ellas: a la lengua que se entevera con la filosofía moderna. Un escuchar tal, juzga que la *Introducción* es propiamente sólo y meramente una tal, y que aquí nos encontramos con las claves de comprensión de la obra o al menos de parte de ella. Digo esto de parte de la obra por lo que ahora señalaré<sup>3</sup>. Hacia 1805 Hegel habría iniciado la redacción de la obra precisamente con esta *Introducción*. Por ello y por el doble

---

<sup>3</sup> Para todo lo que señalaré en el resto de este apartado he tenido presente los siguientes estudios: De la Maza (2004), Duque (1998), Hyppolite (1974), Pérez Soto (2005) y Valls Plana (1994). Aprovecho de señalar mi deuda para con ellos en el adentrarme en Hegel, y de modo especial para con los profesores Félix Duque y Carlos Pérez.

titulado de los primeros ejemplares<sup>4</sup>, es un viejo tema el considerar que este texto introductorio sólo fue escrito para los cuatro primeros capítulos de la obra, esto es, para las secciones *Conciencia* y *Autoconciencia*<sup>5</sup>. Existen evidencias, sin duda, para señalar que posiblemente<sup>6</sup> el texto introductorio fue escrito *para* aquellas dos primeras secciones de la obra definitiva. Pero que haya sido escrito *para* no quiere decir que sea *sólo válido para*. En esta controversia se olvida prontamente que fue el propio Hegel quien colocara a este texto como introductorio de la obra definitiva, y no algún caprichoso editor. Y se olvida ante todo *pensar con Hegel*. Curiosa en extremo es esta polémica como tantas otras en torno a la obra de Hegel. Y más aun, cuando no son precisamente sólo sus detractores quienes las levantan, sino que incluso estudiosos de su pensar. Es cierto que la obra hegeliana puede llegar a resultar oscura y extraña. Pero polémicas como aquella no son sino más bien muestra de las resistencias que nos dominan, y que más que temor al error son muestra del *temor a la verdad*, para decirlo con el mismo Hegel. Por ello, todo lejanos a obstructivas actitudes de polémicas como éstas, intentaremos una lectura de estos pasajes introductorios dejándonos extrañar por la *oscuridad esplendente* que aquí nos interpela. Una de las lenguas es oscura para la otra, si ella tan sólo quiere permanecer como tal: aislada, inamada. Escuchar las dos lenguas como síntoma de un otro pensar: un pensar que abraza el todo. Comencemos pues este escuchar doble.

**Un Conocer que abandona todo presuponer / O el ser en relación, el ser hacia, como comienzo: un *hacia* que es *ser ya en lo de lo absoluto*.<sup>7</sup>**

Una lectura inmediateista repararía que Hegel, de punta a cabo del texto a que atendemos, sólo está ocupado de polemizar con la tradición moderna en torno al problema del conocimiento. Sin embargo, desde el despunte el asunto no se agota en ello:

Es natural<sup>8</sup> pensar que, en filosofía, antes de entrar en *la cosa misma*, es decir, en el conocimiento real de *lo que es en verdad*, sea necesario ponerse de acuerdo previamente sobre el conocimiento, considerado como el instrumento que sirve para

---

<sup>4</sup> Es el doble titulado que ya se ha referido: *Fenomenología del Espíritu* y/o *Ciencia de la experiencia de la conciencia*. Doble titulado que los que aman explicar todo empíricamente llegan a decir que respondía meramente al proyecto del pensador de editar en dos partes la obra. Las dos lenguas ya en el título. De un lado, la dureza, la leve mecanicidad, y la lejanía de *ciencia* y *conciencia*. Del lado de la otra lengua, la lengua otra, la cercanía, la vida, la cercanía que sabe a, que sabe de, desgarró: aparecer (*fenomenología*) y *espíritu*. Qué distancia, casi inabarcable, hay entre decir *conciencia* o decir *espíritu*.

<sup>5</sup> Sin embargo, también es otro amplio tema muy cercano a esta cuestión, el juzgar que la obra carece de consistencia interna, y que nos encontraríamos ante una especie de *collage*.

<sup>6</sup> Sólo posiblemente, porque puede que ya Hegel haya considerado una sola introducción para las dos partes del proyecto original.

<sup>7</sup> El doble titulado de los apartados irá remarcando las dos lenguas.

<sup>8</sup> Burlas y denuestos hegelianos aparte, como se expondrá, esto que aquí Hegel señala como natural (*natürliche*) corresponde ni más ni menos que a la actitud de la filosofía moderna. Quizá por un afán gremialista se puede resistir a tal juicio. Pero notemos que el autor incluso a tal resistir lo calificaría como natural. Al parecer toda conciencia que no haya alcanzado la meta de la *Fenomenología*, esto es, el saber absoluto, puede y debe ser considerada como conciencia natural. Se volverá sobre esta cuestión.

apoderarse de *lo absoluto* o como el medio a través del cual es contemplado. (Hegel, 1966, p. 51).

Es claro que aquí los dardos apuntan a la noción kantiana del conocimiento como *instrumento* con que aprehender la verdad o a la noción lambertiana del conocimiento como *médium* a través del cual recibimos pasivamente la verdad. O hablando en términos más amplios: lo que aquí se critica es el juzgar al conocimiento como el método en sentido cartesiano, como el camino o medio único con el que se puede lograr acceder a la verdad. Sin embargo, esta actitud que en su extremo conduce al ingente edificio crítico kantiano, adolece de dos graves presupuestos. El primero es que presupone que ya *hay* de por sí, si se quiere, de modo natural, diversas clases de conocimiento, y que, por tanto, debe decidirse por el más idóneo; y el segundo, es que presupone que el conocimiento es ya una facultad, una capacidad (*Vermögen*<sup>9</sup>), que debe ser delimitada críticamente. Como se ve, el reparo hegeliano no va dirigido porque se haya errado en la consideración del conocimiento como medio frente a otra consideración que sea más exacta. Sino que frente al mismo hecho de establecer una presuposición acerca del conocimiento. En esta cita lo criticado aquí se connota en la serie: natural-antes de entrar-previamente. Lo criticado por Hegel es la arbitrariedad de reclamar un punto previo, de partir con algo como presupuesto, esto es, como dado. Es la exigencia de que hay cosas naturales, que están antes de nosotros, que previamente ya están ahí de por sí. Ciertamente es que ni más ni menos que aquí la denuncia de la presuposición está dirigida en torno a la cuestión del conocimiento. Pero esta actitud es criticada justamente por tener algo *dado* como punto de partida. Es el hecho mismo de presuponer lo que se juzga que debe ser abandonado.

Sin embargo, este presuponer, aquí el presuponer al conocimiento como medio, tiene una consecuencia de alcance mayor. Es conducente a un escepticismo: en tanto que el conocimiento es irremisiblemente un medio y una capacidad, estamos condenados a no poder nunca superar este medio y, por tanto, nunca vamos a poder entrar propiamente en contacto con lo absoluto. Y esto aunque logremos descontar lo que el medio agrega o quita a lo absoluto, porque hacer tal sería volver a la situación de ignorancia original. Aunque nos parezca extraño, Hegel aquí juzga algo que desde nuestros tiempos seríamos reacios a aceptar. Volvamos otra vez a escuchar la cita que nos ocupa: en el conocimiento no hay un *antes de entrar*, él ya está vuelto sobre la *cosa misma*, sobre *lo que es en verdad*, sobre lo *absoluto*. Es quizás este el primer rasgo en torno al cual se estructura la experiencia de la conciencia: la conciencia en su concepto ya está vuelta sobre la verdad, sobre lo absoluto, es ya saber absoluto. O como señala Hegel cuando hace notar el absurdo al que nos conduciría el descontar del resultado, del contenido de conocimiento alcanzado, a la distorsión del instrumento:

---

<sup>9</sup> Para el texto en alemán se ha consultado G. W. F. Hegel, *Werke 3. Phänomenologie des Geistes*, Berlin, Suhrkamp Verlag, 1976.

Y si el instrumento se limitara a acercar a nosotros lo absoluto como la vara con pegamento nos acerca el pájaro apresado, sin hacerlo cambiar en lo más mínimo, lo absoluto se burlaría de esta astucia, si es ya en sí y para sí no estuviera [*wäre*] y quisiera [*wollte*]<sup>10</sup> estar en [*bei*] nosotros. (Hegel, 1966, pp. 51-52).

Hay que tomarse estas palabras de Hegel en toda su elocuencia: el absoluto está y es *en* nosotros. *Bei: en lo de* nosotros. Está en todo momento el absoluto involucrado con nosotros, y a la inversa nosotros estamos compenetrados en él. Por ello Hegel juzga que aquella actitud ante el conocimiento que lo considera como un medio y que parece un cauto temor al error, en realidad se revela como lo contrario. Pues esta actitud

Da por supuestas, en efecto, *representaciones* acerca del conocimiento como un *instrumento* y un *médium*, así como también una *diferencia entre nosotros mismos y ese conocimiento*; pero, por sobre todo, presupone que el absoluto *se halla de un lado y el conocimiento de otro*, como algo que para sí y que, *separado* de lo absoluto, es, sin embargo, algo real [*Reelles*]<sup>11</sup>; presupone, por tanto, que el conocimiento, que al ser fuera de lo absoluto es también indudablemente, fuera de la verdad, es sin embargo verdadero, hipótesis con la que lo que se llama temor a errar se da a conocer como temor a la verdad. (Hegel, 1966, p. 52).

En el presuponer al conocimiento como medio se juega una doble separación. La primera entre nosotros, los cognoscentes, y el conocimiento. Y una segunda aun más grave: la separación entre el conocimiento y lo absoluto, la verdad. Que nosotros no seamos identificados con el conocimiento, y por ende, con lo absoluto, no es una separación de tanta gravedad: justamente la experiencia de la conciencia que se muestra en la *Fenomenología*, es la experiencia sobre esa separación que se mostrara en definitiva como aparente. La separación que sí es de gravedad en esta actitud, es juzgar que el conocimiento esté separado de lo verdadero. Y esto porque “lo absoluto es verdadero o solamente lo verdadero es absoluto” (Hegel, 1966, p. 52). Si el absoluto es lo verdadero, y el conocimiento está fuera de él, se cae en un círculo vicioso si al conocimiento a la vez se le considera verdadero, o entonces sólo queda desistir de la verdad y considerar al conocimiento como verdadero sólo en algún grado, o a lo más como una aproximación a la verdad. Pero, sin embargo, pese a los resquemores de esta actitud, estamos ante una especie de *factum* del conocimiento: la ciencia<sup>12</sup> “se entrega a su tarea sin semejantes reparos y conoce realmente” (Hegel, 1966, p. 52). Y también se nos dice: esta actitud de presuponer en vez de

---

<sup>10</sup> Creo que este “*wollte*”, este querer, marca en extremo la distancia que hay aquí entre las dos lenguas que aquí están presentes. Remarco esto como sustento del acercamiento uno y doble al saber-pensar de Hegel que se intenta en esta lectura.

<sup>11</sup> *Reelles* denota lo que en un momento *parece* real, lo que es real en menor grado que *reales*, que es lo real en propiedad, lo auténticamente real.

<sup>12</sup> Hegel con “ciencia” no nombra a *nuestra* ciencia: a las ciencias empíricas. “Ciencia” dice tanto como “saber” en la otra lengua. *Ciencia, saber*, refieren a una filosofía que se ha vuelto saber y no mero eterno aspirar al saber: “La verdadera figura en que existe la verdad, no puede ser sino el sistema científico de ella. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia -a la meta en que pueda dejar de llamarse *amor* por el *saber*

ofrecer conceptos, es “una manifestación vacía del saber, que inmediatamente desaparece al entrar en acción la ciencia” (Hegel, 1966, p. 53).

Comenzar por la separación no puede ser un comienzo. No es afín a lo que se nos presenta. Lo que se nos muestra es un ya ser en relación. Comenzar por un separar es ya *legitimar* la separación como un modo de ser. Pero lo absoluto no puede ser tal para Hegel porque es lo *no referido* a algo externo. De haber separación está tiene que tener lugar en el desplegarse a sí mismo el espíritu. No puede haber algo *suelto*, que se juzgue a sí como pudiendo ser *separado* de lo *absoluto*.

**La ciencia es una aparición / O el espíritu es un aparecer, es un acontecer, un historiar.**

Si *no hay* naturalmente ciertos tipos de conocimientos entre los que elegir el más idóneo, entonces menos existe *naturalmente* el conocimiento real, el saber absoluto, esto es, la ciencia. Pero si no hay ciencia de modo natural, y sí nos encontramos con el *factum* de la ciencia, entonces, ¿cómo *hay* ciencia? Hay ciencia porque *llega a haberla*. Porque no es que el conocimiento devenga ciencia, sino porque la ciencia misma es un devenir. La ciencia *va apareciendo* ciencia. Es un proceso que tiene la estructura de una aparición no de un *algo* que se va transformando, ni menos de un algo que va en movimiento impulsado por una fuerza externa. La ciencia es una *aparición* desde sí misma:

[...] la ciencia, al aparecer, es ella misma una manifestación; su aparición [*Erscheinung*] no es aún la ciencia en su verdad, desarrollada y desplegada. Es indiferente a este propósito, representarse que *ella* sea la manifestación porque aparece *junto a otro* saber o llamar a este otro saber no verdadero su manifestarse. Pero la ciencia tiene que liberarse de esta apariencia [*Schein*], y sólo puede hacerlo volviéndose en contra de ella. (Hegel, 1966, p. 53).

Toda la dificultad estriba en entender que la ciencia es una aparición de la ciencia, esto es, de toda forma de conocimiento o saber. No hay saber alguno previo. Contra el presupuesto de que hay saberes naturales puede concederse que la diversidad de ellos son un aparecer, pero no un aparecer por separado. Es contra de esta apariencia que Hegel también se dirige, contra la apariencia de juzgar que los saberes lleguen a hacerse presentes, apareciendo indiferentes uno al lado del otro. No. El aparecer del saber es uno sólo, y es propiamente aparición del saber real, de la ciencia. Tampoco la ciencia es la aparición de una cosa en sí, de una esencia otra. No. La ciencia es toda su aparición, se cubre y agota en

---

(*Liebe zum Wissen*) para llegar a ser *saber real* (*wirkliches Wissen*): he ahí lo que yo me propongo” (Hegel, 1966, p. 9). Que la filosofía tenga forma de ciencia quiere decir que sea sistema, que tenga carácter de total, de abrazar al todo.

su aparición. O si se quiere así, la ciencia es aparición de sí misma, no de algún otro que quede transpuesto.

En tanto, la ciencia tiene la estructura de un llegar a ser apareciendo desde sí misma, va apareciendo en su diferencia. Aquella diversidad de saberes que el temor a la verdad tiene en vistas, en realidad, se nos muestra como el saber en su diferencia: como los diferentes modos en que va *llegando a ser* el saber:

[...] la ciencia no puede rechazar un saber no verdadero sin más que considerarlo como un punto de vista vulgar de las cosas y asegurando que ella es un conocimiento completamente distinto y que aquel saber no es para ella absolutamente nada, ni puede tampoco remitirse al barrunto de un saber mejor en él mismo. (Hegel, 1966, p. 53)

Tales saberes que se muestran ahora como no verdaderos, son parte del manifestarse mismo de la ciencia. El punto central para que esos saberes hubieran abrogado para sí el ser verdaderos, es que se piensen como *separados*, como *desligados*, como absolutos. Aseverarse simplemente a sí misma una ciencia como verdadera sería afirmarse en su *ser*, un volver a afirmarse en arbitrarios *presupuestos de ser*, lo que no es coherente con la estructura de aparición de la ciencia que ahora se ha mostrado.

En virtud de tal coherencia, la misma *Fenomenología* no es más, ni menos, que una exposición del saber en su manifestarse. Por ello esta exposición puede tener la apariencia de no ser ciencia, en tanto lo que se sigue es la propia experiencia del espíritu: su camino desde un saber no verdadero, o mejor dicho, menos verdadero, la conciencia natural, hacia el saber real.. Sin embargo, el asunto es que se ve este camino como una mera apariencia porque se ha presupuesto como de condición contingente a la experiencia que hace el espíritu de sí mismo. Se ha entendido a la experiencia como un camino sin ton ni son. Tal prejuicio se refugia en el sentido común: se tiene la idea de que la experiencia es algo que *nos pasa*, que ella es algo que se tiene y no algo que se *hace* activamente, y menos que eso sea todo *lo que se puede ser*. Quizá hasta la filosofía del siglo XX no había sido recuperada la experiencia no empírica como un ámbito del saber. Hegel quizá es en eso indudablemente el gran antecesor. Todo ello es cierto, pero, sin embargo, a lo que apunta Hegel con la noción de experiencia es a una cuestión mucha más específica que lo que cierta tradición hermenéutica ha reconocido en él. No se trata de rescatar sólo los amplios saberes del mundo de la vida aquí como válidos, en tanto son ámbitos de los que se tiene experiencia. Hegel aquí se refiere claramente a que la noción de la *necesidad*, más que estar en algún ser sustancial, está en la *experiencia* que se hace, en el devenir mismo, en lo procesual. Por ello la experiencia en Hegel no tiene una estructura azarosa, ni menos la estructura de un *acontecimiento* repentino que se agota en un instante, en un momento. Lo verdadero es el todo. Y el todo es ante todo la estructura relacional en devenir de la totalidad.

Defender la sustancialidad de suyo de un acontecimiento, es negar que el todo sea lo verdadero.

Pero bien. Volvamos a nuestro texto. Se ha mostrado como propósito de la obra exponer, explicitar, la aparición del saber tal como aparece y se manifiesta<sup>13</sup>. En tanto la obra atiende al saber, ya le viene dado por éste su propósito: un exponer y no un edificar al saber en su aparecerse. Lo que ha quedado en suspenso es si una exposición tal, en tanto atiende a una experiencia, califica para ciencia o no. O dicho reflexivamente: ¿Es ciencia la exposición de la experiencia que la misma ciencia realiza para llegar a ser ciencia? ¿Puede ser escrito desde la ciencia el devenir ciencia la misma ciencia? ¿Por qué esta insistencia de Hegel de hablar en *lengua moderna*? A mi parecer lo nombrado aquí por Hegel no sólo desborda cualquier noción de ciencia que podamos tener, e incluso de *saber*. Es tal vez más que una historia de espíritu y su saberse: es ya una *historia del ser y pensar*. Es ya la lengua otra.

Pero bien, cómo se da el aparecer de esta ciencia que es expuesta en la *Fenomenología*: La conciencia natural se mostrará solamente como concepto del saber o saber no real. Pero, como se considera inmediatamente como el saber real [*reales*], este camino tiene para ella un significado negativo y lo que es la realización del concepto vale para ella más bien como la pérdida de sí misma, ya que por este camino pierde su verdad. Podemos ver en él, por tanto, el camino de la *duda* o, más propiamente, el camino de la desesperación. (Hegel, 1966, p. 54).

Vale la pena señalar que quizá en estas líneas se cifran las polémicas a las que al comienzo aludíamos. Se suele entender conciencia natural como referida única y exclusivamente a la conciencia sensible, en rigor, *certeza sensible*, con que se inicia la aparición del saber, o cuando más se extiende su referencia hasta la sección *Autoconciencia*. En virtud, a lo que señalábamos en una nota y por sobre todo en atención a que las nociones hegelianas son ambiguas, técnicamente dicho: dialécticas, debe entenderse aquí que *conciencia natural* es una unidad que nombra una diferencia: nombra todos los saberes que no son ciencia, que no son el saber real. *Conciencia natural* no mienta sólo la conciencia o saber que está en el origen. No. Mienta una condición común a saberes de la más distinta complejidad e índole de la experiencia humana. Mienta saberes que se entienden a sí mismos como naturales, como que *son*, que se apoyan en el *ser* experimentado como *sustancia*, que no atienden a su condición de llegar a ser, ni menos a que y a lo que están llegando a ser. O como dice aquí Hegel: estos saberes naturales se consideran a sí mismos de modo inmediato como el saber real. Tienen la *certeza* ciega de sí mismos. Por ello el camino de aparición de la ciencia no puede sino tener la condición de la *negatividad*. En la experiencia se van a ir negando las conciencias naturales como saber no real, mostrándose como momentos del

---

<sup>13</sup> Como en la arenga fenomenológica de Husserl: “¡A las cosas mismas!”. Si bien aquí en Hegel, fenomenología tiene un significado diverso, ya contiene la idea de la fenomenología como un limitarse a lo que se, y nos, abre: atender a lo que aparece y se manifiesta.

devenir del saber, como momentos de aún *parcial* totalidad, como momentos de ser aún sólo una parte del concepto del saber real, concepto que está sólo de camino a alcanzarse a sí mismo. Por eso esta experiencia negativa tiene la condición, no de la duda que recupera todo lo que fue puesto en duda al estilo de la duda hiperbólica cartesiana. Sino que es más bien una duda *consumada* que, en su *desesperar* por alcanzar la verdad, es capaz de enfrentarse a la no verdad del saber natural que aparece: aquella duda que reconoce que lo que creía verdadero [*reales*] sólo era aparentemente tal [*reelles*].

Sin embargo, este dudar *desesperante* le pertenece al mismo aparecer del saber real, no es un modo añadido abstractamente por el filósofo: “La serie de las configuraciones que la conciencia va recorriendo por este camino constituye, más bien, la historia [*Geschichte*] desarrollada de la *formación* [*Bildung*] de la conciencia misma hacia la ciencia” (Hegel, 1966, p. 54). Rescatemos dos elementos de esta cita. Los saberes no reales y el real son figuras, configuraciones. No contenidos ni métodos. Si el conocimiento ya fue desechado como medio, no hay instrumento que deba ser críticamente limitado o explicitado. Ni menos el saber, en cuanto a su concepto, es el acopio cuantitativo de saberes enciclopédicos de una época o de un ámbito de la experiencia. El saber es precisamente lo que posibilita tal conjunto de conocimientos. Es un concepto, una relación en que se configura una época de la realidad. No es un mero estar *junto a*. Pero, ¿qué es lo configurado? Lo configurado es la realidad en torno a la relación entre el cognoscente y lo conocido. Por ello la aparición del saber es la aparición del saber por sí mismo que tiene la condición de un *formarse*, de un configurarse a sí mismo. Las conciencias naturales, los sentidos comunes, lo que cada vez se juzga a sí mismo como lo real, como lo absoluto, es tarea del *nosotros* que cada vez es esa figura de la realidad, que cada vez es ese absoluto que se ha alcanzado, pero aún no en todo su concepto.

La ciencia tiene en sí misma la necesidad de su aparición,. La duda *desesperante* no le es coaccionada externamente al saber, ni tampoco le es presentada una configuración hacia la que volverse y encaminarse. En este dudarse a sí misma la ciencia aún no alcanzada, esto es, la ciencia como conciencia natural se va a formando a sí misma en su diferencia de saberes o conciencias aún no reales. Desde su mismo devenir ciencia surge en la ciencia su diferencia:

La *totalidad* de las formas de la conciencia no real [*reales*] se alcanzará a través de la necesidad del proceso y la cohesión mismas. Para que esto se comprenda, puede observarse de antemano, en general, que la exposición de la conciencia no verdadera en su no verdad no es un movimiento puramente *negativo*. (Hegel, 1966, p. 55).

De la negación obrada por la duda *desesperante*, el resultado no es una pura nada, sino que una nada *necesaria*, como ya se podría barruntar, y *determinada*. *Necesaria* porque llega a ser tal en el mismo devenir del proceso, por el mismo formarse del saber. *Determinada*, porque es una nada vacía, ni abstracta, sino que una nada, un *renegar*, de una figura

de conciencia natural que en su insuficiencia se ha negado. Por ello la nueva figura tiene como *contenido* la figura *negada*: lo que tenía de verdadero la figura que se ha negado. Y el mismo hecho de la negación que transforma y sobre todo *nos* transforma en ese tránsito, en esa experiencia.

La ciencia tiene, pues, el modo de una aparición por sí misma. Por ello la necesidad de la serie procesual en que ella va apareciendo la tiene ella por sí misma. Cabría pensar aún que la meta le es impuesta externamente, que es impulsada en su aparecer. Pero ello no es así:

Pero la *meta* se halla tan necesariamente implícita en el saber como la serie que forma el proceso; se halla allí donde el saber no necesita ir más allá de sí, donde se encuentra a sí mismo y el concepto corresponde al objeto y el objeto al concepto. (Hegel, 1966, p. 55).

La meta le es interna al saber, y no es meramente una meta en sentido espacial, que esté ya presente al final del camino. La meta está y va a lo largo del camino operando. El saber duda de sí mismo en la figura de un saber no real porque precisamente se está buscando en todo momento a sí misma como su meta. Esto porque la conciencia es para sí misma su concepto. Por ello, ella debe aparecer y no dejará de ir apareciendo sólo hasta cuando aparezca su concepto desplegado, hasta cuando se encuentre a sí misma.

### **La aparición como despliegue del saber / O la historia del ser en relación a sí, o ser como un otro para sí mismo.**

El mismo Hegel juzga que lo que hasta aquí se ha venido señalando respecto a la aparición de la ciencia se ha hecho “con carácter previo y en general”. Por ello lo que resta de la *Introducción* se dedicará a especificar las características del proceso de aparición, esto es, en el decir de Hegel, a tematizar el *método del desarrollo* del saber. La primera deficiencia que muestra la caracterización en general del proceso de aparición es que parece exigir, al menos para la exposición, la disposición de una pauta: un ya disponer de la esencia de la ciencia hacia la que se va avanzando:

Esta exposición, presentada como el comportamiento [*Verhalten*] de la *ciencia* hacia [*zu*] el saber tal como *se manifiesta* [*erscheinenden*] y como *investigación* y *examen de la realidad del conocimiento*, no parece que pueda llevarse a cabo sin arrancar de algún supuesto que sirva como *pauta*. (Hegel, 1966, p. 56).

Pero este problema lo es para la exposición, porque ella misma aunque sólo esté hecha desde el saber real, desde la ciencia, en tanto es un exponer fenomenológico, no puede ofrecer tal pauta desde un comienzo, sino que debe atender a tal como se da en sí mismo el proceso. Sin embargo, esto conduce a una contradicción que parece insalvable: “Pero,

en este momento, cuando la ciencia aparece apenas, ni ella misma ni lo que ella sea puede justificarse como la esencia o el en sí, sin lo cual no parece que pueda llevarse examen alguno” (Hegel, 1966, p. 56). Esta carencia de pauta parece inhabilitar el arranque de esta exposición. Pero si ello fuera así, aun más se volvería imposible la experiencia misma de la conciencia. Aun más, porque la experiencia de la conciencia no cuenta como la exposición con un desde el cuál es escrita. La conciencia está entregada a su experiencia y por ello mismo no puede disponer de lo mismo que va a ser alcanzado en su experiencia. Es este “aun más” el que justifica atender a tal como se dan las cosas en la conciencia. La conciencia

[...] *distingue* [unterschiedet] de sí misma algo con lo que, al mismo tiempo, *se relaciona* [bezieht]; o, como suele expresarse, es algo *para ella misma*; y el lado determinado de esta *relacionarse* [Beziehens] o del *ser* de algo *para una conciencia* es el *saber*. Pero, de este ser para otro distinguimos el *ser en sí*; lo referido [Bezogene] al saber es también algo distinto de él y se pone, como lo que es, también fuera de esta relación [Beziehung]; el lado de este en sí se llama *verdad*. (Hegel, 1966, p. 57).

Verdad y saber son pues distinciones referidas a la cuestión de la conciencia. Pero si fueran distinciones meramente referidas a la conciencia, esto es, como si saber y verdad pudieran estar separados de la conciencia, subsiste la contradicción en torno a la cuestión de la pauta. De ser este el caso, la investigación sobre la verdad del saber que se emprende en la *Fenomenología*, no lograría dar con una verdad de ninguna especie, sino que sólo alcanzaría al ámbito del saber: el mismo en sí del saber más que una verdad sería otra vez un saber, pero un saber que sólo sería para nosotros los que pondríamos una pauta de modo externo, pauta que no tiene porque ser aceptada por la ciencia en su ir apareciendo.

Pero tal problema no le sobreviene a la conciencia pues:

La conciencia nos da ella misma su propia pauta, razón por la cual la investigación consiste en comparar la conciencia consigo misma, ya que la distinción que se acaba de establecer [i. e. la distinción entre verdad y saber] recae en ella. [...] Así pues, en lo que la conciencia declara dentro de sí [innerhalb] como el *en sí* o lo *verdadero* tenemos la pauta que ella misma establece para medir por ella su saber. (Hegel, 1966, p. 57).

Por esto en el proceso de aparición de la ciencia, cuanto más en la exposición de tal aparición, no se trata de una correspondencia o adecuación entre saber y verdad como externos, sino de una coherencia interna de la conciencia. En ella el movimiento del proceso se enmarca en la coherencia del concepto, del saber, con el objeto, con lo verdadero. La coherencia del concepto a lo verdadero es la pauta o criterio interno de la propia conciencia. Por sí misma la conciencia lleva un criterio, por tanto, no se requiere que nosotros ni nada externo le entregue una pauta desde la que partir.

Pero dada está condición peculiar de la conciencia: nosotros tampoco somos los que realizamos el examen. La conciencia se examina a sí misma. Y este examen es examen del saber a la vez que examen de la pauta, esto es, de lo verdadero, del objeto. Con ello en el examen va cambiando tanto el saber como el objeto: “Este movimiento *dialéctico* que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que se llamará experiencia” (Hegel, 1966, p. 58). Esto último implica que no hay objetos en sí por sí mismos. No hay una realidad quieta y dada. Todo en sí es un en sí para la conciencia: la distinción es al interior de ésta. Llegan a haber objetos en sí, y tal como llegan a haber, también pueden dejar de serlo. La experiencia de la conciencia no es pues un examen de algo externo, sino más bien un examinarse a sí misma.

Sin embargo, la conciencia por sí misma, inmersa en su experiencia no es capaz de considerar la experiencia sino como puramente negativa, no es capaz de aprehender la inversión de la conciencia que se produce en el paso de una figura de la conciencia a otra, que es también la inversión de un mundo, de una realidad. Todo esto sucede como a las espaldas de la conciencia misma. Pero el considerar a la nueva conciencia como un resultado, como una inversión de la experiencia “[...] lo añadimos *nosotros* y gracias a él se eleva la serie de experiencias de la conciencia a propósito científico, aunque este modo de considerar no es para la conciencia a que nos referimos” (Hegel, 1966, p. 59).

Quién sea este *nosotros* es cuestión ampliamente comentada. Considero que debe leerse de modo radical: en un profundo sentido ontológico. Nosotros somos el nosotros que configura y que ya de modo efectivo ha alcanzado el saber absoluto. Es el nosotros que ya vive implícitamente en la ciencia, o al menos en su posibilidad efectiva. En el pensar hablando en la lengua otra que recorre, no por debajo, como por dentro que rasga la palabra hegeliana. Es el nosotros que estando en el saber absoluto ya puede escribir una *Fenomenología del Espíritu*. Es un saber que a diferencia de toda conciencia no real, que en su experiencia en sí misma va pasando de una situación a la otra, sin reparar en la unidad dada por el devenir del proceso, es capaz de atender a la ciencia como un aparecerse de sí misma: “[...] para ella [i. e. para la conciencia], esto que nace es sólo en cuanto objeto, mientras que para nosotros es, al mismo tiempo en cuanto movimiento y en cuanto devenir” (Hegel, 1966, p. 60).

La necesidad es puesta por *nosotros* desde el *habitar* en el saber absoluto. Por esta necesidad, este camino de la ciencia hacia sí misma es de por sí no de lo contingente. Por ello este camino es en propiedad una *ciencia de la experiencia de la conciencia*, que como ciencia contiene el devenir todo de la ciencia: “La experiencia que la conciencia hace sobre sí no puede comprender dentro de sí [*in sich begreifen*], según su mismo concepto, nada menos que el sistema total de la conciencia o la totalidad del reino de la verdad del espíritu” (Hegel, 1966, p. 60). Lo que se muestra al final del proceso no es ni más ni menos que la identificación de la cosa en sí con el fenómeno kantiano, la reconciliación de sujeto y objeto:

Impulsándose a sí misma hacia su existencia verdadera, la conciencia llegará entonces a un punto en que se despojará de su apariencia de llevar en ello algo extraño [*Fremdartigen*] que es solamente para ella y es como un otro [*als ein Anderes ist*] y alcanzará, por consiguiente, el punto en que *la manifestación* [*Erscheinung*] se hace igual a la esencia [*Wesen*] y en el que, consiguientemente, su exposición coincide precisamente con este mundo de la auténtica ciencia del espíritu y, por último, al captar por sí misma esta esencia suya, la conciencia indicará la naturaleza del saber absoluto mismo. (Hegel, 1966, p. 60).

Dicho en la lengua otra: se trata de la historia del ser en relación a sí, o ser como un otro para sí mismo. Se trata del *comportarse*, del *mutuo-retenerse* (*Verhalten*), del *relacionarse a sí* (*Beziehens zu sich*). Pensar, saber de la totalidad, en que toda separación está de camino a volverse reunión. Un otro pensar.

### Referencias bibliográficas

- De la Maza, L. M. (2004). *Lógica, metafísica, fenomenología. La Fenomenología del Espíritu de Hegel como introducción a la Filosofía especulativa*. Santiago: Universidad Católica de Chile.
- Duque, F. (1998). *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. Madrid: Akal.
- Hegel, G. W. F. (1966). *Fenomenología del Espíritu*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1976). *Werke 3. Phänomenologie des Geistes*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Hölderlin, F. (2005). *Hiperión*. Madrid: Ediciones Hiperión.
- Hyppolite, J. (1974). *Génesis y estructura de la «Fenomenología del Espíritu» de Hegel*. Barcelona: Península.
- Pérez Soto, C. (2005). *Sobre Hegel*. Santiago: Palinodia.
- Valls Plana, R. (1994). *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona: PPU.