



EL CONCEPTO COMO EXPERIENCIA Y
LENGUAJE EN HEGEL.

Angel Gabilondo Pujol

Tesis Doctoral elaborada en el Departamento de Metafísica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid.

*Dirigida por el Prof. Dr. D.
Juan Manuel Navarro Cordón*

Enero 1983

INDICE Y SUMARIO

	pág.
INDICE	2
SUMARIO	4
PRESENTACION	11
 <i>SECCION PRIMERA: El concepto como método interno en el camino de la conciencia: concepto y experiencia.</i>	
§ 1. La insuficiencia de la representación como vía necesaria hacia el concepto.....	22
§ 2. La presencia de lo absoluto en el respeto a lo natural de la conciencia.....	47
§ 3. La negación determinada como repliegue del movimiento del concepto.....	64
§ 4. La autopresentación del espíritu como autoexposición del concepto.....	78
§ 5. El método como atención a la insatisfacción de la conciencia.....	87
§ 6. La experiencia como movimiento de la conciencia	99
§ 7. El automovimiento del concepto como método.....	114
 <i>SECCION SEGUNDA: El concepto y el automovimiento del contenido del Logos.</i>	
§ 1. El movimiento único de dos reconciliaciones....	130
§ 2. La lógica de la Fenomenología como fenomenología de lo lógico.....	156
§ 3. El concepto y el comienzo de la Lógica.....	191
§ 4. El concepto como método absoluto.....	226

...//...

SECCION TERCERA: Despliegue y efectuación del concepto en el lenguaje.

§1.	El lenguaje como presencia del espíritu en la insatisfacción de la conciencia.....	273
§2.	El despliegue sensible del espíritu como lenguaje.....	291
§3.	El concepto como memoria en el signo.....	315
§4.	El concepto en la diferencia del juicio y la identidad del silogismo.....	358
§5.	Lenguaje y trabajo como concepto.....	391

<i>RECOLECCION</i>	424
--------------------	-----

<i>BIBLIOGRAFIA</i>	438
---------------------	-----

Sección Primera: EL CONCEPTO COMO METODO INTERNO EN EL CAMINO DE LA CONCIENCIA: CONCEPTO Y EXPERIENCIA.

§1 La insuficiencia de la representación como vía necesaria hacia el concepto.

El esfuerzo del concepto.- Necesidad de la atención a la Cosa misma.- El pensamiento material y el raciocinar como faltas de consideración (Betrachtung) al contenido.- La pre-ocupación de la re-presentación natural y las pre-ocupaciones de Descartes y Kant.- Vorstellung y Verstellung.- Las argücias de lo conocido.- Presupuestos concretos que han de ser abandonados.- La representación como escisión y separación.- Necesidad del entendimiento.- Pensamiento conceptual y pensamiento simplemente representativo.- Vernunft y Verstand.- Concepto y opinión.

§2 La presencia de lo absoluto en el respeto a lo natural de la conciencia.

La atención como aceptación.- Consideración e intervención.- Presencia del resultado en el proceso.- El riesgo de la exposición como presentación (Darstellung).- Lo absoluto como conciencia.- La conciencia natural como camino: sus lagunas.- Necesidad del viejo escepticismo.- Lo natural y la naturaleza.- La libertad como rebeldía: sus procesos y acciones.

§3 La negación determinada como repliegue del movimiento del concepto.

La Negación de lo natural como respeto.- Desubicación de lo previamente puesto.- La Negación de la inmediatez como retorno.- La negatividad como repliegue.- La reflexión como paso.- La negación determinada como posición.- Spinoza y la negación que no se niega: lo puesto y lo o-puesto.- La negación determinada: ne

gación de su contenido particular.- La negación como disolución.-
Ni Fichte ni Schelling.- Proceso y negatividad.- Su necesidad
mutua.- El falso sujeto.

§4 La autopresentación del espíritu como autoexposición del
concepto.

Darstellung y auto-reconocimiento.- La expresión como presencia.-
El espíritu y su concepto.- El espíritu y la exterioración (Äus-
serung).- Entäußerung y Entfremdung.- La exteriorización como
pérdida y realización del espíritu.- Darstellung y auto-realiza-
ción.- La meta (das Ziel) en el proceso: Telos y contenido.- La
meta como inquietud e insatisfacción.- La meta como saber.

§5 El método como atención a la insatisfacción de la concien-
cia.

La insatisfacción como actividad.- La carencia como alma y motor.-
Atención a la conciencia tal como se da.- Su posición como y en la
realidad y su carácter intencional.- Insuficiencia de la mera re-
ceptividad.- Necesidad de acoger las diferencias.- La conciencia
como distinción y relación.- Bewußtsein saber y verdad inquietos.-
Saber y objeto.- Movimiento y conciencia.- La conciencia como pau-
ta y medida propias: su autocomparación.

§6 La experiencia como movimiento de la conciencia.

El movimiento de la conciencia.- Su encaminarse (erfahren) como
experiencia (Erfahrung).- El nuevo objeto.- La autoconciencia
como experiencia del espíritu en su devenir.- El proceso: trans-
formación y retorno.- Darstellung y experiencia.- La interiori-
zación (Erinnerung) como método.- Experiencia y presencia: M.
Heidegger.- Novedad de la experiencia: T. W. Adorno.- El noso-
tros y los Wir-Stücke.- Una única conciencia que dialoga consigo
misma.- Concepto y experiencia.

§7 El automovimiento del concepto como método.

Sujeto y contenido: un único movimiento.- La consideración (Be-trachtung) como método.- Ciencia de la experiencia de la conciencia.- La exposición como expresión y demostración.- Retorno del concepto a sí mismo: sustancia-sujeto.- Inseparabilidad de método y sistema.- Ciencia y experiencia: el método como organización científica del contenido de la conciencia.- Necesidad del proceso: el método como recapitulación.- Insuficiencia del método histórico o matemático.- La atención al contenido inmanente.- El automovimiento del concepto como ciencia.

Sección Segunda: EL CONCEPTO Y EL AUTOMOVIMIENTO DEL CONTENIDO DEL LOGOS.

§1 El movimiento único de dos reconciliaciones.

La Fenomenología del Espíritu. Polémica sobre el plan inicial.- No es una mera Fenomenología de la conciencia.- La formación de la conciencia como proceso interno.- Peculiaridad de los textos de Jena.- La Fenomenología como nueva concepción de la sistematicidad.- Propedeútica filosófica y Fenomenología.- Insuficiencia de una lectura pedagógica.- Bildung y Kultur.- Figuras (Gestalten), configuraciones (Gestaltungen) y momentos del espíritu: necesidad de una lectura conceptual.- El ser-ahí y el sí mismo.- Reconciliación (Versöhnung) del espíritu con la (su) conciencia.- Reconciliación (Versöhnung) de la conciencia con el (su) espíritu.- Un único reconocimiento y reconciliación de la conciencia y la autoconciencia: su unificación (Vereinigung).- Una única fenomenología: un movimiento único.- La religión y su saber absoluto: un único espíritu.- El concepto como Versammlung.

§2 La lógica de la Fenomenología como fenomenología de lo lógico.

El saber absoluto: recuerdo y recapitulación.- Nueva configura-

ción de las configuraciones: recomposición.- La autocomprensión del concepto y la comprensión de lo contingente.- El espíritu afectado por la diferencia: su retorno.- Fenomenología y ciencia.- Saber verdadero y verdadero saber.- El saber absoluto como principio de organización.- Correspondencia de momentos y figuras en el concepto.- Necesidad de las soluciones para la resolución.- La Fenomenología como descripción científica.- Fenomenología y Enciclopedia.- La fenomenologización del concepto de la ciencia.- La exterioración de la ciencia y el sacrificio del espíritu.- Riesgos de una fácil identificación de saber absoluto y ciencia.- El saber absoluto como elemento de la ciencia.- El saber absoluto como ciencia.- El concepto absoluto.

§3 El concepto y el comienzo de la Lógica.

El saber puro como concepto de la ciencia.- Fenomenología y Lógica: presuposición mutua.- La Lógica como ciencia pura: el saber en su extensión.- La Fenomenología en el sistema.- El ser puro como contenido del saber puro.- Un comienzo resultado: el ser puro y el puro ser.- El ciclo (Kreis): establecimiento de la inmediatez primera.- Repliegue y despliegue del concepto.- Autenticación del comienzo, progreso (Fortgang), fundamento (Grund) y base (Grundlage).- Presencia del comienzo en el proceso lógico.- El concepto como base absoluta.- La Idea como verdad del comienzo.

§4 El concepto como método absoluto.

La Lógica como ciencia de la Idea.- Despliegue de la Idea.- Logos y contenido.- Lógica y pensamiento.- La Lógica como exposición del método.- Un único método.- Método y contenido lógico.- No al método previo.- Pensar un pensamiento propio.- La antigua filosofía y la atención al pensamiento.- Pensamiento y Cosa (Sache).- La Demostración.- La atención

al proceder del concepto: el puro ser que se determina interiormente.- La Idea como concepción: Concepto e Idea.- La autoidentificación del concepto.- El método y las determinaciones y relaciones del concepto.- El método como automovimiento del concepto.- Aspectos de lo lógico.- La Dialéctica y lo dialéctico.- Método y realidad.

Sección Tercera: DESPLIEGUE Y EFECTUACION DEL CONCEPTO
EN EL LENGUAJE.

§1 El lenguaje como presencia del espíritu en la insatisfacción de la conciencia.

La verdad como reflexión del concepto.- La expresión constituyente del espíritu.- Formación de la conciencia y etapas lingüísticas.- Lo lógico en el lenguaje.- Los escritos de Hamann: unidad de lo sensible y lo lógico.- Crítica de Hegel a Hamann: no traducción sino despliegue.- La conciencia y su expresión.- Los escritos de Jena: el lenguaje en la efectuación del espíritu de un pueblo.- El lenguaje como objeto de la experiencia y como experiencia del espíritu.- La insatisfacción de la conciencia como presencia del concepto.

§2 El despliegue sensible del espíritu como lenguaje.

El contenido de la certeza sensible.- La conciencia y lo sensible.- Lo sensible y el decir universal.- El lenguaje como afirmación del yo singular.- La opinión como aseveración de sí.- Insuficiencia y necesidad de la aseveración.- Lo universal y su decir sensible.- Crítica de Feuerbach a la presencia del lenguaje en lo sensible.- Lo sensible como expresión.- El lenguaje liberador para la conciencia.- El saber absoluto como cumplimiento de lo sensible.- El espíritu sentiente.

§3 El concepto como memoria en el signo.

Lenguaje y Enciclopedia.- La intuición (Anschauung) como experimentarse mediante la representación.- Grados de la representación y actitudes de la inteligencia.- De la intuición a la imagen.- Olvido y recuerdo de las imágenes.- El poder de la Imaginación en Kant y Hegel.- Imaginación y experiencia.- La producción de signos y la asociación de las imágenes.- La fantasía.- El concepto de signo como significación.- La memoria (Gedächtnis) como obra de la imaginación y el recuerdo.- Los nombres y el pensar.- El pensar y la palabra (Wort) .- La inteligencia y los nombres.- La trascendencia del lenguaje con el lenguaje: lenguaje y pensamiento.- El signo como recuerdo y presencia.- El lenguaje como promoción fónica de la presencia.- El lenguaje como unión de subjetividad y objetividad.- La autoconciencia efectiva en el lenguaje.

§4 El concepto en la diferencia del juicio y la identidad del silogismo.

La división de lo real.- El juicio como momento de la reflexión.- Escisión y unidad originarias del concepto.- Juicio representativo y juicio racionador.- La reflexión de sujeto y predicado.- El concepto y la cópula.- El juicio y el concepto: momento de la diferencia.- La cópula y el término medio del silogismo.- El movimiento silogístico y su contenido.- El silogismo como diálogo: poner la totalidad.- Silogismo del ser-ahí, silogismo de la reflexión y silogismo de la necesidad.- Retorno de la realidad en el concepto: principio y acontecimiento.- Necesidad de permanecer en la diferencia.- El lenguaje como unidad de sentido que se expresa en la diferencia.- La diferencia como distancia.- La diferencia como negatividad de la reflexión .- La identidad como atención a la reflexión.- La identidad negativa.- Los momentos de la diversidad como momentos de la diferencia.- La contradicción como acogida de la peculiaridad de los momentos.- Sentido de su solución.- La contra -

dicción como estructura lingüística de la realidad.- Widerspruch hegeliano y Widerstreit heideggeriano.- El lenguaje como discurrir de las diferencias en el concepto.

55 Lenguaje y trabajo como concepto.

El recuerdo como olvido de la indiferencia.- Sentido de la Erinnerung.- El concepto en el despliegue de los momentos de lo real y en su recomposición.- El tiempo como exterioridad del concepto respecto de sí.- Tiempo y eternidad: oposición superada en el concepto.- Hundimiento del tiempo en su cumplimiento.- Tiempo y concepto.- Presencia de lo eterno como atención a lo presente.- El presente y el ahora.- La necesidad constitutiva del espíritu.- El progreso como desarrollo.- La historia concebida.- El concepto como libertad del espíritu.- Geschichte e Historie.- Necesidad y libertad.- Lenguaje y trabajo como exterioraciones.- El trabajo y las necesidades: restablecer el diálogo.- La apetencia como aseveración.- Decir los instintos.- El trabajo como autoreconocimiento del espíritu.- Realizar el concepto de la libertad.- La reconstrucción.- El discurso sonoro como singularidad y armonía.- El discurso como trabajo real.- Reconocimiento de la singularidad en el espíritu de un pueblo.

PRESENTACION

PODRIA PARECER que un trabajo sobre Hegel ha de comenzar subrayando la inconveniencia de anteponer a modo de introducción o prólogo una serie de reflexiones previas. (a) Resulta sin embargo innecesario hacerlo en la medida en que no ha sido escrito desde un hegelianismo militante y en ese sentido es una tenue traición de última hora. Tal traición surge sin embargo del *respeto* no sólo al autor que dejó de escribir hace más de 150 años, sino asimismo a su presencia en ellos y a su vigencia en la comprensión de la realidad en la que nos vemos perplejamente inmersos; vigencia siquiera para marcar distancias en la apuesta por pensar *contra* Hegel (b), por *escapar* de él (c).

Tal vez quepa subrayar que no se trata sin más de un trabajo *sobre* Hegel. En él no se ofrece un resumen y desarrollo de su obra ni se acumulan datos y esquemas en-

(a) Superfluo... inadecuado y contraproducente (überflüssig... unpassend und zweckwidrig).

Ph. G. Vorrede, p. 9,2-7 (trad. p. 7)

(b) que es un inevitable contar con él.

(c) "Toda nuestra época, bien por la lógica o por la epistemología, bien sea por Marx o por Nietzsche, intenta escapar a Hegel" (FOU CAULT, Michel, L'ordre du discours, éd. Gallimard, Paris, 1971, 82 p., p. 71).

caminados a primar una lectura fácil y asequible -si por tal se entiende aquella que nos libere del esfuerzo no sólo de entrar sino de permanecer siquiera desconcertados en sus textos-. Es más bien un trabajo *en* Hegel, y en la medida de nuestras posibilidades *desde* Hegel. Hegel es para no sotros sus textos, y en atención a su materialidad están escritas estas líneas.

La proliferación de literatura que en ocasiones ha confundido el propio decir de Hegel, enredando su complejidad en simplismos confusos, o añadiendo genialidades a las supuestas lagunas de aquel, a fin de recuperar "el sano sentido común", ha asilvestrado el panorama, sustituyendo y arrinconando en ocasiones, e incluso silenciando sus textos, en nombre de la claridad y el bien conocer.

No resulta fácil, con todo, ni siquiera destacar cuáles son éstos. El presente trabajo se centra fundamentalmente, y según el punto de vista que nos ocupa, en lo que ha sido denominado "el corpus hegeliano" (d), esto es en aquellas obras editadas bajo la supervisión y el placet del propio Hegel: la *Fenomenología del Espíritu*, la *Ciencia de la Lógica*, la *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas* y los *Principios de la Filosofía del Derecho*. A ellas han de añadirse los primeros textos aparecidos en la época de Jena, en el *Kritisches*

(d) LABARRIERE, Pierre-Jean, Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'Esprit, éd. Aubier Montaigne, Paris, 1979, 288 p., p. 23.

Journal der Philosophie así como de otros considerados hasta hoy como de circunstancias. No se trata con ello de ignorar la extraordinaria importancia del resto de la obra hegeliana sino más bien de subrayar que es en su incardinación en este 'corpus' y en su *reconocimiento y frecuentación* en él, donde hallarán para nosotros su *fecundidad y sentido*.

La mera *contemplación (Betrachtung)* desde el interior de los propios textos no es sino una máxima muestra de atención y consideración y éste ha sido el proyecto de nuestra actividad y de nuestra actuación: un dejar venir (*Bedingnis*) (e) a la Cosa misma, desde y en los propios textos de Hegel; un poner las cosas *en claro*, un *dejarlas* como son.

En algún sentido, tal proyecto ha precedido a la elección del tema mismo de nuestro trabajo. El concepto ha venido a *cuajar* en la lectura de la obra hegeliana, *irrumpiendo* como un horizonte de sentido en el que los textos se mostraban no sólo en la coherencia de su desnudez y complejidad, sino en el que la Cosa misma hallaba en su Logos su ser en verdad. Frente a una lectura, establecida en ciertos círculos, que dibujaba un concepto impositivo y aniquilador de las diferencias, ante el que no cabía sino caer anodado y rendido, los textos ofrecen un concepto que acoge las diferencias y las presenta en sí mismo y en sí mismas ,

(e) Bedignis no es sin embargo una mera condición (Bedingung).

HEIDEGGER, Martin, Das Wort en Unterwegs zur Sprache, Funfte Auflage Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1975, 270 p., pp. 217-238, p.232.

funcionando como tales diferencias. Es *en el* concepto y como concepto como muestran su eficacia y libertad: es el propio pensamiento que se mueve y diferencia a sí mismo.

Pero, por otro lado, un tema de tamaña envergadura parecía haber caído en el olvido de los estudios hegelianos realizados en nuestro país, si bien sostenía en ocasiones la coherencia misma de su discurso. Carentes aún de la publicación de alguna lectura seria de la *Ciencia de la Lógica*, y en espera de una traducción completa y digna de la *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas*, los estudios se venían centrando en el análisis de prólogos e introducciones y, en el mejor de los casos, ofreciendo un comentario o guía de la lectura de la *Fenomenología del Espíritu*. El resto, una serie de artículos, algunos de los cuales resultaban en efecto de una extraordinaria importancia, lejos aún sin embargo de la labor de afrontar, desde esta perspectiva, los propios textos de Hegel. Ello, si bien no justifica las imperfecciones y limitaciones de este modesto trabajo, sí explica -desde un punto de vista, en principio extrínseco- la elección de su tema como Tesis Doctoral.

Sin embargo, este intento de *recuperar* un hilo de lectura decisivo de la obra hegeliana significaba un auténtico *reblandecer* la tradición endurecida y para ello había de *contarse* con el esfuerzo de quienes de uno u otro modo venían atendiendo la lectura en la dimensión que desde nuestro punto de vista ofrecía mejor los textos en su coherencia y *com*

plejidad. El trabajo -con sus limitaciones- trata de inscribirse por tanto *en la misma concepción* que sostiene el quehacer de Bruno Liebrucks, Josef Simon, Jacques Taminiaux, Theodor Bodammer, Gérard Lebrun..., y de aquellos que -en número aún reducido- atienden al *decir de los textos de Hegel en su decir mismo como tal decir*. De aquí que nuestro título no pretenda relacionar el concepto con las dimensiones extraordinariamente importantes y repetidamente estudiadas de la experiencia y el lenguaje sino, antes bien, mostrar en qué medida es el concepto mismo el que se dice *como experiencia y lenguaje*, no siendo en verdad nada al margen, que habría de dar o encontrar sentido en ellas. La realidad *se concibe* como experiencia y lenguaje y es en su ámbito como se constituye efectivamente, viéndose envuelta en unos avatares, que reconoce como propios. Un tema de tan extraordinaria importancia comprometía, por tanto, no sólo una actitud meramente teórica o académica sino el quehacer de ésta en la configuración de lo real. El trabajo ha huído sin embargo de acentuar su *utilidad* (f) en este sentido.

Pero la inscripción del estudio en la línea de los autores citados ha significado a su vez entrar en un diálogo que, si bien no explícitamente en todos los casos, late en su misma estructura. La propia *presencia de Hegel en Heidegger* nos da pie a cuestionar una lectura rígida que cierre las vías a una comunicación extremadamente difícil y

(f) siquiera por lo que la utilidad y lo útil implica en Hegel (Cfr. Ph. G., p. 304, 23-stes. (trad. p. 330)).

quizás finalmente *infecunda*, pero que, en cualquier caso, ha potenciado una actitud alejada de toda ingenuidad unidireccional, abriendo en definitiva las vías a la incertidumbre en la que estamos. En este sentido, el trabajo pretende asimismo recortar las aristas, no tanto a fin de buscar homogeneidades sino de borrar obstáculos en ocasiones ficticios o no ajustados a las posibilidades de los textos mismos. En estos resquicios asoma la presencia de la ausencia de Nietzsche.

El estudio se ve así sometido a la propia estructura que desde esta perspectiva, y en la inscripción al quehacer de los autores señalados, *se da* el propio concepto. No se ha tratado por ello de seguir el índice de las obras de Hegel, por cuanto el quehacer del concepto mismo no aguarda ser alcanzado al final de la Lógica, a fin de que, en él, todo halle su sentido, sino que *irrumpe y cuaja* en aquellos ámbitos en los que se configura lo real, en la experiencia que es la conciencia, en el movimiento del contenido del logos y en su realización efectiva en el lenguaje como lenguaje. El trabajo *no* tiene por tanto tres *partes*, dado que es como concepto como la experiencia se dice en lenguaje y éste sufre y se enriquece con la experiencia que él mismo es. Lenguaje y experiencia se realizan efectivamente en el concepto, en el que ganan su *singularidad y diferencia*. La conciencia puede *decir yo*, en cuanto se experimenta. Se subraya así en qué medida lo contingente configura la *necesidad* de lo real, cumpliendo a su vez el *destino*

que esto mismo le ofrece , en su libertad. La Fenomenología dice lo que es lógico, en la medida en que no está escrito sino en su mismo *decir libre como concepto*. El automovimiento del Logos se despliega constituyendo lo real de modo concebible. La estructura por *Secciones* acentúa la inmediatez recuperada en cada caso y a la que en el concepto se accede. Inmediatez que *se dice* en la sección, hallando así en ella su ser efectivo. No se ha buscado tanto qué significa el concepto en cada una de tales secciones -esto es, su significado- sino *qué significación da*, es decir, *qué da a significar*. El concepto se dice desde el principio del trabajo, en la medida en que este principio en su inmediatez *reaparece* en el texto, perdiendo y confirmando su carácter de principio y mostrando la mediación de su inmediatez. No hay por tanto concepto sin experiencia y lenguaje.

Ello explica en qué sentido el *Sumario* no pretende tematizar los epígrafes sino acentuar una suerte sucesiva de presencias que configuran al concepto mismo en su presencia, en ocasiones insistente pero nunca reiterativa. El trabajo es así una exposición (*Darstellung*) en la que el concepto se va *irguiendo*, mostrando que es su saber lo que constituye en verdad lo real, en cuanto sabe lo que hace. El sumario es esta *Entstehen* que subraya una presencia (g) que se configura como experiencia

(g) Precisamente por ello se ha evitado tematizar en juicios.

y lenguaje. De ahí, asimismo, que al final no quepa ha-
 blar propiamente de *conclusiones* en cuanto que no vie-
 nen sino a *recapitular y recoleccionar* lo presente en
 el estudio; se produce mediante esta *Versammlung* una au-
 téntica unificación (*Vereinigung*) que en definitiva pone
 -y deja- el trabajo en su sitio al recordar (*erinnern*)
 lo que se ha erguido como presencia en él. Trata de de-
 cir por tanto la verdad de la experiencia aquí realiza-
 da, cumpliendo en su *rememoración* el proceso, pero no a-
 gotándolo, en la medida en que sólo halla su verdad en el
 proceso mismo y no tiene sentido al margen de él. El re-
 sultado está por ello presente a lo largo del desarrollo
 y el concepto lo es tal sin ese *olvido*.

Con todo, no se pretende sostener ahora una inne-
 cesaria -e inviable- asepsia e inocencia que subrayara
 una suerte de autonomía de los propios textos, respecto
 de nuestra *consideración*. Si bien es cierto que la demos-
 tración pretende ser un *mostrar desde sí mismos* de los
 propios textos, nuestro quehacer no ha evitado un abier-
 to dar con ellos, seleccionarlos y leerlos a la luz de
 la línea señalada. Ello justifica las *referencias biblio-*
gráficas y el apoyo constante en diversos autores. Se ha
 buscado siempre, sin embargo, en última instancia, un pro-
 tagonismo de los propios textos de Hegel. Precisamente por
 ello nos hemos visto obligados a un determinado *uso* de
 tales textos y más específicamente de ciertas *traduccio-*
nes, en ocasiones poco críticas, cuando no ostensiblementen-

te modificadas respecto del original. Este, siempre en su versión más fiable, ha sido nuestra referencia, sustituyendo reiteradamente aquellas versiones que, o bien eran claramente inajustadas o, al haber sido realizadas por distintos autores, no respetaban la mínima coherencia de este trabajo. En cualquier caso, hemos preferido sostener el estudio con numerosas referencias al *texto original en alemán*, perdida su riqueza en cualquier traducción.

Por otra parte, el estado incompleto actual de la excelente edición de las *Gesammelte Werke*, nos ha obligado a acceder a otras ediciones ya clásicas que en definitiva van cediendo recientemente su protagonismo en los círculos más estrictamente hegelianos a la ya "canónica". Sólo en casos en los que aún no han sido editadas, hemos atendido y seguido otras ediciones.

En este sentido, además del "corpus hegeliano" -aún incompleto en las *G.W.*- ocupan en nuestro trabajo un especial protagonismo ciertos *textos de Jena* en los que el esfuerzo por sistematizar (h) es más enérgico y trágico en la medida en que el propio concepto se va abriendo paso con un decir aún balbuceante. El presente es, pues, una instancia a la lectura en profundidad de tales textos -aún no

(h) Los escritos de Jena son el primer intento de sistematizar el ideal de juventud hegeliano. (*Hegel a Schelling. 2 Non. 1800, Briefe von und an Hegel*, Band I: 1785-1812, Hrsg. von Johannes HOFFMEISTER, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1952, p. 59).

traducidos en nuestro país- y en los que late en su complejidad el problema mismo que hoy expresamos con dificultad : la experiencia de un decir y el decir de una experiencia , que se perfilan mutuamente de modo *insatisfactorio y complejo* y que remite al problema de la posibilidad de pensar la diferencia como diferencia. Es en las obras a las que hemos clasificado como *monografías* donde de uno u otro modo se afrontan los límites y la necesidad de hacerlo conceptualmente -esto es, en el lenguaje y como lenguaje- desde la perspectiva ofrecida por Hegel. Es la concreción de dicha orientación la que insta a calificar de *secundarias* al resto de publicaciones a las que se alude en la bibliografía, muchas de ellas de índole sin embargo en absoluto menor y, en cualquier caso, con un peso específico decisivo en el presente trabajo. No hemos pretendido sin embargo, una bibliografía exhaustiva (i) sino *ajustada* al trabajo realizado.

En cualquier caso, resulta en última instancia discutible, y fuente de incertidumbres y sospechas, el que nuestra labor no se haya visto, incluso en este quehacer supuestamente técnico, *enredada* por la inquietud de lo material de los textos mismos en los que el concepto se yergue y se presenta.

(i) Sería suficiente al respecto con destacar las numerosas publicaciones que actualmente circulan sobre bibliografía hegeliana. Nos remitimos a aquella que por su carácter serio, amplio y reciente, nos parece suficientemente significativa: Hegel bibliography . Hegel Bibliographie, Zsgest. von Kurt STEINHAUER, Stichwortregister von Gitta HAUSEN, Saur, München, 1980, 894 p.

Sección Primera:

EL CONCEPTO COMO METODO INTERNO EN
EL CAMINO DE LA CONCIENCIA: CONCEPTO Y EXPERIENCIA.

§1. LA INSUFICIENCIA DE LA REPRESENTACION COMO VÍA NECESARIA HACIA EL CONCEPTO.

El concepto en Hegel no es simplemente el *resultado* al que se accede en un luminoso final tras ascender ascépticamente y dominar las tentaciones del itinerario. No se impone tampoco de modo inmediato y frívolo, aturdiendo con su poder inexpresable y sumiendo en un emocionado silencio. Sin embargo, carecería asimismo de sentido el considerar que de lo que se trata es de perfilar un *método* seguro y riguroso, establecer las reglas y condiciones de su aplicación e ir bien pertrechados con él a la liberación de los encantos y encantamientos del concepto. Ni espera ser salvado por supuestas *genialidades*, ni su vida es algo previo que en modo alguno se vea afectada por los quehaceres del proceso mismo.

De aquí que se muestre ahora en qué medida el concepto se halla presente en el encaminarse (*Erfahrung*) de la conciencia, posibilitando el que lo sea de hecho, y de modo efectivamente concreto. Esta presencia conforma el método, a la par que el concepto mismo se ve configurado por la experiencia real de la conciencia, no siendo nada al margen de ella. No es fácil sin embargo persistir en esta tensión. Las *naturales* seducciones e impaciencias del camino dan pie a toda suerte de precipitaciones. Con todo, sólo así el itinerario es en efecto tal.

Trataremos de estudiar por tanto, en qué medida, aun que lejos de toda nostalgia de un origen puro, no cabe sin embargo un comienzo neutro y simple. La necesidad de representar va a su vez acompañada de la de *no fijarse* en lo representado. Ninguna *introducción* tendrá así protagonismo. Pero el camino sólo se perfilará como realmente efectivo, reconociendo tanto la necesidad de partir de dichas representaciones como de mostrar su insuficiencia. Si bien sólo a través de ellas accedemos al concepto, será el método mismo, el contenido al que le es inherente y, en última instancia, el propio concepto, el que impedirá fijarse en tales representaciones.

"Die Wissenschaft darf sich nur durch das eigne Leben des Begriffs organisieren." (1) No cabe para Hegel otra posibilidad. Al menos sólo (*nur*) puede lícitamente (*darf*) hacerse de este modo. Pero tal vez por ello sea suficiente con que la Ciencia se limite a *prestar atención*. A fin de cuentas, "el movimiento del concepto puede, en cierto sentido, ser considerado únicamente como un juego." (2)

(1) HEGEL, G.W.F., Phänomenologie des Geistes, Vorrede. Gesammelte Werke 9, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Felix Meiner Verlag Hamburg, 1980 (herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede), 526 p., p. 38,22 (trad. F.C.E. por W. Roces, México, 1966, 485 p., p. 35)

(2) Ez. Add. §161, en HEGEL, G.W.F., Encyclopédie des Sciences philosophiques, t.I. La Science de la Logique, par Bernard BOURGEOIS, Ed. Vrin, Paris, 1979, 647 p., p. 592.

No todo resulta, sin embargo, tan fácil como *parece*. Se trata en concreto de distanciarse del ardid y el truco (*der Pfiff*) de aquella "sabiduría que se aprende tan rápida como fácilmente se aplica" y que tiene el inconveniente de que "su repetición cuando ya se le conoce, resulta tan insoportable como la repetición de las artes del prestidigitador, una vez conocidas." (3)

Será preciso destacar el contexto de tales afirmaciones, hacer ver la abierta crítica al formalismo que conllevan -y en polémica con el cual han sido proferidas- y el desmarque de toda ingenuidad cuya única forma de atención fuera el creer que el concepto pasea entre dos extremos, en un *intermediario* pasar (*Übergehen*). No es ahora el momento más idóneo para hacerlo. Baste con señalar la tensión que implica dicha atención.

"Tender el oído", "poner atento el ánimo"... subrayan ciertamente aspectos que corresponden no sólo a una suerte de *mirar* sino también a un concepto como *espacio* hacia el que dirigir capacidades e intereses. Espacio-coexistencia que cabe incluso establecerse como ámbito, tienda, donde reposar(se). Pero, sin embargo, este tender será a su vez un *ex-tender*, un *desplegar* que abarque incluso a la mirada misma. No hay posibilidad de mantener la *licitud* fijando rígidamente aquel espacio -ahora ya tiempo y movimiento, sucesión-.

(3) Ph.G., Vorrede. p. 37, 25-28, (trad. p. 35)

De aquí que la atención pase a ser esfuerzo, lucha (contendere). Lejos pues de una actitud meramente pasiva, la Ciencia se ve impelida a no limitarse a tomar posiciones *ante*, sino atravesar (*durch*) la vida misma del concepto, a efectuar un *mediante* que es por tanto un camino.

Esto no puede sin embargo confundirnos. La Ciencia no recorre un itinerario a través de la vida perfilada del concepto -como si ésta no fuera sino un molesto obstáculo definido a superar o una indisciplina que someter-, a fin de enlazar dos puntos rígidos. Atender para organizarse no será rendirse ante lo extrajero o claudicar ante lo extraño, pero si exigirá sacrificios. No cabrá ya por tanto "en el estudio de la ciencia" sino asumir "el esfuerzo (*Anstrengung*) del concepto." (4)

No parece oportuno acentuar ahora las connotaciones de esta tarea. Subrayemos que no se trata tanto de asistir pensosamente y de modo dificultoso al caminar de por sí liviano y triunfante del concepto, oponiendo nuestras lagunas y oscuridades a un hipotético implacable proceder.

(4) Ph.G., Vorrede. p. 41, 24-25, (trad. p. 39)

Resulta especialmente significativo desde el punto de vista que nos ocupa, subrayar la traducción ofrecida por Jean HYPOLITE (HEGEL, G.W.F., La Phénoménologie de l'Esprit, ed. Aubier-Montaigne, 1941, t.I, p. 50): "L'effort tendu" por Anstrengung.

De modo aún más patente en HEGEL, G.W.F., "Préface à la Phénoménologie de l'esprit, ed. Aubier, 1966, 224 p., p. 137, donde se hace como "la tensión", a fin de destacar que se trata de algo inmanente al concepto y no solamente al pensamiento conceptual de lo que se desprende la exigencia de asumir dicha tensión.

Por una parte, ni siquiera esta escisión se sostiene. Además, no se subraya ahora sino la necesidad de identificarse con su propio quehacer -de por sí duro y complicado-. Y eso requiere atender a su labor, ya que "los verdaderos pensamientos y la penetración científica sólo pueden adquirirse mediante el trabajo del concepto" (*ist nur in der Arbeit des Begriffes zu gewinnen*). (5)

Sin embargo, tal vez con ello no se desdibuje la consideración inicial. Estamos efectivamente en un juego, pero en un juego serio. (6) La atención se perfila como una

(5) Ph.G., Vorrede, p. 48, 17-17, (trad. p. 46)

No puede ignorarse la fuerza del verbo "gewinnem" en cuanto ganar mediante el esfuerzo, el trabajo o la lucha..., ni la tensión afectiva que implica: es un conquistar.

Ahora bien, como se ha indicado, "cuando Hegel habla del esfuerzo del concepto, no se refiere al sudor del esfuerzo cerebral del sabio, sino al luchar de lo absoluto por salir de sí mismo y llegar a la absolutez de su comprenderse desde la incondicionada autoceritudumbre." HEIDEGGER, M., *Hegels Begriff der Erfahrung*, en "Holzwege", G.-Ausgabe 5, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, pp. 115-208, p. 138 (trad. en "Sendas Perdidas", ed. Losada, Buenos Aires, 1969, pp. 100-173, p. 119)

(6) No faltan quienes han subrayado el tinte dramático que ello conlleva. No resulta fácil perfilar y sostener adecuadamente la arista que atraviesa lo serio hasta configurarlo como dramático. Señalamos, sin embargo, el acento manifestado en este sentido por Bernard BOURGEOIS. Su insistencia en considerar la filosofía hegeliana como una "dramatización de lo Absoluto", o en destacar "la dramatización del concepto", le conducen a calificar a Hegel como el "filósofo shakespeariano" (*El pensamiento político de Hegel*, ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1972, 158 p., cfr. p. 19-21)

En el mismo sentido, pero con un alcance más definido, el propio BOURGEOIS se expresa apuntando que "la vida conceptual de lo absoluto es, sin duda, un juego, pero... un juego serio, pues la comedia de la identidad unilateral (abstracta) y la tragedia de la diferencia unilateral (abstracta) tienen su verdad en la identidad concreta (la identidad de la identidad y de la diferencia) del drama que es, según Hegel, la vida de lo absoluto (HEGEL, G. W.F. *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, t. I, La Science de la Logique, ed. Vrin, Paris, 1979, 647 p., nota 1 a la Add. § 161, p. 592)

reivindicación de seriedad. Es para Hegel algo que la filosofía misma conlleva, ya que estima que "es especialmente necesario que se convierta en una ocupación seria."

(ein ernstchafftes Geschäfte). (7)

Sería inadecuado, con todo, insistir en el carácter de mediación que perfila "la vida misma del concepto", ignorando las connotaciones de *durch* como vertiente de identificación. La organización de la ciencia no es sino dicha vida. De aquí que la exigencia de "concentrar la atención en el concepto en cuanto tal" (*die Aufmerksamkeit auf ihn als solchen*) (8), sea imprescindible para "el estudio de la ciencia." Se insiste así en que ésta y el concepto no son *dos mundos*. En tal sentido, atender es un *acompañar*.

Sin embargo, el mero ver es asimismo *intervenir*; no se trata para Hegel de modos distantes de atención, sin relación alguna entre sí. Sólo desde esta perspectiva y en esta medida, hay proceso científico. Tiempo habrá de evidenciar cómo todo corresponder es un responder, cómo la inmediata aceptación, sin más, es poco atenta. quede apuntada por ahora la llamada a la seriedad y al trabajo que la atención exige y su expresión en el identificarse con la tensión del concepto mismo, siendo afectada por su despliegue y sus contiendas.

(7) Ph.G., Vorrede, p. 46, 19-20, (trad. p. 44)

(8) Ph.G., Vorrede, p. 41, 25-36, (trad. p. 39)

Dicha atención no es un mero requisito previo para acceder al concepto sino que en todo momento configura la viabilidad de la vida misma de dicho concepto. La ciencia no asiste impasible al "espectáculo". En definitiva, se trata de *lograr expresar* cómo el concepto es *inmediatamente* ciencia, es decir cómo efectivamente es un logro, una tarea: se ha de acceder a ello. Esta suerte de inmediata identificación y a su vez de inevitable mediación -*presentes en durch-*, no pasa de ser por ahora sino una invitación a no ser ingenuos, a atender.

Sin embargo, la vaga impaciencia no simpatiza con esta tarea, ya que pretende *hundirse* directa e inmediatamente en el objeto a conocer, coincidiendo así en su actitud con la vacua ingenuidad.

Ciertamente, todo resultaría mucho más fácil si nos encontráramos ante un objeto que estudiar, previamente *da*do, bien perfilado, y si dispusiéramos de antemano de un método adecuado para hacerlo. Este es la irónica y cuestionable "ventaja" (9) de ciertas ciencias, pero no es el caso de la filosofía, que "no tiene su objeto sino que lo busca." (10)

(9) "No goza la filosofía, como gozan otras ciencias, de la ventaja de poder presuponer sus objetos como inmediatamente dados por la representación y como ya admitido, en el punto de partida y en su curso sucesivo el método de su investigación." Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften (1830) § 1.

(10) ADORNO, T.W., Terminología filosófica, ed. Taurus, Madrid, 1976, t. I, p. 63.

Esta es la incomodidad (*das Unbequeme*) de su comienzo. Ya de entrada el objeto está expuesto a la duda y controversia. Tiene que justificar su necesidad, ser dado como "objeto de la filosofía". Y ello significa no limitarse simplemente a lo que encontramos en la representación. Nos vemos, en cierto modo, en la necesidad de "oponernos a la manera de conocer procedente de ella." (11)

A pesar de ello, la costumbre (*die Gewohnheit*) ha dictado como natural "seguir el curso de las representaciones" (*an Vorstellungen fortzulauffen*) (12), dejándose cegar por el contenido sensible y sumergiéndose inmediatamente en él. Este pensamiento material (*materielles Denken*), al regirse por la pura contingencia, no es atento sino sumiso, en una claudicación alienante en la que el propio sí mismo queda ahogado.

Junto a esta obediencia ciega, y asimismo lejos del ritmo de las categorías que rigen el contenido, la vanidosa libertad mal entendida del raciocinar (*das Räsonnieren*) (13), en lugar de acompasar sus movimientos al de aquel,

(11) Ez. (1817) § 2.

(12) Cfr. Ph.G., Vorrede, p. 41, 29 ss. (trad. p. 39)

(13) Cfr. Ph.G., Vorrede, p. 41 (trad. p. 39) y Wissenschaft der Logik, Einleitung, Erster Band. Die Objektive Logik (1812/1813), Gesammelte Werke 11, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Felix Meiner Verlag Hamburg, 1978, herausgegeben von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, p. 29, 12-22. (trad. SOLAR/HACHETTE por A. y R. Mondolfo, Buenos Aires, 1956, 4ª ed. 1976, p. 54.

Como señalan los traductores de la edición francesa, P.J. LABAR

se erige autosuficiente, se abstrae de las cosas y nada sabe de su fenomenidad. Fácilmente logra de este modo evidenciar su capacidad para recibir la multiplicidad de los conocimientos y de las ciencias y dar a su contenido el valor de un universal, pero, al ser una potencia inconsciente, se ve incapaz de comprender la riqueza de los particulares. Es tan *libre y universal* como vacía; tan *formal* como inconcreta: *raciocina* aquí y allá con pensamientos sin realidad efectiva (*in unwirklichen Gedanken hin und her räsonniert*).

Es ahora el contenido quien al no ser atendido queda ahogado y "reducido a la nada", cerrando la posibilidad de ir más allá de él, dejando vía abierta a toda suerte de ocurrencias y rapiñas, al verse en la necesidad de "tomar de donde sea algo otro." De donde sea, menos de sí mismo.

Ello indica, como repetidamente destaca Hegel, una auténtica falta de *consideración*. (*Betrachtung*) y de respeto al contenido mismo. En lugar de penetrar (*eingehen*) en él, en vez de "entregarse (*sich übergehen*) a la vida del objeto", se pretende retener (*behalten*) su necesidad al

RIERE y G. JARCZYK (ed. Aubier-Montaigne, Paris, 1972-1976 y 1981), "entre ces extrêmes de la rationnement et de la pensée matérielle, le niveau logique véritable est celui qui, par le détour de l'élucidation conceptuelle, met au jour, dans l'immediateté même, la médiation de l'essence qui la pose et qu'elle pré-suppose." nota 129, p. 32.

Se vislumbra ya con ello la necesidad de asumir la "verdad" de la representación para el pensamiento conceptual.

no "tener ante sí y expresar su necesidad interna." (*Vorsich zu haben und auszusprechen*) (14)

Este no dejar andar, que no es sino una desatención al "movimiento de lo que es" (15), produce aparentemente los mismos efectos que aquella excesiva e inadecuada preocupación por aprender a hacerlo antes de siquiera intentarlo; del conocer antes de conocer. (16) Con todo, ambas posiciones son igualmente fructíferas.

De aquí que no deba extrañarnos esto. Al contrario, "parece justificada esta *preocupación*" de "ponernos de acuerdo *previamente* sobre el conocimiento." Sin embargo, la experiencia científica de la conciencia implicará el rechazo de todo previo de orden crítico y a su vez de todo absoluto no crítico, reconociendo que aquello tan *natural* no es en efecto sino "*una representación natural.*" (*eine natürliche Vorstellung*) (17)

(14) Es el entendimiento esquemático (der tabellarische Verstand) quien retiene (behält) para sí la necesidad y el concepto del contenido, pero no lo conoce porque es incapaz de una visión penetrante (Einsicht) para tener algo que mostrar (zeigen). El entendimiento formal (der formelle Verstand), por su parte, no llega ni siquiera a ver (er sieht es gar nicht). Lejos de lo singular y considerando que no es cosa suya, deja al cuidado de otros lo principal. (*Ph.G.*, Vorrede, p. 38,33 ss. y 39,5 ss. (trad. p. 36)

(15) "Die Bewegung des Seyenden". *Ph.G.*, Vorrede, p. 38, 24-25 (trad. p. 35)

(16) Para Hegel, esto es algo "tan absurdo como el prudente propósito de aquel cierto Escolástico, de aprender a nadar antes de arriesgarse en el agua." *Enzyklopädie* (1830) § 10.

(17) *Ph.G.*, Einleitung, p. 53, 1-5 (trad. p. 51)

No es la filosofía para Hegel un mero asunto de preocupar sino de ocupar. "A la postre, esta preocupación tiene que transformarse en la convicción" del "contrasentido" de considerar el conocer "antes de entrar en la Cosa misma (*die Sache selbst*), es decir en el conocimiento efectivamente real (*an das wirkliche Erkennen*) de lo que es en verdad." (18)

El problema surge por tanto, no sólo por lo inadecuado de representar el conocer como un instrumento -que modela y cambia- o un medio -que refracta- sino por lo que ello mismo presupone. (19)

La obsesión por cerciorarse del conocer con que conocer absolutamente, hace que aparezca como medio sobre cuyo recto uso debe velar el propio conocer. Por una parte, se pretende averiguar y elegir entre los distintos modos de representar el único conforme al conocer absoluto. De es-

(18) Ph.G., *Einleitung*, p. 53, 11 y 1-2, (trad. p. 51)

Obviamente no es la ocupación aquí un mero "besorgen", una falta de atención y de cuidado (*sorge*).

(19) Jean HYPOLITE no sólo subraya que el instrumento modifica y el medio altera sino que destaca lo falaz de esa representación natural, al basarse en una serie de presupuestos de los que conviene desconfiar. Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel. ed. Aubier Montaigne, Paris, 1946, 592 p., pp. 11-12. (trad. Ed. Península, Barcelona, 1973, 564 p., p. 9).

Estas representaciones acerca del conocimiento como un instrumento y un medium presuponen a éstos como distintos y separados de aquello que se propone conocer, escindiendo abiertamente forma y contenido; presuponen una diferencia entre nosotros mismos y ese conocimiento; presuponen, por último, que lo absoluto se halla de un lado y el conocimiento de otro. Ph.G., *Einleitung*, p. 54, 7-20 (trad. p. 52)

to se cuida Descartes. (20) Por otra, se propone medir se gún su naturaleza y límites el ya elegido conocer de lo absoluto. De eso se cuida Kant. (21) Pero tan pronto como se suscitan reservas sobre el conocer como medio de *adueñarse* de lo absoluto, tiene que tener la convicción de que, en relación con lo absoluto, todo medio -que como me dio es relativo- sigue siendo inapropiado para lo absoluto y necesariamente fracasa ante él. (22)

La atención a lo propio (*eigen*) no debe sin embargo confundirnos acerca de la imprescindible necesidad de con figurar aquel a través de tales fracasos; es la única po-

(20) La referencia a textos en los que explícitamente se expresa en este sentido sería interminable. Baste resaltar de modo significativo: "...Si alguien se propone como cuestión el examinar todas las verdades para cuyo conocimiento basta la razón humana -y me parece que esto debe ser hecho una vez en la vida por todos aquéllos que se esfuerzan seriamente por llegar a la sabiduría- hallará seguramente, según las reglas dadas que ningún conocimiento puede preceder al del entendimiento, puesto que de él depende el conocimiento de todo lo demás, y no a la inversa"

"Ahora bien para no permanecer siempre en la incertidumbre sobre lo que puede la inteligencia y para que ella no trabaje a destiempo y al azar, antes de prepararnos para conocer las cosas en particular, hay que buscar cuidadosamente una vez en la vida de qué conocimientos es capaz la razón humana. Para mejor hacerlo, entre las cosas igualmente fáciles de conocer, hay que comenzar siempre la investigación por lo que sea más útil."

DESCARTES, R., *Regulae ad directionem ingenii*. Regula VIII.

Su preocupación por examinar qué conocimientos es capaz de adquirir la razón humana o de investigar qué es el conocimiento humano y hasta donde se extiende expresan su convicción de que nada puede ser conocido antes que el entendimiento. El método es para él, una serie de reglas a aplicar, una suerte de habilidad.

(21) En definitiva, la *Crítica* se propone como "un tratado del método, no un sistema de la ciencia misma". Kr V. B-XIX; A-65, B-9; A-154, B-193; BXXII.

(22) HEIDEGGER, M., Hegels Begriff der Erfahrung, en "*Holzwege*", Gesamtausgabe, 5, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, pp.115-208, p. 129 (trad. en "*Sendas Perdidas*", Ed. Losada, Buenos Aires, 1969, pp. 100-173, p. 111-112.)

sibilidad viable.

Con Descartes penetramos en una filosofía autónoma que sabe que a su vez proviene autónomamente de la razón y que la conciencia de sí mismo es el elemento esencial de lo verdadero como expresión de este nuevo período. En él, el principio del pensar es el pensar que parte de sí mismo. En el fondo, no sabe sin embargo lo que hace. (23)

Pero sobre todo, la insistencia en este modo de proceder pone al descubierto que el examinar se interesa más por la consideración del instrumento que por conocer lo absoluto, olvidando que "el conocimiento no es la refracción del rayo, sino el rayo mismo *a través* del cual llega a nosotros la verdad." (23 bis) De aquí que pueda hablarse de invenciones y falsificaciones, en una suerte de deformación. Y hasta tal punto que en algún sentido -y más allá de la inevitable riqueza que la representación habrá de ofrecer- toda *Vorstellung* recibida como algo definitivo, produce los mismos efectos de desatención que aquel desplazamiento (*Verstellung*) (24), que será un descarrío,

(23) Descartes aunque pisa el terreno de la filosofía moderna -"el subiectum como ego cogito"- en el fondo no ve el país. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, ed. H. Glockner, t.XIX, p. 328.

(23 bis) Ph.G., Einleitung p. 54, 3-5 (trad. p. 52)

(24) La Vor-stellung contrae mientras que la Verstellung distrae. Ambas sin embargo, no representan el movimiento de lo que es.

Las dificultades que encierra el término 'Verstellung' expresan, a su vez, su riqueza y juego filosóficos. Cfr. Ph.G., p. 332 (trad. p. 360)

El propio Jean Hyppolite nos señala en la traducción francesa de la Fenomenología del Espíritu los obstáculos que ofrece: "il

un desvío, un desencaminar.

Olvidada la referencia perfilada por aquel *durch* que de modo nada previo orientaba, en el interior del proceso mismo -y sin un contenido diferente de aquello *hacia* lo que atender-, la representación *nos pierde*, entre otras razones por autoerigirse en la salida, empobreciendo la riqueza de permanecer en la encrucijada de la vida misma del concepto. Cegada por la refracción, la representación olvida el rayo; no se toma en serio (*es ist nicht Ernst*).

Al fijar anticipada y previamente -*vor*- las posiciones, en el mejor de los casos se limita a señalar lo que debe ser (*seinsollende*), produciendo efectivamente "una deformación de la Cosa" (*eine Verstellung der Sache*)."

(25) Este desplazamiento convoca una fingida atención "más allá (*jenseits*) de la conciencia, en una brumosa lejanía en la que ya no es posible diferenciar ni concebir nada preciso." (26) Encantado por las voces de lo que de-

est imposible de rendre exactement cette expression allemande qui signifie aussi bien 'deplacer' que 'dissimuler': Hegel joue sur les mots aufstellen et verstellen. La conscience place un moment qu'elle deplace aussitôt. Nous disons "un déplacement de la question". Mais à la limite ce déplacement conscient devient ici une hypocrisie." (Aubier-Montaigne, Paris, 1941, t. II, p. 156, nota 31).

(25) Ph.G., p. 337, 9; p. 337, 36; p. 338, 34 (trad. p. 365 y p. 366).

No se pretende forzar lo que ahora se trae como simple referencia. No sería complicado marcar asimismo las distancias, pero tal vez sea suficiente con subrayar que la pre-posición, en algún sentido "traiciona" -si bien "inevitablemente"- la marcha de la cosa misma.

(26) Nada puede concebirse al margen de la conciencia. Ph.G., p. 336, 3-4 (trad. p. 363).

be ser, atraído por la representación de un supuesto mundo de bellas perfecciones, la travesía podría quedar fijada ante este canto de sirenas.

Nada resulta más *natural*. El propio Hegel insiste en que no hay ningún "modo más corriente de hacerse ilusión y de hacer ilusión a los otros que el dar por supuesto en el conocimiento algo que es como conocido y conformarse con ello" (*es sich... gefallen zu lassen*). (27) Este conformarse es un estar satisfecho, con lo que esta clase de saber "no se mueve del sitio" (*von der Stelle*).

Sin embargo, este fijar la situación (*die Stellung*) en un sitio (*die Stelle*) expresa una total desconsideración del "movimiento que es el conocer" (*die Bewegung, die das Erkennen ist*). (28) Aquello de lo que se tiene noticia previa, cuyo perfil ha quedado resuelto, "lo bien conocido en general, precisamente por ser bien conocido, es desconocido." (29)

(27) Ph.G., p. 26, 21-p.27,1 (trad. p. 23)

Este es el estilo del "sano sentido común" que "aún viéndose constantemente envuelto en contradicciones, jamás percibe las contradicciones que se acusan en él mismo y en el universo" y "no da un solo paso más allá de las apariencias externas de las cosas y de las opiniones estereotipadas" (BLOCH, Ernst, Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1977, 525 p., p. 109 (trad. El pensamiento de Hegel, FCE, México-Buenos Aires, 1949, 470 p., p. 80).

Hegel se manifiesta abiertamente contra la genialidad y sano sentido común: Ph.G., p.46, 15-p. 47, 24 (trad. p. 44-46).

(28) Ph.G., 429, 28 (trad. p. 469).

(29) Ph.G., p. 26, 21 (trad. p. 23)

La traducción de "erkenen" por "conocer" o "reconocer" se utiliza

Esta satisfacción se alimenta de *noticias* que llegan del exterior, dándolas por válidas. El único movimiento que para ella hay, este ir y venir entre puntos fijos, pasa entre ellos -que permanecen inmóviles- y resbala en su superficie (*auf ihrer Oberfläche*).

Se ha perdido así el punto de vista de la ciencia y en este lugar inadecuado se carece de la necesaria posición expresada en aquel *durch* inicial y que se expone a su vez como un *no-lugar*. De aquí que la filosofía comience ciertamente con la consideración de la Cosa misma, pero el acceso a este único punto de partida válido -al que se accede y en esta misma medida no es un punto de vista previo- exige que la conciencia natural abandone pura y simplemente todo prejuicio, toda forma de *lo bien conocido*, toda problemática fijada, para abordar en libertad lo que verdaderamente está en juego en el acto de conocer. (30)

Hegel no duda en enumerar una serie de presupuestos concretos que al respecto conviene abandonar a fin de posi

en la ed. de W. Roces de modo indiferenciado. La dada aquí sigue la ofrecida por J. Hyppolite en el Préface à la Ph. de l'Esprit, ed. Aubier, Paris, 1966, cfr. p. 75.

Resulta especialmente interesante desde el punto de vista que nos ocupa la versión de X. Zubiri (HEGEL. Fenomenología del Espíritu. Prólogo e Introducción. El Saber Absoluto. Revista de Occidente, Madrid, 1935, 157 p., p. 40): "Pero lo notorio, no por ser notorio es conocido." Se destaca con ello el carácter de noticia -y esa medida de algo exterior- que conlleva "bekennen".

(30) Cfr. LABARRIERE, P.J.- JARCZYK, G., Nota 24, p.13 en HEGEL, Science de la Logique. L'Être, Aubier-Montaigne, Paris, 1972, 415 p.

bilitar el punto de vista de la Ciencia. Con relación a la Lógica insiste, en primer lugar, en lo inapropiado de decir que ésta hace abstracción de cualquier contenido; además, en la necesidad de que desaparezca la representación según la cual el contenido del conocimiento y la forma de éste -o verdad y certeza- son separados, como si el objeto fuera algo completo y acabado y el pensar algo imperfecto que habría de someterse al objeto y conformarse con él. Y, finalmente, en lo inajustado de considerar a dicho objeto como absolutamente un más allá del pensamiento (31).

Tales presuposiciones pueden impedir atender a lo que en algún sentido está ya presente. Pero Hegel insiste a su vez en el requisito de abandonar las presuposiciones contenidas en los modos de ser subjetivos y finitos del conocimiento filosófico (32): 1º. la de la *validez* fija de *determinaciones de entendimiento* limitadas y opuestas, en general; 2º. la presuposición de un *sustrato* dado, representa-

(31) W.L.I., *Einleitung*, p. 16 (trad. p. 42)

Obviamente los problemas presentes en estas referencias exigen un detenido estudio, del que nos ocuparemos más adelante. Se ofrecen ahora como mera expresión de la raigambre "filosófica" del pensamiento representativo.

(32) El presente texto §35 del Concepto previo de la Ez. de 1817 no se rá retomado en las ediciones de 1827 y 1830. Se inscribe en un contexto de diálogo con el empirismo, que no solamente toma todo el contenido de la representación, sino también todo el contenido y toda la determinación del pensamiento, como los encuentra en la percepción sensible, el sentimiento y la intuición. Ez. (1817) §26, y con la filosofía kantiana, que ha sometido a examen el valor de los conceptos del entendimiento empleados en la metafísica y afirmado de ellos que no provienen de la sensibilidad, sino que pertenecen a la espontaneidad del pensamiento. Ez. (1817) §27.

do como *ya completamente preparado*, que debe ser la medida de referencia para determinar si una de esas determinaciones de pensamiento le convienen o no; 3º. la del conocimiento como una simple puesta en relación de tales predicados preparados y fijos, con un sustrato dado cualquiera; 4º. la de la oposición del sujeto que conoce y de su objeto que no puede ser reunido con él -oposición en la que, como en el caso anterior, cada lado debe ser para sí mismo algo fijo y verdadero.

La representación se muestra por tanto como insuficiente. Vive *de y en* la separación; es separación. Por ello, Hegel distingue del pensamiento en su verdad, que es el *pensamiento conceptual* -inmanente a él mismo en sus de terminaciones así encadenadas por una necesidad *interior*-, el *pensamiento simplemente representativo*: la representación está atravesada de *exterioridad* y el sujeto capta el contenido representado como estando ante él (*vor-stellen*) como haciéndole frente, como siendo otro que él. De aquí que la representación tome su contenido del exterior, lo encuentre. (33) Así, *vor* marca no sólo el acento de lo previo -a la posición (lo *ya* puesto *antes*), sino de lo dado exteriormente (lo *ya* puesto *ante*).

(33) BOURGEOIS, B., nota 1 al § 1 (1817)

HEGEL, G.W.F., Encyclopédie des Sciences Philosophiques, t. I, La Science de la Logique, Vrin, Paris, 2ª ed., 1979, 647 p., p. 153.

En relación con la filosofía, en esta nota se insiste asimismo en que en las otras ciencias, la contingencia exterior de la representación reemplaza a la necesidad interior del concepto como fundamento del conocimiento.

Esta especie de precipitado (reposado) que se desprende de la marcha del proceso -la representación- se ofrece con apariencia de fiabilidad, como *útil* para la comprensión-dominación de la realidad.

Hemos insistido en la insuficiencia de tal presupuesto, lo cual no debe identificarse sin más con su sinsentido a lo largo del proceso. El propio Hegel reconoce la imposibilidad de proceder al análisis de una representación a no ser que se asuma la forma de su *ser-bien-conocido*. Ciertamente, los *pensamientos* elementales entonces alcanzados no escapan totalmente a la cualificación de "de suyo conocidos y que son determinaciones fijas y quietas." (34)

No se trata de reemprender el camino, defraudados por la molesta presencia de tales determinaciones, a la búsqueda de un punto de partida más adecuado -olvidando que tal punto no es sino una expresión típica más del pensamiento representativo-. Al contrario, "este algo separado (*die geschiedne*), lo inefectivo mismo (*Unwirkliche Selbst*) es un momento esencial"(35); esencial para el movimiento que es el conocer, pues sólo a través de esta separación e inefectividad se mueve.

No se precisa de otro camino puesto que "la índole misma de la representación lleva en sí el germen de su propia superación." (36) Aquellos puntos de vista acerca de la re

(34) y (35) Ph.G., Vorrede, p. 27, 15-16 (trad. p. 23)

(36) ALVAREZ GOMEZ, M., Experiencia y sistema, Introducción al pensamiento de Hegel, Ed. Universidad Pontificia de Salamanca, 1978, 362 p., p. 143.

lación del sujeto y el objeto a los que más arriba aludimos, aquellos prejuicios que constituyen la naturaleza de nuestra conciencia habitual, sólo se confirman como *errores* al ser trasladados a la razón (37), es decir, al ser considerados como el *ámbito* de la última palabra. Al fijar las separaciones no permitiendo que den su propio juego y al prejuzgar un *sustrato* del que procedieran las determinaciones, se acentúa la insuficiencia de este entendimiento, su carácter partidista y desatento al movimiento de lo que es. En este sentido, *der Verstand*, en cuanto persistencia en la quietud, es la máxima expresión de un estar solo que lleva los ribetes de un precipitado descanso. (38)

Sin embargo, aquel error proviene más bien de un *mal-entendido*. Hegel no considera que ha de configurarse la razón sin el entendimiento. Por el contrario, "la actividad del separar (*die Thätigkeit des Scheindens*) es la fuerza y el trabajo del entendimiento, de la más grande y maravillo

(37) W.L., Einleitung, p. 17, 3-4 (trad. p. 43)

En un doble sentido: por una parte, su error consiste en ser considerados apropiados tal cual para la razón; por otro lado, es la razón la que dicta y en el que se patentiza su insuficiencia.

(38) Se abre así la necesidad de insistir en la distinción y relación que Hegel establece entre la muerte (*der Tod*) y lo muerto (*das Todte*). Mientras que "lo muerto, al no moverse por sí mismo, no logra llegar a la diferenciación de la esencia ni a la contraposición esencial ó desigualdad; no llega, por tanto, al tránsito de uno de los términos contrapuestos al otro, a lo cualitativo, a lo inmanente, al automovimiento", (Ph. G., 33, 31-35, -trad. p. 30-), "la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se preserva pura de la desolación, sino que sabe soportarla y mantenerse en ella (ihn erträg, und in ihn sich arhält)". (Ph.G., p.27, 28-30 -trad. p. 24-).

sa de las potencias o, mejor dicho, de la potencia absoluta". (39) De aquí la necesidad de en algún sentido *aceptar* sus efectos, pero sin quedarse en ellos. No se trata de purificarse (*reinigen*) de haber entendido, sino de no esclerotizarse en el puro entender.

El temor a "mirar cara a cara a lo negativo" y el no ser capaz de permanecer (*verweilen*) en ello no es la forma de proceder del espíritu. (40) No hay para Hegel una pura escisión entre el pensamiento conceptual y el pensamiento simplemente representativo. Y hasta tal punto que "la Filosofía es la verdad de la representación o de la experiencia, no en cuanto que aporte algo que no esté dado previamente en la experiencia, sino en cuanto que toma conciencia plena de las implicaciones que ésta tiene." (41) Los problemas de la razón no surgen por haber entendido.

Al contrario, quizás para Hegel la razón no haga sino *entender efectivamente*, esto es, concebir "la superación (*das Aufheben*) de los pensamientos fijos y determinados." (42)

(39) Ph.G., p.27, 18 (trad. p. 23)

Renunciar a esta potencia, renunciar al entendimiento, es un sueño que no da a luz sino sueños. Cfr. Ph.G., 14, 20-22, (trad. p.12)

(40) Por el contrario, "el espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento"
Ph.G., p. 27, 30-31 (trad. p. 24) Cfr. p. 27, 31-35 (trad. p.24)

(41) ALVAREZ GOMEZ, M., Experiencia y Sistema. Introducción al pensamiento de Hegel, Ed. Universidad Pontificia de Salamanca, 1978, 362 p., p. 260.

(42) Ph.G., Vorrede, p. 28, 18-19 (trad. p. 24)

Dicha superación es una *asunción* y por tanto no sólo un efecto sino asimismo una acción: es un poner los pensamientos en situación de dar de sí lo que en sí mismo son. No es sin más la pérdida del lugar como refugio que ofrecía la representación sino la revitalización de la verdad de dicho lugar en cuanto ex-puesto a la intemperie de sus propias posibilidades, esto es, en cuanto posición.

Este resurgir de "la potencia portentosa de lo negativo" (43) sólo es posible mediante un permanecer en ello, acción que "es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser." (44) En este sentido, la razón es la verdad del entendimiento. Aquella, *die Vernunft*, no está más allá de éste, *der Verstand*, sino más bien en su propio corazón, lo que hace que funcione en su verdad de entendimiento. (45)

(43) PH.G., *Vorrede*, p. 27, 24 (trad. p. 23)

(44) Ph.G., *Vorrede*, p. 27, 35 (trad. p. 24)

(45) LABARRIERE, P.J., Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit, ed. Aubier-Montaigne, Paris, 1979, 288 p., Cfr. p. 273-274.

Este funcionamiento se presenta aquí "comme une faculté de disjonction qui n'aboutit pas à du séparé, à de l'étranger (à un dualisme ou à un pluralisme aliénants), mais à des différences relationnelles, à des moments distincts dont l'autonomie même procède de l'universalité qui leur est commune et qui les met en rapport (en somme à des dualités ou à des pluralités de l'ordre de l'extériorisation-pôles en tension, contradictoires et réconciliés, qui fonctionnent en vérité, et entre lesquels circule le sens)"

Hegel subraya que la razón es espíritu y que aunque el entendimiento suele considerarse en general algo del todo separado de la razón y así también la razón dialéctica suele ser entendida como algo separado de la razón positiva, en su verdad está por encima de los dos, como razón que entiende o entendimiento razonante (der verständige Vernunft oder vernünftige Verstand). Ibid. Wissenschaft der Logik I. *Vorrede*, 1982, *Gesammelte Werke*, 11, p. 7, 33-36 (trad. p. 29)

No cabe por tanto otro camino: el concepto presupone la representación. No hay manera de comenzar sin hacerlo, entre otras razones porque -como se ha señalado- "un comienzo, en tanto que es un inmediato, instituye una presuposición o más bien en sí es una." (46) Sin embargo, un planteamiento de este tipo nos ofrece ya las claves para marcar las distancias que Hegel sitúa en este acercamiento.

Efectivamente, nada puede ser concebido si no ha sido a su debido tiempo entendido. Es el tiempo donde "la conciencia se hace representaciones de los objetos, antes de formarse los *conceptos*, y el espíritu que piensa sólo a través (*durchs*) de la representación y tornándose hacia ella puede acceder al conocimiento pensado y la concepción." (47)

En el tiempo, la conciencia no puede atender sino fijándose. Pero cuando este mirar se distiende, esta desconsideración acaba siendo una posesión dominadora, poco respetuosa del movimiento de lo que es: la conciencia queda fijada -quieta- al pretender fijar. Entonces el saber ha recaído a nivel de la opinión (*Meynung*). (48) El concepto

(46) Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften (1830) § 1.

(47) Ez. (1830) § 1.

(48) Wissenschaft der Logik I (1812/1813) p. 17, 28 (trad. p. 43)

Ha de tenerse en cuenta que mein conlleva un marcado acento posesivo (mein), con visos de afianzamiento y fijación. Indica una tendencia a cercar, a fortalecerse: es un aferrarse -moenia y munire. Referido a grupos humanos expresa más bien un ámbito de conservación, un espacio cerrado de hombres: gemein, Gemeine, Gemeinde, communis, communitas. Desde esta perspectiva, puede identificarse con opiniones y propuestas en una reunión -meinen y Meinung- o servicios y prestaciones que se producen circularmente -munus,

sin embargo, no puede *depender* de estos avatares del tiempo. (49)

El problema no surge por tanto de los perfiles que di seña el entendimiento, a fin de representarse la realidad, sino del agotarse de la conciencia en dichos perfiles, reposándolos, reposándose en ellos e ignorando que es a través de su consideración de momentos (50) como encuentran su lugar en el universal concreto que es el pensamiento. Es la conciencia filosófica la que coloca "en lugar de representaciones pensamientos, categorías, más precisamente con

munera. (Cfr. TRIER, Jost, Umfrage und Meinung, Archiv für Begriffsgeschichte, Band 9, 1964, H. Bouvier u Co. Verlag, Bonn, p. 189-201).

Eigenthum hace referencia sin embargo, a lo que efectivamente es propio (eigen). Indica pertenencia y constituye aquello que es patrimonio, porque corresponde a lo que en verdad es peculiar y apropiado.

Meynung expresa un saber algo, la mera tenencia de un exterior, que queda fijado. De ello se tiene noticia (bekannt) y se posee. En este sentido, es un cualquiera; la pura arbitrariedad. Eigenthum denota por su parte, un saber que se reconoce como propio, un saber-se: el que efectivamente es el más apropiado. Es la libertad de no estar sujeto a nada exterior y que necesariamente responde a lo que efectivamente es: es un conocido (erkannt).

De hecho, "concebir un objeto" no es para Hegel sino que "el yo se lo apropia (sich zu eigen macht) lo penetra y lo lleva a su propia forma (ihn in seine eigene Form)" W.L. II (1816) p. 18, 25-27 (trad. p. 517). Sin embargo, el objeto en la representación es aún algo exterior, extranjero (ein ausserliches, fremdes) W.L. II, (1816) p. 18, 29-30 (trad. p. 517)

(49) Más adelante habrá de abordarse este tema radical. El tiempo en cuenta su sentido en el concepto, no el concepto en el tiempo: Vid. § 5, Sección Tercera.

(50) Basta recordar que momento proviene de 'movere', 'movimentum'.

ceptos." (51) Es la conciencia filosófica la que pone las cosas en su sitio (52), en el ámbito de aquel movimiento de lo que es, a fin de que puedan ser conocidas a través de la superación de su aislamiento.

El concepto recolecciona aquellos aspectos aislados que cobran así su dimensión de resultados parciales y encuentran en él su sentido, en cuanto necesarios para el movimiento de la conciencia hacia su efectividad. Sólo a través de esta asunción el propio concepto muestra su presencia en el proceso y su carácter de resultado real.

(51) Ez. (1830) § 3

Ello no implica la aniquilación de los frutos del entendimiento, antes bien el restablecimiento de su posición efectivamente real. No se trata, de que lo infinito esté más allá de lo finito; por el contrario, es lo que hace que lo finito se afirme en su verdad de finito.

(52) La riqueza del término Aufheben, cuyo sentido y traducción es constante fuente de polémicas (hoy en Francia el hacerlo o no por "sursumer" divide a los estudiosos de Hegel) nos impide su lectura unidireccional. Sin pretender eludir una explicación más técnica que habrá de darse más adelante, la Aufhebung es la acción que, asumiendo lo que efectivamente las cosas son, las reconoce como tales y les concede su real posición: es la acción de dejar las cosas en su sitio, en su situación.

§2. LA PRESENCIA DE LO ABSOLUTO EN EL RESPETO A LO NATURAL DE LA CONCIENCIA.

La atención a lo presente no es sin embargo la mera *resignación* ante lo dado. Por ello, este epígrafe trata de mostrar en qué medida lo absoluto *se nos da* en eso dado, pero precisamente como un no rendirse ante la autoridad de los hechos y a su vez como la reivindicación del reconocimiento de lo propio, en la que surge la realidad del nosotros. Lo absoluto se expresa así como una suerte de presencia que no se fija en lo natural y en esa misma medida se ve envuelto por su presentación como conciencia y afectado por sus avatares.

La acción que se requiere es ahora "una actitud de respeto y sumisión a lo verdadero que se da y se hace reconocer." (53) Atender es asimismo un *aceptar*. No cabe violentar a la Cosa misma ya que la verdad en cada estadio de la experiencia de la conciencia se abre paso y se presenta -(en la representación lo hizo como la no-verdad de lo no-verdadero). Ello significa admitir con Hegel que lo absoluto no está distante de nosotros, que no existe nada *previo* a la entrada en la Filosofía. Basta con decidirse a filosofar (54) y disponerse a aceptar esa presencia ya que lo

(53) LABARRIERE, P.-J., Structure et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel, Ed. Aubier-Montaigne, Paris, 1968, 314 p., p. 47.

(54) Cfr. Ez. (1830) § 17: "el comienzo es únicamente una relación al sujeto, en tanto que éste quiere decidirse (sicht entschließen will) a filosofar", pero no a "la Ciencia como tal".

absoluto no precisa de apoyos exteriores que lo entronicen como verdadero.

Como se ha señalado, en este sentido "la filosofía contempla lo presente en su presencia. El contemplar considera lo presente (*Die Philosophie beschaut das Anwesende in seinem Anwesen. Das Beschauen betrachtet das Anwesende*)."

(55) HEIDEGGER, M., Hegels Begriff der Erfahrung, en "Holzwege", Gesamtausgabe, 5, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, p. 115-208, p. 128 (trad. en "Sendas Perdidas", ed. Losada, Buenos Aires, 1969, p. 100-173, p. 111).

El texto de Aristóteles (Met. 1003 a 21) con el que se inicia el estudio de Heidegger -más allá de la polémica acerca de lo adecuado o no de la versión ofrecida y de los límites de dicho estudio-, nos acerca la pauta del alcance de la atención a esa presencia. La ἐπαγωγή aristotélica pone en evidencia la ridiculez del querer "demostrar aquello que se muestra por sí (y expresamente), el querer demostrar mediante algo que rechaza el aparecer". (Fis. 193 a). No es pura quietud la aceptación de dicha presencia. "El camino para lo ya visto pero todavía no entendido y aún menos comprendido es aquel... llevar allí (reconducir), la epagogé. Esta cumple el pre-ver y el mirar... hacia algo lejano, que igualmente está cercano, más próximo que todo aquello que está a la mano, que nos llega al oído y que está ante los ojos." (Sie vollzieht das Voraus- und Hinaussehen in Solches, was wir selbst gerade nicht sind und am allerwenigsten sein können, in ein Fernstes, was gleichwohl ein Nächstes ist, näher denn alles, was uns auf der Hand und im Ohr und vor Augen liegt.) HEIDEGGER, M., Vom Wesen und Begriff der φύσις Aristóteles Physik B, 1, en Wegmarken Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1967, pp. 309-371, p. 334 (trad. por P. Múnera Vélez, Escritos, Facultad de Filos. y Letras Univ. Bolivariana, Medellín, Colombia, vol. I, nº 1, julio 1974 y vols. stes., pp. 40-104. 148-154. 203-213 y 36-47, p. 149.

No sólo una adecuada comprensión de Heidegger sino una auténtica lectura del estudio de Holzwege a la luz aristotélica no habría de ceder ante el simplismo de identificar el protagonismo de dicha presencia con una actitud de mera pasividad receptiva. Por el contrario sólo desde esta aceptación cabe un comportamiento que no se resigna ante lo que le llega y que desde la atención a las cosas como se presentan va hacia aquello que son de suyo, conducido por el "hacia" mismo, el telos inscrito en ellas. Este pre-anuncio de Aristóteles permite acceder al alcance de la aceptación y el cuidado en Heidegger: es la acción de dejarse conducir. Cfr. al respecto en qué medida tal dejarse es constructivo: LORITE MENA, José, φύσις: Un decir (Sagen) de Aristóteles y un mostrar (Zeigen) de Heidegger. A propósito de: Acerca de la esencia y del concepto

Sin embargo ha de insistirse en que dicha contemplación y *consideración (Betrachtung)* no son sino la expresión de una adecuada *intervención (Zutat)* y sólo son posibles mediante el acceso a un determinado punto de vista, que no es exterior a lo presente, ni se ajusta a un lugar determinado.

Todo ello significa un reconocimiento de que el ámbito en el que es posible la ciencia no es más allá -al margen- de aquél al que se accede a través de la mera atención a lo presente y, en este sentido, no hay nada radicalmente nuevo que hacer ni instancias ignotas a las que recurrir. A su vez, ello implica conceder a lo absoluto la capacidad de hacerse presente hasta el punto de ser considerado como tal absoluto por dicho "hacerse presente" que le constituye. Pero, a su vez, lo presente no se agota en el puro serlo, sino en cuanto momento de la presencia. Por este otro lado todo queda por hacer.

Resultan, por tanto, inadecuadas para Hegel, tanto la *impaciencia* de pretender que "lo absoluto sea, no concebido, sino sentido e intuído" (56), como la *desproporcionada*

de la "Physis. Aristoteles, Física, BI, en Estudios Filosóficos, 82, Valladolid, vol. XXIX, sept.-dic., 1980, pp. 523-549.

(56) Ph.G., Vorrede, p. 12, 14-15 y p. 13, 6-7 (trad. p. 10).

Hegel insiste en que es aquel fatuo "sentido común" quien apela al sentimiento, rompiendo la posibilidad de comunicación y pisoteando la raíz de la humanidad. De ahí, que califique de "antihumano" y "animal" a lo que quiere mantenerse en el terreno del sentimiento y comunicarse solamente por medio de éste. Ph.G., p. 47, 35-48, 4 (trad. p. 46).

Una atenta lectura del Prólogo de la Fenomenología sería suficiente

expectativa consistente en creer que algo absolutamente nuevo plenificará la actual carencia. En vez de atender al concepto y a "la fría necesidad progresión de la Cosa", se reprime a aquel y se busca el éxtasis y el entusiasmo. Lejos de la sencillez, se busca un fin edificante.

Efectivamente, "lo absoluto... es esencialmente resultado" y sólo por medio de su desarrollo y de su fin (*Ende*) es real (*Wirklich*), sólo pues al final (*am Ende*) es lo que es en verdad (*in Wahrheit*) y en esto consiste su naturaleza, en ser real (*Wirkliches*), sujeto o devenir de sí mismo. (57) Podría parecer por ello que la presencia de la verdad es algo totalmente otro de lo presente.

Pero, como expresamente señala Hegel, "la Cosa (*die Sache*) no se reduce a su fin, sino que se halla en su desarrollo (*in ihrer Ausführung*) ni el resultado es el todo real, (*das Wirkliche Ganze*) sino que lo es en unión con su devenir". (58) La verdad de la Cosa nos viene dada, por

te para comprobar el desmarque de Hegel respecto de la intuición. Pero tal vez en "Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie" donde más explícitamente se establece el problema en los términos que indica la afirmación que nos ocupa, dado que "el principio absoluto, el único fundamento real (*Realgrund*), y sólido punto de vista (*Standpunkt*) de la Filosofía es, tanto en la Filosofía de Fichte como en la de Schelling, la intuición intelectual (*die intellektuelle Anschauung*)". Jenaer Kritische Schriften, Gesammelte Werke, Band 4, herausgegeben von Hartmut Buchner und Otto Pöggeler, Felix Meiner Verlag Hamburg, 1968, p. 5-92, p. 76, 38-39.

Como más adelante señalaremos, tanto el puro sentimiento como la pura intuición imposibilitan el lenguaje como ámbito del concepto.

(57) Ph.G., Vorrede, p. 19, 13-15 (trad. p. 16).

(58) Ph.G., Vorrede, p. 10, 34-36 (trad. p. 8).

tanto, no sólo por el resultado al que accedemos sino también por el proceso mismo.

Nos interesa, por ello, "el proceso que engendra y recorre sus momentos, y este movimiento en su conjunto constituye lo positivo y su verdad" (59) que, como habrá de evidenciarse, entraña también en la misma medida, lo negativo en sí.

Más adelante será preciso destacar en qué medida *lo absoluto-resultado* sigue siendo efectivamente real gracias al *absoluto proceso* que late -más concreto aún que nunca-, en él, hasta el punto de que quizás sea ya suficiente con reconocer lo absoluto como una presencia a la que se accede y en la que no hay ningún pasado, al margen de dicha presencia, ni futuro, más allá de ella. Por este lado, decir que lo absoluto es resultado sería suficiente para saber que es asimismo proceso. No hay dos absolutos. "Solamente lo absoluto es verdadero o solamente lo verdadero es absoluto." (60)

Hegel reitera por ello lo inadecuado de un absoluto que sólo fuera comienzo o principio, lo que no pasaría de ser un universal abstracto y no concreto. A su vez, si lo absoluto fuera un mero fin, la inmediatez ofrecería ahora visos de algo quieto e inmóvil. Desde tal perspectiva no hay nostalgia y añoranza de un origen sin mancha, ni espe-

(59) Ph.G., Vorrede, p. 34, 31-33 (trad. p. 32).

(60) Ph.G., Einleitung, p. 54, 21-22 (trad. p. 52).

ranza de un fin inmaculado, e incontaminado de las determinaciones del proceso.

Lo absoluto no ha quedado "desprendido" en el camino, tras sucesivas impurificaciones, ni aguarda a que sean abolidas para aparecer triunfante. "Lo absoluto está ya en sí y para sí en nosotros y quiere estar en nosotros." (61) De aquí que la inquietud no surja de su mera *ausencia* sino de su *presencia*. El esfuerzo y la labor no lo son por recuperar *el paraíso perdido* ni por establecer un *nuevo cielo* sino por identificarse con su propia tensión. La organización de la ciencia pasa por (es) la aceptación de dicha presencia. Pero acceder a ella no es algo inmediato. La presencia ha de presentarse. De aquí se desprende que ha de evitarse el *dogmatismo* que "no es otra cosa que el creer que lo verdadero consiste en una proposición que es un resultado fijo o que es sabida de un modo inmediato." (62)

Ciertamente "en cualquier fase en que surge la ciencia

(61) Heidegger considera que sólo de paso y ocultándolo en una frase accesoria Hegel subraya que este estar-en-nosotros (Parusia) es en sí ya el modo como la luz de la verdad, lo absoluto, nos ilumina... Ph.G., p. 53, 33-34 (trad. p. 52) "... Wenn es nicht an und für sich schon bey uns wäre und seyn wollte"... El primer paso que debe dar el conocer lo absoluto, consiste simplemente en aceptar y recibir lo absoluto en su absolutez, es decir, en su estar en nosotros. Para Heidegger, en verdad, lo que interesa a Hegel es señalar lo absoluto en su parusia en nosotros. De esta suerte se nos indica propiamente la relación con lo absoluto en la cual ya estamos. Hegels Begriff der Erfahrung, en "Holzwege", Gesamtausgabe, 5, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, p. 115-208, p. 130-131 (trad. en "Sendas Perdidas", ed. Losada, Buenos Aires, 1969, p. 100-173, p. 112-113).

(62) Ph.G., Vorrede, p. 31, 17-19 (trad. p. 28).

aparece ella como absoluta y aparece absolutamente." (63)
 Nada hay que no aparezca. Pero, precisamente por ello, es
 aún aparecer, apariencia. "En el momento de su entrada en
 escena es ella misma una manifestación (*Erscheinung*) (64);
 su aparición no es aún la ciencia en su verdad, desarrolla
 da y desplegada."

No cabe otra posibilidad *científica*, sin embargo, que
 asumir el riesgo de este ex-ponerse. Nuevamente, atender
 al movimiento de lo que es nos obliga al duro esfuerzo de
 "lo más difícil", "el lograr su exposición." (*seine Dar-
 stellung hervorzubringen*) (65)

No cabe, por tanto, desde un presunto perfecto saber,
 descalificar sin más como insuficiente el saber presente.
 Reconocer la apariencia de la manifestación conlleva a asu
 mir que sólo podrá cobrar presencia efectivamente real des
 de dicho presente. Nada menos hegeliano que rechazar sin
 mas tales apariencias -del mismo modo que desatenderíamos
 su verdad tomándolas como lo definitivo-. Ambas actitudes
 no serían científicas por su falta de consideración. El pu
 ro renunciar y el puro aceptar son a este nivel una y la

(63) HEIDEGGER, M., Hegels Begriff der Erfahrung, a:c: p. 140, (trad.
 p. 120).

(64) Ph.G., p. 55, 12-14 (trad. p. 53). Jean HIPPOLITE, traduce "daß
 sie auftritt" por "au moment de son entrée en scene". La versión
 de W. ROCES, menos teatral -"al parecer"- ofrece sugerencias que
 sin embargo nos distancian de la posibilidad del juego con "Vors-
 tellung" y Darstellung".

(65) Ph.G., p. 11, 10-12 (trad. p. 9). La "Darstellung" unifica ("ve-
 reinigt") y combina lo más fácil que es "enjuiciar lo que tiene
 contenido y consistencia", con algo más difícil que es "aceptar-
 lo" (es zu fassen).

misma cosa. Se comportan con aquel dogmatismo que sólo asevera.

La ciencia no hará sino posibilitar el saber de ese aparecer y contemplar su exposición. En este sentido, no hay otra realidad al margen de la ofrecida por dicho saber -de aquí que no quepa ignorar lo que en él se da. Su atenta contemplación nos mostrará que en la plenitud de lo que ofrece late, sin embargo, su propia insuficiencia. El saber de la apariencia es asimismo una apariencia de saber. Es esto con todo lo que habrá de presentarse y, a su vez, sólo podrá hacerse mediante "la exposición del saber tal y como se manifiesta." (*die Darstellung des erscheinenden Wissens*). (66)

La ciencia no aguarda pacientemente el resultado de dicha exposición a fin de irrumpir en él. Su atención a la vida del concepto no es externa a sus avatares, simulando comparecerse de sus esfuerzos. Si bien es cierto que "no cabe decir de antemano lo que es la vida del concepto sino que es su exposición total la que produce ese saber de lo que ella es y ésto únicamente como su término y acabamiento" (67), no cabe sostener que la *forma* de dicha exposición observa neutralmente las aventuras del *contenido*, ya que hay una concordancia entre la exposición y lo que se

(66) Ph.G., *Einleitung*, p. 55, 30-31 (trad. p. 54)

(67) LABARRIERE, P.J.- JARCZYK, G., nota 2ª a la Introducción.
 HEGEL, G.W.F., *Science de la Logique. L'Être (1812)*, ed. Aubier
 Montaigne, Paris, 1972, 1^{er}. tome, 1^{er} livre,
 p. 9.

pretende exponer. Ambos se constituyen simultáneamente. Es la exposición la que sitúa en su auténtica dimensión de apariencia y aparecer a lo que se manifiesta.

No hay en este sentido reposo. Lo absoluto sólo puede saberse a través de un proceso expuesto absolutamente, y es únicamente de modo científico como puede considerarse. "Lo absoluto no ha preexistido a su propia aparición bajo la forma de una esencia que estaría detrás de la apariencia, enteramente constituido (68) por cuanto para Hegel la esencia se agota en su aparecer y no es nada radicalmente diferente ni más *profundo* que dicho aparecer. (69)

¿Cómo considerar, pues, de un modo adecuado esta presencia de lo absoluto -que está en nosotros (*bey uns*) pero que sin embargo no lo está de modo previo a su exposición y expresión (esto es, a su consideración metódica, sistemática y científica) ¿En qué modo dicho absoluto está en la conciencia y en qué medida precisa de una aceptación seria (esto es conceptual, científica) para que, en efecto, la experiencia sea absolutamente real? *Bey uns* indica no tanto una presencia *en*, al margen de aquello que se hace presente (como si lo que se expusiera fuera distinto del modo como se expone) sino que es precisamente esta presencia la que *nos* constituye como *uns*. Es un modo de presencia. "Más

(68) HYPPOLITE, Jean, Logique et existence, P.U.F., Paris, 1961, 250 p., pp. 78-79.

(69) Wissenschaft der Logik I, Die Lehre vom Wesen (1813), Gesammelte Werke 11, 1978, p. 323, 3 (trad. p. 421).

que de un absoluto ya presente en la conciencia habría de hablarse de un absoluto ya presente como conciencia." (70) De aquí que la ausencia de lo absoluto lo es en la medida en que dicho *uns* no se ha expuesto aún como tal. Contemplar es así contemplar-nos. Es la consideración (*Betrachtung*) la que no sólo es capaz de mirar con los ojos del "uns" sino la que configura a su través la perspectiva del "nosotros". No sólo nos construye sino que construye "nos". (71)

No queda, por tanto, otra posibilidad científica que la de efectuar el recorrido de la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber, porque atender a la Cosa misma se revela ahora como un atender a la conciencia tal como se da. No hay otro camino (*Weg*). Sólo a su través (*durch*) cabe acceder hasta el punto de vista (*Standpunkte*)

(70) "Este absoluto... no aparece sino como conciencia que puede y tiene que iniciar la experiencia (*Erfahrung*) de su formación (*Bildung*)."

Cfr. NAVARRO CORDON, J.M., Sentido de la fenomenología del Espiritu como crítica, en "En torno a Hegel" (a.a.v.v.), Univ. Granada, 1974, p. 272.

(71) Más adelante se insistirá en la necesidad de la *Betrachtung* para que la serie de las experiencias de la conciencia pase a ser un proceso científico. Se subraya ahora hasta qué punto el "nosotros" se ve implicado en la experiencia de la conciencia, precisamente posibilitándola.

Los "*Wir-Stück*" no son premoniciones de lo que será el final ni consuelos para el difícil trabajo del concepto, sino la expresión del cuajar de las distintas configuraciones de la conciencia, que a su vez son una rememoración; no el resultado que adviene de un más allá de la conciencia sino la expresión de la presencia de dicho resultado en el proceso mismo, lo que le valdrá ser reconocido como el resultado efectivamente real, garantizando no ser fruto de una presuposición previa o de una representación inmediata.

de la ciencia, pero será la ciencia misma quien facilite la escalera (*die Leiter*) para hacerlo. (72)

Ello, a pesar de que esta conciencia natural expresa una figura (*Gestalt*) de la experiencia de la conciencia, a pesar de estar en el camino, no sabe que lo que hace responde a sus propias exigencias y se comporta de un modo contingente y casual que le lleva a tomar por definitivo y efectivamente real su objeto. No se percata de que su entrega e identificación con lo dado es una inmolación que significa su propio desvarío. No sabe lo que sabe: se limita a saber lo dado. Su exceso de confianza conlleva "la pérdida de sí mismo, ya que por este camino pierde su verdad." (73)

No hay en este sentido reposo en la seguridad de un saber que se ajusta a lo dado. Ceder ante la autoridad del hecho es abandonar la conciencia del itinerario, es extraviarse. Perdida esa conciencia, es esa conciencia la que se pierde.

La conciencia natural abandona así su libertad y autonomía para que el camino siga siendo viable. La ciencia

(72) En este caso (Ph.G., Vorrede, p. 23, 3-4 -trad. p. 20-) no resulta posible aplicar el imperativo de L. WITTGENSTEIN de "tirar la escalera después de haber subido" (...die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen). -Logisch-Philosophische Abhandlung (Tractatus Logico-Philosophicus) 6.54-. El camino no ha de ser atravesado (über) sino atendido (durch). Olvidar el recorrido supondría no sólo ignorar que hay una concordancia entre la exposición y lo que se pretende exponer sino asimismo no recordar que la Betrachtung sólo es efectivamente real mediante la vida de la serie de configuraciones de la conciencia.

(73) Ph.G., p. 56, 4-5 (trad. p. 54).

precisa superar "la grosería fabricada que establece un límite absoluto, e inmersa en esa estupidez, desprecia lo ilimitado de la naturaleza" (74) Sólo a través del fracaso del modo natural de ser de la conciencia se abre paso la propia conciencia. Sólo mediante la "penetración consciente (*die bewusste Einsicht*) en la no verdad (*Unwahrheit*) del saber que se manifiesta" (75) puede realizar su formación (*Bildung*).

Esta duda no es el previo cartesiano a la posesión de una tierra firme sino algo que constituye el *proceder-ser* de la conciencia: "es el camino efectivamente real que sigue, su propio itinerario, y no el del filósofo que adopta la resolución de dudar". (76) Esto quedaba ya reconocido en aquel viejo escepticismo, -para Hegel, "primer escalón de la filosofía" (77)- que "se dirige contra el sentido co

(74) HEGEL, G.W.F., Verhältniß des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modificationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten. Kritik der theoretischen Philosophie von G.E. Schulze. 2 Bände. Kritisches Journal der Philosophie. Ersten Bandes. erstes Stück. Tübingen 1802. Cfr. Jenaer Kritische Schriften, Gesammelte Werke. Herausgegeben im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Band 4, von Hartmut BUCHNER und Otto PÖGGELER. Felix Meiner Verlag Hamburg, 1968, 622 p., p. 197-238, 25-27 (trad. en Hegel, G.W.F., Esencia de la Filosofía y otros escritos, por Dalmacio NEGRO, ed. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1980, 235 p., p. 47-125, p. 124).

(75) Ph.G., p. 56, 10-11 (trad. p. 54).

(76) HYPOLITE, Jean, Genèse et Structure de la Phénoménologie de L'Esprit de Hegel, ed. Aubier-Montaigne, Paris, 1946, Reimp. 1970, 592 p., p. 18 (trad. Ed. Península, Barcelona, 1974, 564 p., p. 15).

(77) Verhältniß des Skepticismus zur Philosophie..., p. 215, 37-216, 1-216, 5 (trad. p. 84).

Hegel reivindica este filosófico viejo escepticismo (Sexto Empí-

...//...

mún o la consciencia colectiva que se afirma en lo dado, los hechos, lo finito (llámese fenómeno o concepto) adhiriéndose a ello como a algo cierto, seguro, eterno. (78)

La conciencia es escéptica para no ser dogmática, para ser libre, esto es para poder seguir siendo conciencia. Sólo así se pone "en condiciones de poder examinar lo que es verdad. (79) Al no saber de antemano, no se agota ni considera suficiente lo hecho; vive en permanente insatisfacción. Saborea (80) el no-saber aún, y precisamente por ello es capaz de saber efectivamente. Nadie conoce mejor que ella lo que lo natural es realmente. "El escepticismo, al cual realiza la libertad de la razón sobre esta necesidad natural, al reconocerla como nada, honra a la vez a esta necesidad de la manera más destacada, puesto que para él de ninguna forma constituyen sus singularidades algo cierto, sino sólo la necesidad en su universalidad como meta absoluta que quisiera realizar en ella, como si él supiese

rico) frente al escepticismo moderno que viene a ser un dogmatismo grosero, que pone su verdad y su certidumbre en el establecimiento de límites absolutos, entronizando los hechos de conciencia. Este escepticismo se ejemplifica en SCHULZE, G.E., Kritik der theoretischen Philosophie, Hofr. und Prof. in Helmstädt. Hamburg C.E. Bohn ed., 1801, I Band 728 s., Vorr. XXXII s., II Band 722 s., Vorr. VI s.

(78) Verhältniß des Skepticismus zur Philosophie..., p. 215, 29-31 (trad. p. 83).

Hegel muestra como los 17 tropos de Sexto Empírico "lejos de constituir una tendencia contra la filosofía", "están radicalmente en focados contra el dogmatismo del sentido común".

(79) Ph.G., p. 56, 30-31 (trad. p. 55).

(80) Saber-sapere-es un saborear.

qué es bueno" (81) Lo "*natural*" es así infiel a la naturaleza misma y no sabe lo que de hecho ello es.

Resultaría pretencioso y desproporcionado intentar tematizar aquí en qué medida es el filósofo quien desoyendo la autoridad de lo natural atiende a lo que efectivamente la naturaleza es. Con todo ha de subrayarse hasta qué punto Hegel, desde sus escritos juveniles, estima que la situación a la que se ve *sometida* la conciencia mediante representaciones (*Vorstellungen*) pensamientos (*Gedanken*) y opiniones (*Meynungen*) naturales es no solo desesperante (*weg der Verzweiflung*) sino desde una falta total de consideración para con la naturaleza -y por ello con la conciencia misma-, impositiva y autoritaria.

No faltan datos en dichos textos para subrayar la escisión entre los hombres y la naturaleza, entre los dioses y aquella, de tal modo que las configuraciones de la conciencia, el camino que es "la historia desarrollada de la formación de la conciencia misma hacia la conciencia (*die ausführliche Geschichte der Bildung des Bewußtseyns selbst zur Wissenschaft*)" (82) no es sino la historia de una reunificación. Sólo a través de una efectiva interiorización (*Erinnerung*) hacia la propia realidad, es decir

(81) Verhältniß des Skepticismus zur Philosophie..., Jenaer Kritische Schriften, Gesammelte Werke, 4, p. 216, 22-27 (trad. p. 85).

Resultaría pretencioso y desproporcionado intentar tematizar aquí en qué medida es el filósofo quién desoyendo la autoridad de la naturaleza, atiende a lo que ésta efectivamente es.

(82) Ph.G., p. 56, 20-21 (trad. p. 54).

hacia la propia materialidad del discurso histórico (83) es posible recuperar, volver en sí, lo olvidado.

La experiencia de los orígenes es allí vivida como un desgarramiento (84) como una pérdida de su carácter divino, esto es, bello y libre: "Ahí donde sujeto y objeto -o libertad y naturaleza- se piensan unidos de manera tal que la naturaleza es libertad, que sujeto y objeto no son separables, ahí está lo divino." (85) Acallada esa voz, fijada limitativamente, se encauza hasta no ser sino el cauce mismo, permanente (roca), desoyendo su devenir y duración (agua) que no es sino eternamente en proceso y acción.

Quedan sin embargo vestigios -aunque pocos y oscuros- capaces de sugerir recuerdos. El propio Hegel en su "Diario de viaje por los Alpes Berneses" reconoce lo cautivador del "vuelo fino, flexible, libre", en este caso de una cascada. "No es un poder, una gran fuerza lo que se ve; al contrario, *el pensamiento se encuentra lejos del*

(83) La importancia de la incidencia de la Erinnerung en la vida del concepto y su relación con su progreso (Fortgehen), así como la consideración de éste como Entwicklung. (Cfr. Ez. 1830 § 161) habrán de abordarse posteriormente desde la perspectiva de su problemática en relación con el tiempo y la historia.

(84) Un profundo desgarramiento cuyo efecto no pudo ser otro que el descreimiento más espantoso frente a la naturaleza. Esta, antes amistosa o tranquila abandonó el estado de equilibrio de sus elementos y replicó... con la hostilidad más destructiva, invencible e irresistible. "Theologische Jugendschriften, hrsg. H. NOHL, Tübingen, 1907, Reed. Minerva GmbH, Frankfurt am Main, 1966, p. 244 (trad. "Esbozos para el Espíritu del Judaísmo", 7, verano-otoño 1978, en Escritos de Juventud, ed. José M. Ripalda, FCE, México, 1978, 443 p., p. 221-237, p. 234-235).

(85) Theologische Jugendschriften, hgrs. H. NOHL p. 376. (trad. p.241)

yugo, de la necesidad imperiosa de la naturaleza, y lo vi
vo, siempre descomponiéndose y dispersándose en vez de
concentrarse en una masa, lo eternamente en proceso y ac-
ción, produce la imagen de un libre juego". (86) Ello exi-
ge -en terminología que responde a la época de estos es-
critos- amor para atender a eso vivo. En la vida -en cuan-
to unidad subjetiva que absorbe al objeto frente a lo muer-
to (pura y simple objetividad no vivificada por una inte-
gración al sujeto)-, en su interior, coinciden no solamen-
te el sujeto y el objeto sino asimismo el todo y lo parti-
cular (87); vida en la cual no se encuentra dualidad algu

- (86) "Reisetagebuch Hegel's durch die Berner Oberalpen", 1976,
En: ROSENKRANZ, K., G.W.F. Hegels Leben, Berlin, 1844,
repr. 1977, Wissenschaftliche Buchge-
sellschaft, Darmstadt. 569 p., pp.
470-490. p. 472 (trad. en Escritos
de Juventud, ed. José Ripalda, pp.
195-212, p. 197).

La desconsideración de la naturaleza como lo vivo eternamente en
proceso y acción cobra en ocasiones un tono de añoranza y de
tristeza.

"Tus amigos están tristes, ¡oh Naturaleza!
Proteo de mil formas,
Te ha abandonado su poder de cambio,
Y cual cáscara sin alma
Yace la piel de la tierra envejecida,
De cuyos poros antes manara júbilo y espíritu.
(...)"

Aus einem Gedicht an die Natur. 12.XII,17

- En: Dokumente zu Hegels Entwicklung, hrsg. von Johannes HOFFMEIS-
TER, Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart, 1936, 476 p., p. 384
(trad. Escritos de Juventud, op. cit., p. 255).

- (87) Theologische Jugendschriften, hrsg. H. NOHL p. 390.

Wilhelm DILTHEY desarrolla la problemática filosófica de los es-
critos juveniles desde el concepto básico de la vida, en cuanto
carácter de toda realidad. Hegel y el idealismo, F.C.E., México,
1944, 2ª. reimp., 1978, 384 p.

Cfr. La "vida" como concepto básico en los escritos teológicos
juveniles de Hegel en MARCUSE, Herbert, Ontología de Hegel y teo-
ría de la historicidad, Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1970, 314 p.

te en cuanto pérdida, por alcanzar. La interiorización es asimismo un despliegue. De ahí que aquella libertad se muestre, por un lado, como obediencia interna y, por otro, como rebeldía frente a la autoridad *natural* de los hechos.

§3. LA NEGACION DETERMINADA COMO REPLIEGUE DEL MOVIMIENTO DEL CONCEPTO.

Al no aceptar de lo dado en concreto su carácter de *dado* a, no queda negada simplemente la inmediatez primera. De ahí que el estudio haya de mostrar ahora en qué medida este no rendirse ante su autoridad no se agota en el puro

'Erinnerung' in Hegel e Hölderlin, en Romanticismo, Existencialismo, Ontologia della Liberta, Biblioteca de Filosofia, Mursia, 1979, Milano, 384 p., Cfr. p. 60-77), no resulta insostenible insistir en que "peut-être l'idée maîtresse qui guidait Hegel depuis Tübingen était-elle...: être-chez-soi-dans-le-tout-humain", (PEPERZAK, Adrien T.B., Le jeune Hegel et la vision morale du monde, 2^a ed. Martinus Nijhoff, La Haye, 1969, 264 p., p. 132), en una suerte de retorno a sí mismo. Con todo, a pesar de que el camino hacia casa, pasa por ser un bienestar y un sentirse bien de la conciencia (ein Wohlseyn und sich-Wohlseyn-lassen des Bewußseyns, "esto es comedia (Komödie), (Ph.G., p. 399, 34-35 (trad. p. 433) frente a la perfección (die Vollendung) del espíritu".

rechazo que derrocha la riqueza del contenido sino que es a través de la negación de su fijación al margen del proceso, como se gana para éste como algo determinado.

El respeto a lo natural se expresa aquí mediante su negación en cuanto tal, constituyéndose de este modo el itinerario real, al presentarse como fuente de toda actividad. Lo absoluto sufre así los avatares del movimiento y mediante la *negación determinada* se repliega mostrando el lugar central que en "ello-el" ocupa. La realización a través de esta reflexión se expone como autorealización, la sustancia a su vez como sujeto.

Si la libertad se expresa así como la necesidad de no quedar fijados en lo dado, el saber de un no-saber aún y la verdad como lo no verdadero de la no verdad, es en la conciencia la que así se presentan y es la propia conciencia la que así se expone; y ello de un modo absoluto. De aquí que si bien el escepticismo carece de la adecuada conciencia de sí mismo (90 bis), la conciencia conlleva escepticismo como expresión de su propia vida. Frente al carácter general de la disposición natural de la conciencia, "el escepticismo proyectado sobre toda la extensión de la

(90 bis) En la Ph.G. el escepticismo se muestra como una configuración de la conciencia (Pg. G., p. 119,3-121,39 (trad. p. 124-128)). En este sentido parece poco sostenible afirmar que carece de conciencia. Sin embargo, esta conciencia es "ese desatino inconsciente que consiste en pasar a cada paso de un extremo a otro, del extremo de la autoconciencia igual a sí misma al de la conciencia fortuita, confusa y engendradora de confusión. Ella misma no logra aglutinar estos dos pensamientos de ella misma". De ahí que pueda sostenerse la "carencia de pensamiento del escepticismo acerca de sí mismo". (Die Gedankenlosigkeit des Skepticismus über sich selbst) Ph. G., p. 120,39-121,3; 121,26 (trad. p. 127).

conciencia tal como se manifiesta es -como hemos señalado- lo único que pone al espíritu en condiciones de poder examinar lo que es verdad." (91)

De este modo el escepticismo al no rendirse ante la autoridad (92) de aquellos "hechos" que no son sino pensamientos de otro, al examinarlo todo por sí mismo (*alles selbst zu prüfen*), obedece a lo más apropiado y sólo se rinde ante lo que es hecho propio: el propio hecho (*die eigne That*). Su libertad surge necesariamente de esta obediencia y de aquella negación.

Este negarse de la conciencia a conformarse con lo no-verdadero no cabe identificarse para Hegel con la pura nada. Por tratarse de la nada de algo -de aquello que proviene- es ella misma "algo determinado" (*ein bestimmtes*)

(91) Ph.G., p. 56, 29-31 (trad. p. 55).

(92) Ello nos remite a la noción de "positividad" utilizada por Hegel en los Escritos de Juventud y que se refiere a la imposición de contenido sin respetar la libertad, y que surge de la pretensión de algo contingente a comportarse como eterno (Ibid, Theologische Jugendschriften, hrsg. H. NOHL, p. 145).

Georg LUKÁCS subraya que para el joven Hegel "positividad" significa ante todo la supresión de la autonomía moral del sujeto y que ese carácter extraño, muerto, "dado", de las leyes morales es su principal rasgo. (Ibid. El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista, ed. Grijalbo, 1976, 551 p., p. 49 y 53).

Sin embargo, conviene destacar que las religiones positivas son para el joven Hegel un paso ineluctable, hasta beneficioso y necesario en el desenvolvimiento del espíritu. De este modo se nos remite a la conveniencia no sólo de no rendirse ante los "hechos" sino a su vez a la de no ignorarlos.

Para una consideración de los Escritos de Juventud en relación con el tema: Cfr. BUCHNER, Helmut, Zur Bedeutung de Skepticismus beim jungen Hegel, Hegel Studien, Beiheft 4, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1967, p. 49-56.

y tiene un contenido. (93) Se recogen así los frutos positivos de lo previamente puesto. La representación en cuanto no verdadera, no ha sido sin embargo detestable. Sólo a través de su negación cabe ser determinadamente algo. La *Darstellung*, en este sentido, sólo se abre paso como verdad a través (*durch*) de la no verdad de la *Vorstellung*. El escepticismo, al no reposar en lo dado, lo conserva sin embargo en su desesperación, posibilitando mediante la negación de su no verdad, que la conciencia se muestre en su inquietud.

Lo anterior se consolida en el movimiento mismo de dicha conciencia como lo interior. Lo inmediato puesto, al ser considerado en su ubicación en el proceso, sufre una suerte de descentramiento (propriadamente de desubicación). "Así, la inmediatez en acto de mediación se convierte de alguna manera en su propia 'presuposición'". El término mismo "presuponer" (*voraus-setzen*) reúne elementos aparentemente contradictorios: primariedad (*voraus*) y carácter secundario que implica el hecho de poner (*setzen*). (94) Pero, si puede hablarse de movimiento es precisamente porque en el interior de la identidad entre inmediatez y mediación se despliega y se cumple una verdadera mediación. De aquí que pueda señalarse que la presuposición es asimismo mediatizante.

(93) Ph.G., p. 57-11 (trad. p. 55).

(94) JARCZYK, G., Systeme et liberté dans la logique de Hegel, ed. Aubier Montaigne, Paris, 1980, 322 p., cfr. p. 33-34.

En realidad, se trata de la negación de la inmediatez como inmediatez primera, pero a su vez se establece una suerte de retorno hacia la inmediatez -ahora ya media da- que vendrá a ser una presuposición devenida. "La negatividad considerada (*die betrachtete Negativität*) constituye ahora el punto de repliegue (*Wendungspunkt*) del movimiento del concepto. Es el punto simple de la referencia negativa a sí mismo, la fuente más íntima de toda actividad, de todo automovimiento viviente y espiritual, el alma dialéctica, que tiene todo lo verdadero en sí mismo y por cuyo medio ella solamente es un verdadero". (95) Pero, teniendo en cuenta que en el término mismo "ser-presupuuesto" se encuentra la inmediatez *primera* del ser, la negación de esta inmediatez en la *presuposición*, y al mismo tiempo la inmediatez *que ha llegado a ser* puesta por sí misma (96), queda establecida la posición central de la reflexión en el proceso de la conciencia, entendida como movimiento de autorrealización. La reflexión no es lo que es sino poniéndose, es decir deviniendo lo que no es aún explícitamente. De este modo, la reflexión asegura el paso de la inmediatez absoluta de la esencia a su inmediatez determinada en el acto de poner lo implícito como explícito. (97)

(95) Wissenschaft der Logik II, Die Subjektive Logik, 1816, Gesammelte Werke, 12 p. 246, 18-21 (trad. p. 734).

(96) JARCZYK, Gwendoline, Systeme et liberté dans la logique de Hegel, o.c. cfr. p. 35-36.

(97) Wissenschaft der Logik I, Die Objektive Logik (1812/1813), Gesammelte Werke, 11 cfr. "Die setzende Reflexion" p. 250, 22-252, 30 (trad. p. 350-352).

Algo deviene con la negatividad: "la simplicidad determinada". (*der bestimmten Einfachheit*) (98) A ella se accede a través de aquel movimiento capaz de hacer surgir *inmediatamente* una nueva forma y *mediante* el cual se opera el tránsito (*der Vebergang*) que posibilita que quepa hablar de proceso (*Fortgang*).

Toda negación *determinada* (*bestimmte Negation*) es una cierta posición. La inquietud de la conciencia no se agota en la mera insatisfacción; no es un movimiento puramente negativo. Como veremos, la conciencia examina y experimenta -se examina y se experimenta- y no niega en vano. Cuando descubre que "el aquí y el ahora" se le escapan, que no se sostienen, la negación de la inmediatez de su saber es un nuevo saber.

Esta "*bestimmte Negation*" se distancia de su configuración en aquella proposición de Spinoza -"omnis determinatio est negatio"- (99) puesto que para Hegel allí la negación es considerada limitativa o privativa y a su vez

(98) Ph.G., p. 38, 29-30 (trad. p. 36).

(99) Hegel defiende explícitamente y de modo amplio su posición respecto de Spinoza en Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Sämtliche Werke, Ed. Glockner, t. 19, pp. 368-411, donde se cita expresamente la carta a Jarig Jelles del 2 de junio de 1694 (carta L. Opera, t.I, p. 634) en la que se recoge la formulación: "alle Bestimmung ist eine Negation" (p. 374) (trad. por W. Roces, F.C.E., México, 1955, reimp. 1977, t.III, p. 280-310, Cfr. p. 293 y 307); en Wissenschaft der Logik I, Gesammelte Werke 11, Lehre vom Wesen, Die Wirklichkeit, 1. Das Absolute, c. Der Modus des Absoluten. Anmerkung, p. 376-379 (trad. p. 474-477), donde se subraya "die Bestimmtheit ist Negation" (p. 376,11-trad. p. 474); y en Zusatz § 151, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften 1830, Cfr. B. BOURGEOIS, ed. Vrin, o.c., p. 584-586.

como algo alienante y extraño. La sustancia spinozista no tiene en sí misma ni la capacidad ni los recursos necesarios para establecer sus propias determinaciones. La negación aparece así como algo cualitativo y *no reflexivo*, un principio impersonal y abstracto. Por ello, Hegel considera que la sustancia tal como es tomada por Spinoza, sin mediación dialéctica anterior, inmediatamente, es sólo de alguna manera en tanto que potencia universal negativa, este abismo sombrío, informe, que *enguye en él todo contenido determinado*, como siendo originariamente nada, y no produce nada que tenga en sí una consistencia positiva.

(100)

Hegel insiste en que Spinoza se detiene en la *negación* como *determinación* o calidad y no prosigue hasta el conocimiento de ella como negación absoluta, es decir *negación que se niega a sí misma*. (101) De ahí, que esta sim

(100) Add. § 151 Ez. (1830) Encyclopédie des Sciences Philosophiques, I, La Science de la Logique, par B. BOURGEOIS, ed. Vrin, Paris, 2ª. ed., 1979, p. 586.

(101) Wissenschaft der Logik I, Die Objektive Logik, Gesammelte Werke, 11, p. 376, 13-15 (trad. p. 474)

Desde la consideración de que "la sustancia spinozista tiene horror de lo negativo", Dominique JANICAUD se pregunta si esta exclusión absoluta, no es, de hecho también una negación de la negación. Desde su punto de vista, el pensamiento spinozista no resulta por Hegel disminuído, restringido a un sustancialismo burdo, sino engrandecido, mas rico ya de una sustancialidad potencialmente dialéctica. La refutación hegeliana perfecciona mas que destruye: al introducir el movimiento en el corazón de la sustancia, hace manifestarse la efectividad sustancial, que ésta ocultaba. Dialéctica y sustancialidad. Sobre la refutación hegeliana del spinozismo, en "Hegel y el pensamiento moderno" (A.A.V.V.), Seminario Dirigido por J. Hyppolite, recop. J. d'Hondt, 3ª. ed. Siglo XXI, México, 1977, 228 p., p. 171-205. Cfr. p. 192 y 205.

ple determinación o negación sea algo distinto de la absoluta determinabilidad o negatividad. Aquella pertenece a la forma; ésta es para Hegel su forma absoluta. El contenido de la filosofía spinozista carece por tanto de este momento negativo y consciente de sí, el movimiento del conocimiento que discurre por los cauces de este algo pensado. Al recaer en la conciencia de sí, se da sólo exteriormente en ella.

El planteamiento de Spinoza queda según Hegel enredado en oposiciones *inconciliables o insolubles*, lejos del proceso efectivo de la contradicción. "El entendimiento tiene determinaciones que no se contradicen; no puede hacer frente a la contradicción. Ahora bien, la negación de la negación no es otra cosa que la contradicción, pues al negar la negación como simple determinabilidad, es de una parte afirmación y, de otra, negación en general; y esta contradicción que es precisamente lo racional, es lo que se echa de menos en Spinoza." (102) La *falta de consideración* para con el proceso real hace que éste quede reducido a lo puesto y lo o-puesto, como términos distintos y antagónicos. La contradicción (*Widerspruch*)... descubre en cada uno de sus elementos la verdad del otro y así los produce como momentos de un único proceso en el que aparecen como inseparables, con lo que en Spinoza el abso

(102) Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Sämtliche Werke, hrsg. von Hermann GLOCKNER, t. 19, p. 408 (trad. t. III, p. 308).

luto no puede apropiarse su propia contradicción. (103)

Aquel "abismo sombrío" que es la substancia spinozista resulta ser una inmovilidad rígida, cuya única operación consiste en despojarlo todo, de su determinación, de su particularidad. Lo negativo disuelto existe así sólo como la nada y la negación es algo distinto de la substancia; lejos pues de la estimación hegeliana según la cual ésta es "la totalidad de los accidentes, en los que se revela como su negatividad absoluta, es decir como *potencia absoluta* y al mismo tiempo (zugleich) como *la riqueza de todo contenido*." (104)

Del mismo modo que, como señalamos, la sustancia spinozista tiene horror de lo negativo, "el espíritu se aterra (*schaudert zurück*) ante esta unidad abstracta, ante esta sustancialidad *carente de sí mismo*." (105) Y ésta es para Hegel la gran laguna de Spinoza: no ha captado la negación concreta o infinita, como negación de sí o de la negación, es decir como afirmación o ser, con lo que éste deja de ser movimiento y vida, sustancia que es sujeto.

(103) MACHEREY, Pierre, Hegel ou Spinoza, ed. Françoise Maspero, Paris, 1979, 261 p., Cfr. 151.

(104) Ez. (1830) § 151.

(105) Ph.G., p. 430, 22-23 (trad. p. 469)

En el contexto de la presentación de la historia efectiva (*Wirkliche Geschichte*). Hegel alude ahora a Fichte como afirmación de la individualidad, que habrá de ser exteriorizada (*entäußert*) en la cultura por la *Aufklärung*, antes de ser proclamado por Fichte -al captar en la libertad absoluta el ser allí (*daseyn*) como su voluntad- como yo=yo, posibilitando el paso del racionalismo al idealismo.

Más allá de la pérdida que supone no reconocer que lo particular no es sólo lo que se niega en lo universal, sino también lo que *procede* de él, gracias a lo cual se afirma como universal concreto o singularidad, no sería correcto desconocer la *seducción* que produce en Hegel el valor y la audacia metafísica de Spinoza al hacer proceder todo de la captación de lo Uno -a pesar de quedar reducido en él lo particular": ... "El pensamiento debe situarse en el punto de vista del spinozismo; es el comienzo esencial de todo filosofar. Cuando se comienza a filosofar, el alma tiene que empezar bañándose en este éter de la sustancia una, en el que naufraga todo lo que venía teniéndose por verdad. Esta negación de todo lo particular a que necesariamente tiene que llegar todo filósofo es la liberación del espíritu y la base absoluta sobre la que éste descansa." (106)

Pero ahora, la negación determinada libera de la in-

(106) Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Sämtliche Werke, hrsg. von Hermann Glockner t. 19, pp. 368-411, p. 376 (trad. t. III, p. 284-285).

Günter MALUSCHKE, a través del estudio de los textos de Jena, en especial de la "Logik" y "Glauben und Wissen" muestra hasta qué punto el distanciamiento de Hegel respecto de Spinoza se produce en el contexto de su utilización como un auténtico Organon para la crítica de la filosofía de su tiempo. ("Die Stellung des Spinozismus in Hegels Dialektik". Kapitel 3 in Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik. Hegel. Studien, Beiheft 13, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1974, 219 p., cfr. 56). Maluschke subraya en qué medida queda superado el spinozismo en la "Wissenschaft der Logik". En este aspecto cfr. FLEISCHMANN, Eugene, Die Wirklichkeit in Hegels Logik. Ideengeschichtliche Beziehungen zu Spinoza. Zeitschrift für philosophische Forschung. Verlag Anton Hain KG., Meisenheim/Glan, Band XVIII, 1964, p. 3-29.

genua simplicidad que ve en lo negativo un "enemigo" opuesto exteriormente y que se aferra a su vaciedad para no contaminarse el alma de su vida y su movimiento. Pero por otra parte, nada mas lejos del planteamiento de Hegel que el ver la solución en un positivo al que se accede finalmente tras el peregrinar por el "valle de lágrimas" de lo negativo. (107) No se trata de luchar contra esto negativo desde un positivo pre-supuesto y que al final habrá de ser establecido. Representaciones de este estilo, con marcado acento edificante, olvidan que para Hegel *"cada uno (positivo y negativo) es esencialmente el aparecer de sí mismo en el otro, e incluso su ponerse a sí mismo como el otro."* (108)

La negación que todo lo niega, produce de hecho lo mismo que la que nada niega. Este quehacer inmediato de una negación abstracta conlleva que sea asimismo abstracto su efecto. No conduce a ningún resultado, porque efectivamente no hay proceso. Sin embargo, la negación determinada se niega a sí misma por cuanto niega su contenido *particular*; no niega un presunto todo sino un algo concretable -que devendrá concreto precisamente a través de su

(107) Ciertas expresiones de Herbert MARCUSE podrían inducir a pensar que a lo positivo se accede tras superar las dificultades del itinerario; que la verdad se conquista desde una existencia de las cosas básicamente negativa y carentes de ella. Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory. Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 2nd., 1969, 439 p., pp. 123-124 (trad. 3ª. ed. Alianza Ed. Madrid, 1976, 446 p., *ibid* p. 43 y 125-126.

(108) Wissenschaft der Logik I, Lehre von Wesen, Gesammelte Werke, 11, p. 283, 11-12 (trad. p. 383).

negación. Sólo así cabe hablar de *proceso científico* (*Wissenschaftlichen Fortgang*); la única manera de lograrlo es a través del reconocimiento de la proposición lógica, que afirma que lo negativo es a la vez positivo, o que lo contradictorio no se disuelve (*auf löst*) en un cero, en una nada abstracta, sino sólo esencialmente en la negación de su contenido *particular*; es decir que tal negación, no es cualquier negación, sino *la negación de aquella cosa determinada* (*die Negation der bestimmten Sache*) que se disuelve (*auf löst*) y por eso es una negación determinada. (109) Esta forma de ver las cosas es considerarlas desde el punto de vista del pensamiento conceptual (110), en lugar de limitarnos ingenua y simplemente a su representación.

No cabe para Hegel por tanto una sustancia "liberada" de tales determinaciones y de la que obviamente quepa decir que es determinadamente algo. *Ni aquel abismo-vacío de lo-absoluto*, de una sustancia para sí sola, para quien el contenido no pasará de ser algo a engullir, donde $A = A$ es es = es, *ni la pura proclama del Yo = Yo*. Ni Schelling ni Fichte son la alternativa que Hegel propone a Spinoza.

(109) *Wissenschaft der Logik I, Einleitung, Gesammelte Werke 11, p. 25, 3-9 (trad. p. 50).*

(110) "En el pensamiento conceptual lo negativo pertenece al contenido mismo y es lo positivo, tanto en cuanto su movimiento inmanente y su determinación como en cuanto la totalidad de ambos. Aprehendido como resultado, es lo que se deriva de este movimiento, lo negativo determinado, y con ello, al mismo tiempo, un contenido positivo". *Ph.G., Vorrede, p. 42, 19-23 (trad. p. 40).*

Es la propia sustancia spinozista la que en su exposición va mas allá de sí misma, superando su lugar inicial y manifestando, a través de una adecuada consideración que ve el proceso y lo ve como proceso, que por su efectividad pasa por su negación como la mera huida de lo negativo. Esta asunción es la que posibilita su reflexión. La *Darstellung* patentiza que "el espíritu no se ha mostrado ante nosotros" como "el mero hundimiento (*Versenkung*) de la autoconciencia en la sustancia y en el no ser de su diferencia" que Schelling proponía y que acababa siendo "la noche de los gatos pardos" en la que no era posible concebir nada preciso; "ni como el simple repliegue de la autoconciencia a su pura interioridad" que en Fichte no pasaba de ser sino la expresión de un pensamiento unificante.

(111) La negatividad determinada vive no sólo en el proceso sino del proceso mismo. En este sentido, no tiene prisa por llegar, por cuanto el resultado no es algo esencialmente distinto de lo que *le pasa*. No es la absoluta negatividad que viene y acaba siendo la diferencia absoluta (*der absolute Unterschied*) -en Hegel, "diferencia" no va con "absoluta"-, ni la ausencia de toda diferencia.

La pura indiferencia no es capaz de restaurar la igualdad ni de reconocer-se. Hegel insiste por tanto, en la necesidad de que la sustancia sea capaz de encontrar-

(111) Cfr. Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie. Jenaer Kritische Schriften, Gesammelte Werke, 4 y Ph.G., p. 431, 13-15 (trad. p. 470).

se, lo que podría expresarse señalando que *yo es* -en una suerte de formulación que no se ajusta a las representaciones habituales (ni siquiera a lo común de una formulación)-. Se trata de que "lo verdadero se aprehenda y se exprese no sólo como *sustancia*, sino también y en la misma medida (*sondern eben so sehr*) como *sujeto*. (112)

No significa esto sino reconocer junto a las lagunas de la sustancia spinozista la insuficiencia de un presunto verdadero puesto sólo "directamente como sujeto, pero que no es presentado como el movimiento de reflejarse en sí mismo" (*nicht aber als die Bewegung der sich in sich selbst Reflectirens dargestellt*). (113) Este falso sujeto no es capaz de experimentar (*erfahren*). Es la pura quietud en la que no cabe encaminarse (*Erfahrung*) ni siquiera hacia sí mismo.

(112) Ph.G., Vorrede, p. 18, 3-5 (trad. p. 15)

(113) Ph.G., Vorrede, p. 20, 27-29 (trad. p. 18).

§4. LA AUTOPRESENTACION DEL ESPIRITU COMO AUTOEXPOSICION DEL CONCEPTO,

Es la dinámica del contenido mismo la que se ve correspondida por la *Darstellung*, que en definitiva no viene a ser sino un auto-reconocimiento. El repliegue al que anteriormente aludimos se expresa ahora como despliegue. Ha de destacarse por tanto en el presente apartado en qué medida el espíritu se constituye mediante su enajenación (*Entäusserung*), mostrando así su libertad y realidad y presentándose como el contenido efectivo.

No sólo el movimiento lo es en verdad sino también el riesgo. Se confirma así que es la meta misma del proceso la que se expone con el contenido que se presenta y que el concepto se realiza de hecho a través de esta expresión.

La presentación no teme la diferencia. Experimentar la como algo radicalmente lejano, asumir su presencia, implica reconocer que "la *expresión* no es un adventicio aditamento emanado del arbitrio subjetivo, sino que es el venir-a-la-existencia (*Zum-Dasein-Kommen*) del espíritu mismo." (114) La exposición no recorre un camino dis-

(114) GADAMER, Hans Georg, Hegel und die antike Dialektik, en Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1971 96 p., p. 7-30, p. 19 (trad. Ed. Cátedra, Madrid, 1980, 146 p., pp. 11-49, p. 46-47)

tinto tratando de suplir y presuponer esta expresión. La *Darstellung* se limita a considerarla. La exposición es por ello autoexposición.

No hay dos procesos aislados que recorren autónomamente su camino; por un lado, la serie de configuraciones de la conciencia escribiendo la historia y por otro, las transformaciones a que se ve sometido lo inmediato, a través de la negación determinada, en una especie de movimiento interior u oscura doble vida. Bastaría con recordar que "lo interior o el más allá suprasensible ha nacido, proviene, de la manifestación y ésta es su mediación", hasta el punto de que "la manifestación es su esencia y es, de hecho, lo que la llena." (115). No cabe, por tanto, hablar de un interior al margen, mas allá, distinto de sus configuraciones. A fin de cuentas se identificaría con aquella profundidad vacía que no pasaba de ser mera superficialidad. El espíritu no aguarda dormido ser liberado por alguna genialidad. Su fuerza "es siempre tan grande como su exterioración (*Aeusserung*), su profundidad tan profunda como la medida en que el espíritu, en su interpretación, se atreve a desplegarse y a perderse." (116)

(115) Ph.G., p. 90, 8-10 (trad. p. 91)

(116) Ph.G., Vorrede, 14, 12-14 (trad. p. 11)
La interpretación (Auslegung), en cuanto exposición, denota no el ir de un lugar a otro, sino el movimiento del mismo ir.

Esta dimensión de permanente insatisfacción (en contra del mero poseer y cosificar lo dado; en contra del hundir se en el tenerlo, que acaba a su vez reteniendo al poseedor) es característica del espíritu, porque lo es de la conciencia, en una suerte de movimiento con retorno. Movimiento de "exterioración" (Aeusserung) (117), que como simple salida de sí conlleva un tono neutro, que a lo largo del proceso mostrará ser una adecuada exteriorización (Entäusserung) o bien una alienación (Entfremdung) que cierra las puertas de dicho retorno. La conciencia se cultiva (sich bildet) a través de esta exteriorización por cuanto así se conjuga el ser ahí y lo universal, y es por tanto para ella una buena salida.

La configuración del lenguaje y de la historia subrayarán el alcance extraordinario que la comprensión de estos términos tiene en la obra hegeliana. El acento se mar

(117) Frente a la traducción ofrecida por Jean HYPOLITE de Entäusserung por "Aliénation" y Entfremdung por el neologismo "extranéation", (Ibid. trad. Ph.G., op. cit. II, 49, nota 50), P.J. LABARRIERE y G. JARCZYK proponen "extériorisation" para Entäusserung y "aliénation" para Entfremdung. Su neologismo "exterioration" corresponde a la versión aquí ofrecida para Aeusserung (Cfr. trad. W.L., o.c. e Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'Esprit, o.c., p. 108, nota 79; p. 212, nota 35; y p. 213, nota 42).

Labarrière se ve en este aspecto notablemente influenciado por Joseph GAUVIN, (Entfremdung et Entäusserung dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel, Archives de Philosophie, octobre-décembre, 1962, pp. 555-571 y Préface à BOEY, Conrad, L'Aliénation dans la Phénoménologie de l'Esprit, Desclée de Brouwer, Paris-Bruges, 1970, 313 p., p. 6-10). Tras un rápido recorrido por los anteriores escritos hegelianos, Gauvin considera que la Ph.G. es la primera obra que ofrece datos precisos y analizables para el estudio de la Entäusserung. Ibid. p. 10.

ca ahora simplemente en que la neutra "exterioración expresa el atrevimiento del espíritu y este riesgo muestra su inquietud (*Unruhe*). El prefijo *Ent* señala hasta qué punto el espíritu se va des-haciendo y des-prendiendo en esta "exterioración", hasta, en cierto sentido, dislocarse, disgregarse, y disolverse. Pero precisamente sólo a través de este atrevimiento hará patente su efectiva realidad. Lejos de quienes "miran con desprecio la determinabilidad (el *horos*)," (118) el espíritu no teme perderse para dar con la forma apropiada, para expresar que de hecho su contenido se cultiva así, pues no es algo diferente de dicha forma. Y lo hace reflexivamente. Sólo podrá reconocerse a través de este despliegue, que a su vez se manifestará como tal en su repliegue.

El espíritu se muestra como "este movimiento del sí mismo que se enajena (*entäussert*) de sí mismo". (119) De este modo su vida se expresa como un perderse, a fin de ser realmente. Su inquietud conlleva por tanto el saber heraclíteo de lo que "cambiando descansa". (120)

No hay por tanto un movimiento de reconocimiento que sea diferente del de exposición. Un presunto autoconocimiento no precede a la *Darstellung*, por cuanto, como se

(118) Ph.G., Vorrede, p. 14, 6-7 (trad. p. 11).

(119) Ph.G., p. 431, 15-16 (trad. p. 470)

(120) DK 22 B 84.

ha señalado, el conocer es el movimiento mismo y autorealizarse no es sino autopresentarse. Pero tal auto-realización es una vuelta a sí, un retornar haciendo el recorrido de sí mismo hasta el extremo de alcanzarse finalmente. La fuerza del espíritu consiste precisamente en "permanecer igual (*gleich*) a sí mismo en su enajenación." (*Entäusserung*). (121) De este modo, el espíritu, al presentarse, no muestra ante otros ojos algo ya sabido para sí mismo, sino que el acto de ponerse es idéntico al acto de realizarse. La *Entäusserung* com-pone; no se limita a descom-poner. Más exactamente, *mediante* su descomposición el espíritu se despliega haciéndose efectivamente real.

Semejante movimiento no puede comprenderse y ser comprendido sino como *mediación* (*Vermittlung*). Así, aquel perderse se centra (*Mitte*) y al atender convenientemente es ya una travesía (*durch*) que no se aleja de sí mismo si no que es su máxima expresión. Con ello el acto mediato de ponerse es inmediatamente idéntico al acto de realizar se.

Hegel no sólo desenmascara aquel presunto interior al que antes aludimos sino asimismo todo exterior rígido y frío que actuando de modo extraño (*fremd*), parece no verse afectado por la vida del espíritu y no se reconoce en ella. Estos modos *irreflexivos* de ser ignoran el movi-

(121) Ph.G., p. 431, 29-30 (trad. p. 471).

miento de lo que es y su ineffectividad les aisla de lo real como totalidad, "que da razón de su carácter extensivo manifestándose como esencial (es decir intensivo)" (122). Se recuerda de este modo que no hay un intender si no es la expresión de la extensio misma.

Pero así como el telos aristotélico dirige la "extensio" misma de la "intensio", en Hegel "la meta (*das Ziel*) se halla tan necesariamente implícita en el saber como la serie que forma el proceso." (123) De este modo, por un lado, se testimonia la inmanencia del todo a la conciencia y, por otro, se muestra hasta qué punto el proceso no es la mera articulación de las diferentes configuraciones de dicha conciencia sino que late en cada una de ellas, expresando que en la superación de la negatividad, en cuanto resultado, "está contenido esencialmente aquello de lo cual resulta." (124) Si la meta, al no ser algo previo, no está puesta al final aguardando acoger y recibir el proceso, habrá de exponerse mediante el recorrido como efectivamente tal: es ahí donde se presentará como digna de serlo concretamente.

Entre telos y contenido no hay escisión sino tensión. La meta muestra así la insatisfacción de la conciencia,

(122) JARCZYK, G., Systeme et liberté dans la logique de Hegel, ed. Aubier Montaigne, Paris, 1980, 322 p., p. 31.

(123) Ph.G., Einleitung, p. 57, 18-19 (trad. p. 55)

(124) Wissenschaft de Logik I, Einleitung, Gesammelte Werke, 11, p. 25, 9 (trad. p. 50).

su no cumplimiento aún, como expresión de su sed de absoluto. El resultado de su configuración no *olvida* su conformación y este recuerdo dinamiza el proceso. En este sentido sólo cabe hablar de meta si hay movimiento, si no está efectuado definitivamente dicho proceso. Por ello es más un fin que un final. De aquí que la verdad para Hegel no haga referencia a la sujeción o concordancia con algo otro sino que su necesidad exprese la máxima libertad ya que al ser "el movimiento de ella en ella misma" (*die Bewegung ihrer an ihr selbst*) (125), cualquier objeto exterior o meta propuesta no hacen sino obstaculizar el acuerdo consigo mismo (126) que corresponde a la verdad.

Atender a este movimiento implica reconocer que la *Darstellung* corresponde a la dinámica del contenido mismo cuya riqueza y actividad manifiestan la vida del espíritu. Así puede afirmarse que "de esta conmoción interior surge la real conmoción de la realidad" (*aus dieser innern Umwälzung der Wirklichkeit ... hervor*) (127) y ello a tales niveles que la expresión forma parte de lo que algo efectivamente es, no se trata de un movimiento ni supletorio

(125) Hegel se manifiesta así precisamente en el contexto del método y como expresión de la distancia de sus planteamientos con los de quienes no logran sino un conocimiento exterior Ph.G., p. 35, 32-33 (trad. p. 33).

(126) Add. Ez. (1830) § 24, (trad. BOURGEOIS, B., p. 479).

(127) Ph.G., p. 316, 20-22 (trad. p. 343).

ni adyacente.

No cabe descanso que no se inscriba en la dinámica de este movimiento. El saber es inquieto y, como hemos señalado, al vivir *en y de* la conciencia, máxima expresión de la presencia de lo absoluto (*bey uns*) no podrá cejar en su empeño (serlo absolutamente) sin renunciar a sí mismo, esto es, sin dejar de ser tal saber. La meta (*das Ziel*) no encuentra por tanto su "donde" a lo largo del camino sino en cuanto inquietud, insatisfacción y tendencia a que el saber sea efectivamente en verdad. "La meta, el saber absoluto" (*Das Ziel, das absolute Wissen*) (128) sí tiene para Hegel una fecha de nacimiento histórica y geográficamente definida: *"es ist da, wo nicht mehr über sich selbst hinaus zu gehen nöthig hat, wo es sich selbst findet, und der Begriff dem Gegenstande, der Gegenstand dem Begriffe entspricht.* (129) La misma fuerza de la expresión *"es ist da, wo..."* se refiere obviamente a su carácter de *Daseyn*, cuya apariencia queda superada como tal apariencia presentándose efectivamente como la meta, algo más que un mero *Daseyn* pero que se expresa en un momento y con la ubicación determinada.

(128) Ph.G., p. 433, 38 (trad. p. 473).

Con la presente referencia se inicia un texto extremadamente conflictivo que más adelante habrá de ocupar una posición decisiva en la consideración de en qué medida la Fenomenología cumple o no la meta aquí propuesta como das Ziel.

(129) Ph.G., Einleitung, p. 57, 19-21 (trad. p. 55).

Se subraya así el hecho de que no se trata de un mero proyecto o deseo, por cuanto, como señalamos, puesto que lo que es y lo que se expresa no configuran sino una única realidad, la meta no es sino el propio saber que al ser tal, esto es al atender a la presencia de lo absoluto que se muestra *como* conciencia, vive en ella su relación y referencia a la verdad expresando su insatisfacción con lo que aún es y no pudiendo continuar siendo tal saber si no sabiendo no co-rresponder a lo que la verdad provoca. Necesita por tanto aun ir más allá de sí mismo, desde la insinuación que la *propia* insatisfacción le sugiere. Si el saber absoluto no es sino el saber en verdad, esto es el saber efectivamente real, la meta en cuanto "concepto que corresponde al objeto y el objeto al concepto" no hace sino justificar la incomodidad de la actual inadecuación, y la imposibilidad de saberla del modo absoluto, con lo que *impulsa y sanciona* así la exigencia y tendencia a no conformarse y saciarse con lo dado en el proceso.

§5. EL METODO COMO ATENCION A LA INSATISFACCION DE LA CONCIENCIA.

Si hay efectivamente proceso, porque al no saciarse con lo dado en el itinerario, la conciencia muestra hasta qué punto lo absoluto se presenta como tal conciencia, el método no será sino la *atención* a su estructura relacional y a su carácter intencional.

El estudio ha de mostrar ahora en qué modo la propia insatisfacción de la conciencia es la *fuer*te de la actividad rigurosa del examinar-se y en qué medida el concepto no sólo posibilita e insta a ir más allá de la verdad tenida por sabida, sino que a su vez se ve *afectado* por esa inquietud constituyente.

La insatisfacción subraya hasta qué punto la falta de correspondencia destaca la no plena culminación aún de lo que late en la propia conciencia y es al ritmo de esta necesidad como el método se perfila y expresa interno.

La atención a la Cosa misma -ahora atención a la conciencia tal como se da- nos muestra hasta qué punto aquella *carencia* puede considerarse como un *defecto* o bien como el alma y el motor del proceso mismo. (130) Se tratará

(130) La insatisfacción, al no fijarse en sí, no frena el proceso; antes bien, al responder a la dinámica de su inadecuación expresa en sí misma ser carencia, que como lo negativo constituye el alma y motor en la conciencia.

de no fijar dicha carencia, de no conformarse con ella, por cuanto, al dejar de experimentarse como tal cesará de motivar a la conciencia misma, con lo que ésta satisfecha, se comportaría de modo poco consciente.

No cabe por tanto otro método que atender a la conciencia tal como se da, teniendo en cuenta que como "ser ahí inmediato del espíritu" (*das unmittelbare Daseyn des Geistes*), encierra los dos momentos, el del saber y el de la objetividad negativa con respecto al saber (131). De aquí, habrán de destacarse como características de dicha conciencia, su posición *como y en* la realidad y su carácter intencional. Se subraya así la eficacia de la presencia de la meta en el proceso, destacando que la conciencia *está en el camino* de lo real (esto es, en el adecuado *-está-* y que por tanto aún no ha llegado, tiende a ello *-en el camino-*).

Así como insistimos en la insuficiencia de permanecer en la sustancia spinozista o en un yo saciado en su pura vaciedad, es ahora, en la conciencia donde su presencia insuficiente e insatisfecha, pero sin embargo abierta, produce la desigualdad entre el yo y la sustancia, que es su objeto, pues esta diferencia, lo negativo en general "es su alma o lo que los mueve a los dos." (132) Su presencia

(131) Ph.G., Vorrede, p. 29, 14 (trad. p. 25).

(132) Ph.G., Vorrede, p. 29, 29-32 (trad. p. 26).

en desigualdad provoca y estimula el proceso mismo hasta el punto de que "todo el movimiento de la Fenomenología consiste en superar esta dualidad inicial." (133).

Es en la certeza sensible donde dicha dualidad responde al "comportamiento... *inmediato o receptivo*" (*unmittelbar oder aufnehmend*) (134) respecto del saber tal como se nos ofrece, pero si nos fijamos atentamente, vemos que "en el puro ser (*an dem reinen Seyn*)... se halla en juego mucho más." (135) Es la atención la que obviamente distingue y subraya una "*diferencia fundamental*," el *éste* como *yo* y el *esto* como *objeto* que queda fuera de la indeterminación del *puro ser*, al mostrar ser determinadamente algo. Lo inmediato es al mismo tiempo (*Zugleich*) mediado.

Pero, como más arriba indicamos, no es el estilo hegeliano -el del *nosotros* que acompaña configurándose a su vez en la Fenomenología- *establecer* diferencias -aunque sean fundamentales- sino el encontrarlas y acogerlas en la forma como están (136) para subrayar que "no se trata

(133) LABARRIERE, P.-J., Structures et mouvement dialectiques dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel, ed. Aubier-Montaigne, Paris, 1968, 314 p., p. 243.

(134) Ph.G., p. 63, 6-7 (trad. p. 63).

(135) Ph.G., p. 64, 1-stes. (trad. p. 64).

(136) Cfr. Ph.G., p. 64, 12-14 (trad. p. 64).

de oponer el saber del saber al saber de lo otro sino de descubrir su identidad." (137) No efectúan el saber y el ser recorridos distintos. La conciencia se presenta ligada al ser (*Bewusst-sein*) e incluso regida y dominada por él. Es por tanto la propia experiencia sensible la que descubre así que la verdad no radica ni en su objeto particular ni en el yo individual sino que es el resultado de un doble proceso de negación: la negación de la existencia *per se* del objeto y la del yo individual, con la transferencia de la verdad al yo universal (lo que posibilitará posteriormente la presencia del yo singular efectivamente real). De este modo, la objetividad queda doblemente *mediada* o construida por la conciencia, y por tanto, ligada a ella. El desarrollo del mundo objetivo está íntegramente entretejido con el desarrollo de la conciencia. (138)

Considerar la conciencia tal como se da implica reconocer su referencia a lo otro, llámese objeto, mundo o naturaleza. Hegel nos mostrará hasta qué punto este saber es un autosaber. *Per se* subraya ahora en qué medida ello

(137) HYPOLITE, J., Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel, ed. Aubier-Montaigne, Paris, 1946, reimp. 1970, 592 p., p. 25, (trad. Ed. Península, Barcelona, 1974, 564 p., p. 22).

(138) Ibid. MARCUSE, H., Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory. 2nd. London. Routledge & Kegan Paul Ltd. 1969, 439 p., p. 105-106 (trad. 3ª ed. Alianza Ed., 1976, 446 p., p. 108).

no es algo, al margen, distante de lo que ha venido denominándose "la vida", "lo que hay", "el ser", "el contenido", "la sustancialidad"... (139), sino que antes bien, los implica cumpliéndose en ellos hasta el punto de posibilitar su realidad.

Atender a la conciencia tal como se presenta implica reconocer que distingue de sí aquello de lo que tiene conciencia; distingue y a su vez cuenta con ello (140). En cuanto saber, tiende a algo y con ello se relaciona. No es sólo saber, sino saber de algo. *Distinguir y relacionarse* muestran la actividad de la conciencia hasta el punto de que la distinción no es sino la apariencia que produce el movimiento interior de la conciencia y con ello se sientan las bases para la consideración ulterior de la aún no-verdad de la conciencia.

En cuanto estructura relacional, expresa y se constituye a través de algo dado *para ella (saber)* pero que a su vez posee *ser en sí* al margen de la relación (*verdad*) con lo que la oposición primera entre el saber y la verdad se redobla del lado del objeto encadenando cuatro determinaciones: saber y verdad del lado de la conciencia y

(139) Cfr. NAVARRO CORDON, J.M., Sentido de la Fenomenología del Espíritu, a.c., p. 274 y stes.

(140) "Dieses (das Bewusstsein) unterscheidet nemlich etwas von sich, worauf es sich zugleich bezieht; oder wie diß ausgedrückt wird, es ist etwas für dasselbe" Ph.G., Einleitung, p. 58, 25-27, (trad. p. 57).

ser en sí y ser para sí del lado del objeto. Así, el saber, subjetividad de la conciencia -interior del interior- está ordenado a la verdad. Esta, en cuanto objetividad de la conciencia -exterior del interior- es lo que es porque tiene relación con el objeto como es en sí -objetividad del objeto, exterior del exterior-.

Esta redoblada exterioridad no es alcanzada como un paso al límite, mas que a través de la determinación del objeto tal como es para la conciencia -subjetividad del objeto, interior del exterior,- lo que hace retornar al objeto a la interioridad redoblada del saber. Y *"es el recorrido incesante de este círculo de determinaciones llamándose una a la otra lo que constituye propiamente hablando el saber de la conciencia."* (141) No hay en este sentido reposo para el saber ni para la verdad. La conciencia todo lo siembra de inquietud. El constante superarse y trascenderse, la tendencia a ir más allá de sí misma que le caracterizan, embaucan y contagian absolutamente.

Es en la conciencia donde el saber sabe que aún no sabe en verdad absolutamente. Es en su inquietud y como tal inquietud donde encuentra un ámbito -que en definitiva es el suyo propio- en el que no cabe satisfacerse con

(141) LABARRIERE, P.-J., Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'Esprit, o.c., p. 56.

En el texto, LABARRIERE presenta gráficamente la estructura de la conciencia en su carácter relacional. Ibid. p. 57.

lo dado ni con lo sabido sobre ello. Se produce de este modo la transformación procesual del saber y su adecuación a la verdad. Pero, al cambiar el saber también cambia el objeto que es modificado por el saber, por lo que por un lado, resulta inapropiado concebir lo verdadero como la simple concordancia de dos realidades (sujeto y objeto) y por otro, no se sostiene la presunta rigidez entre *si mismo* y *lo otro de si*, por cuanto ambos se encuentran inmersos en el movimiento, siendo afectados en su configuración por la verdad de su efectiva unidad en la conciencia.

No sólo el saber se ve transformado; el objeto cambia igualmente. Era el objeto de un cierto saber y puesto que el saber *pasa* a ser otro, también el objeto ha de hacerlo. (142) La conciencia, por su parte, no se limita a ser el marco incólume que no se ve afectado por este movimiento ya que el saber y el objeto no son nada al margen de ella; y viceversa. Si cabe hablar de verdad ha de hacerse desde la consideración de que así mismo la conciencia *se agota* en la *inagotable* relación entre el saber y el ser y no ampara exteriormente a tales presuntos elementos internos. Los desajustes y diferencias de estos lo son de la conciencia misma; y no porque *padezca* las turbaciones de factores extraños en ella alojados. Para Hegel, la conciencia no es un recipiente, y la atención -que es

(142) Sólo desde la totalidad concreta que es el ser y su expresión, el objeto y su saber acerca de él, cabe la posibilidad de que surja algo nuevo y sea posible la experiencia.

exposición- a su manifestación, muestra hasta qué punto ella aparece como *relación, desigualdad y oposición*.

Ni hay una sustancia que no sea en verdad asimismo sujeto, ni un *en sí* que no sea a su vez *para nosotros*. Carecería de sentido hablar de un saber del que no cupiera conciencia alguna: no sería efectivamente tal. La separación no es sino una apariencia, ya que el momento del saber y el momento de la verdad (143) constituyen a la conciencia misma. La *relación* no lo es con algo exterior, la *desigualdad* no nace de su desajuste respecto de lo ya efectivamente verdadero y su *oposición* expresa una falta de resignación ante las apariencias. Es esta inquietud constitutiva y constituyente la que le impide fijarse en un presunto *mas allá trascendente* que no fuera a su vez el ir de sí misma más allá de sí misma en el movimiento de trascenderse que le caracteriza.

(143) "Es ist in ihm eines für ein anderes, oder es hat überhaupt die Bestimmtheit des Moments des Wissens an ihm; zugleich ist ihm diß andere nicht nur für es, sondern außer dieser Beziehung oder an sich; das Moment der Wahrheit". Ph.G., Einleitung, p. 59, 8-11 (trad. p. 57).

W. ROCES, al traducir Bestimmtheit por determinabilidad ignora que se trata de una determinación adquirida a través de una relación extrínseca, por lo que sería mas adecuado hacerlo por determinidad, guardando aquel término para la simple determinabilidad posible (Bestimmbarkeit). Bestimmung respondería a una de terminación intrínsecamente realizada y bestimmen al acto de determinar.

Por otra parte, Beziehung expresa en Hegel más una referencia -a otro- que una relación (Verhältnis), término más adecuado para señalar la que se establece y da, de igual a igual, por ejemplo, en el saber absoluto.

Dicho movimiento que le confirma como conciencia no se expresa sin embargo de modo arbitrario y frívolo, en una suerte de indiscriminada insatisfacción, a la búsqueda y en el afán de novedades. Ninguna *noticia*, precisamente por serlo, podrá saciar tal movimiento ni enriquecer su conocimiento. "El concepto y el objeto, la pauta y aquello a que ha de aplicarse están presentes (*Vorhanden sind*) en la conciencia misma. (144) De aquí que la relación, la desigualdad y la oposición lo sean tales por ser algo interiormente constitutivo, hasta el punto de que su reacción ante ellas no sea de rechazo ni de resignación. Expresan que la conciencia no es el mero comparar. Al ser "de una parte, conciencia del objeto y, de otra, conciencia de sí misma, conciencia de lo que es para ella lo verdadero y conciencia de su saber de ello", no cabe sino reconocer que ella es su propia comparación (*ihre Vergleichung*) (145), es el comparar-se.

La conciencia da en ella misma su propia pauta (*Das Bewußtseyn gibt seinen Maßstab an ihm selbst*) (146). Si

(144) Ph.G., *Einleitung*, p. 59, 26-27 (trad. p. 58).

(145) Ph.G., *Einleitung*, p. 59, 31-33 (trad. p. 58).

(146) Ph.G., *Einleitung*, p. 59, 5-6 (trad. p. 57).

Traducir gibt por nos da, como lo hace W. Roces, supone demasiado, al introducir un nosotros cuya importancia, como hemos señalado, es capital en el desarrollo de la Fenomenología.

el en sí o lo verdadero es considerado por la conciencia como interior (*innerhalb*), la pauta (*Maßstab*) se nos muestra como algo que no irrumpe exteriormente sino que garantiza y expresa la presencia y actualidad de la meta y posibilita el recurrir a la interiorización (*erinnerung*) que es un recordar.

Desde esta perspectiva resulta efectivamente descen-
trado preocuparse sobre si ha de llamarse concepto al sa-
ber o a la esencia o en sí del objeto. Hegel busca acen-
tuar ahora que "los dos momentos, el *concepto* y el *objeto*,
el *ser para otro* y el *ser en sí mismo*, caen de por sí den-
tro del saber que investigamos" (147) por lo que la con-
ciencia no precisa salir de sí para tratar de encontrar
la medida a la que ajustarse, a fin de comportarse cientí-
ficamente.

Sin embargo, obviamente, no es indiferente como em-
pleemos los nombres de concepto y objeto. Si se llama con-
cepto al saber mediante el cual la conciencia natural re-
presenta lo sabido, entonces el concebir es el represen-
tar algo como algo, con lo que la palabra *concepto* no su-
peraría los límites de la acepción de la lógica tradicio-
nal. Ahora bien, si denominamos concepto a lo verdadero
representado en la conciencia, por lo cual cabe estable-
cer la pauta que mida el saber como objeto para nosotros,

(147) Ph.G., Einleitung, p. 59, 20-22 (trad. p. 57).

entonces el concepto viene a ser en expresión heideggeriana "la verdad de lo verdadero, el aparecer en que es llevado a sí mismo el saber que aparece." (148) La meta implícita en el saber no se satisface con el examen que ve "si el concepto corresponde al objeto" o "el objeto corresponde a su concepto"; como señalamos, el *cuando* de este saber se da donde "el concepto corresponde al objeto y el objeto al concepto." (149) De aquí que el propio Heidegger destaque en el contexto al que aludimos que aunque el uso de los nombres a primera vista parece caprichoso, en modo alguno es arbitrario. Está vinculado de antemano, y por cierto a la naturaleza de la conciencia.

Si lo verdadero es el objeto *para ella* y la verdad es el objeto *para nosotros*, es en la conciencia donde se expone y presenta hasta qué punto la *desigualdad* y *oposición* entre ambos expresa una relación que permite afirmar que el concepto no espera previamente puesto que el ir más allá constitutivo de aquella sea un acudir a otra esfera supuestamente superior o más profunda. La conciencia es para sí misma su concepto (*ist... für sich selbst sein*) (150) y no precisa por tanto agotarse en la búsqueda de

(148) HEIDEGGER, Martin, Hegels Begriff der Erfahrung, a.c., p. 172 (trad. p. 144).

(149) Ph.G., Einleitung, p. 59, 15; p. 59, 17 y p. 57, 20-21 (trad. p. 57 y 55).

(150) A este nivel fenomenológico, Begriff no es aún el concepto

una presunta verdad que no venga inscrita en su propia ten
sión a efectuarse realmente como conciencia. Se da su medi
da a ella misma ya que los momentos constitutivos que le
conforman y cultivan, posibilitando su ir más allá de lo
limitado, conllevan asimismo la pauta de sus propias posi
bilidades. La conciencia, en este sentido, no *tiene* medi-
da, ella *es* el medir-se. Ha de exponer que lo que sabe
del objeto corresponde a lo que es en verdad -en un autén-
tico examen- de tal modo que si en la comparación (*Ver-*
gleichung) no se produjera tal correspondencia, de hecho
habría de modificarlo, viéndose afectada por el cambio:
no asiste a un examen, ella *es* el examinar-se.

No cabe separarla de lo que para la conciencia es su
objeto. En ella los momentos se relacionan entre sí y pre
cisamente esa relación es lo que se denomina *experiencia*.
La conciencia, por tanto, prueba su saber en lo que tiene
por verdadero y en tanto que todavía es conciencia finita,
una figura particular, se ve obligada a *superarse*. Su sa-
ber acerca de lo verdadero cambia cuando descubre la ina-
decuación que está presente en él, de modo que la concien-
cia

puesto como concepto, el concepto concreto, sino que subraya el
acceso a una adecuada posición en la que ya no es preciso espe-
rar otras instancias sino atender -que es un responder- la pre-
sente, por cuanto en ella se da estructuralmente la virtualidad
de efectuar el desarrollo que el concepto en verdad conlleva y
que pasará por la inmolación de lo que ahora parece a fin de
mostrarse como efectivamente es. El concepto habrá de exponerse
-guiado por las propias y estructurales posibilidades que le
constituyen- al completar la conciencia su experiencia. Ph.G.,
p. 57, 24-25 (trad. p. 55).

cia hace en su objeto la experiencia de sí misma y en su saber la experiencia de su objeto. Por ello, "la teoría del conocimiento resulta ser al mismo tiempo teoría del objeto del conocimiento" (151).

§6. LA EXPERIENCIA COMO MOVIMIENTO DE LA CONCIENCIA.

Atender a la Cosa misma, esto es, atender a la conciencia tal como se da, es atender a su movimiento, es decir a su experiencia. Y tal es precisamente el resultado de la experiencia: la negación del objeto precedente y la aparición de un objeto nuevo que, a su vez, origina un

(151) HYPOLITE, Jean, Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel, o.c., p. 28 (trad. p. 24).

La teoría del conocimiento resulta ser al mismo tiempo una teoría de su objeto. Carece de sentido por tanto para Hegel considerarla como una disciplina filosófica previa o al margen de la filosofía. Hegel reconoce que hay problema del conocimiento, pero no con una supuesta autonomía ya que la verdad, como verdad de tal conocimiento, no puede expresarse.

nuevo saber. Aquello que la conciencia tenía por en sí, puesto como si fuera lo verdadero absoluto, queda descubierto, en el momento en que la conciencia prueba su saber sobre él, como algo que únicamente era en sí para ella. Como señalamos, el objeto (*der Gegenstand*) también pasa a ser otro (*wird auch er ein anderer*) y de hecho (*in der That*), se cambia. (152) Algo nuevo aparece y es esta serie de diversas configuraciones del objeto la que perfila la conciencia como algo desplegado que conoce y se conoce. Este movimiento, que es el *encaminarse*, cumple la relación verdad y saber como una auténtica experiencia (*Erfahrung*). "Este movimiento *dialéctico* (*dialektische*) 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". (153)

Sólo la conciencia es capaz de experimentar, pero ella *no ha de olvidar* que el nuevo objeto lleva en sí la impronta del objeto precedente, no siendo de hecho sino la consumación de la experiencia hecha sobre él hasta agotar y consumir su pretendida autonomía respecto de la con

(152) El objeto (der Gegenstand) cambia para seguir siendo objeto, mostrando hasta qué punto se expone, presentándose no sólo contra (gegen) lo puesto (stand) sino como lo-contra-lo-puesto. Esto se sabe y experimenta en y como conciencia. Cfr. Ph.G., p. 60, 2-10 (trad. p. 58).

(153) Ph.G., p. 60, 15-18 (trad. p. 58).

ciencia misma. Es en dicha conciencia donde el nuevo objeto brota como verdadero (*der neue wahre Gegenstand*). Experimentar es por ello una *apropiación*, en la que, en alguna medida no sólo la conciencia hace suyo el objeto sino que deviene más allá para sí misma. Al experimentar, la conciencia se experimenta. La pauta, al no ser algo exterior se ve afectada por el movimiento y lo verdadero es concebido "sólo en cuanto proceso de su autodescubrimiento (*Selbstenthüllung*)" (154) en el saber.

Es mediante la experiencia cómo el saber de algo, a través del saber algo, pasa a ser un saber-se. La conciencia se experimenta como autoconciencia. Pero como la investigación consiste en comparar (*eine Vergleichung*) la conciencia consigo misma" (155), no sólo se ve ésta afectada por el examen sino incluso se modifica el significado de su examinar. El "nuevo objeto" por tanto, no es simplemente un objeto mas a añadir a la lista de los objetos existentes, ni siquiera un objeto que desplace al que experimenta el movimiento, a fin de ocupar su lugar sino que ya que lo que Hegel expresa con (*Gegenständ*) en la Fenomenología del Espírtu es la objetividad (*Gegenständigkeit*) en

(154) PUNTEL, L. Bruno, *Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G.W.F. Hegels, Hegel Studien, Beiheft 10, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1973, 357 p., p. 291.*

(155) *Ph.G.*, p. 59, 6-7 (trad. p. 57).

cuanto esfera de la verdad (156), la novedad afecta por tanto a la consideración misma de lo verdadero.

La experiencia hecha conlleva que el objeto no sea objetivamente el anterior; no se trata de un simulacro. Tan es así que a través de estos diferentes objetos, la conciencia *no sólo conoce* lo que es sino que *se constituye* como efectivamente real. El movimiento recorre la distancia que le separa del objeto -en cuanto otro- hasta saberse como sí mismo. De aquí que no quepa tanto decir que precisa de un tiempo y que es en el marco de la historia donde lo hace, cuanto que el tiempo y la historia misma no son sino el *Dasein*, que por un lado, confirma la realidad del proceso y la verdad del resultado de la experiencia y, por otro, muestra hasta qué punto ellos mismos -tiempo e historia- se constituyen asimismo por dicha experiencia y no son nada sin ella.

Precisamente por esto cabe decir no sólo que la expe

(156) PUNTEL, L. Bruno, Darstellung, Methode und Struktur, o.c., p. 292.

"Wie die weiteren Analysen zeigen werden, bedeutet Gegenstand in der Phänomenologie des Geistes nicht einen oder mehrere Gegenstände als einzelne, sondern Gegenständlichkeit als eine bestimmte Stufe oder Sphäre der Wahrheit."

Puntel basa su posición (ibid p. 304 y stes.) en el análisis de los textos de Hegel en Nürnberger, fundamentalmente de Bewußtseinslehre von 1808/09 2, 4, 5 y 6 (Nürnberger Schriften. Hrsg. von J. Hoffmeister, Leipzig 1938 -13, 15, 27-) destacando que es allí donde se señala que "In der vernünftigen Betrachtung fällt... der bisherige Unterschied des Bewußtseins und des Gegenstandes hinweg; es ist darin ebenso sehr die Gewißheit meiner selbst, als die Gegenständlichkeit enthalten." (N. Schr. 27) ibid p. 305.

riencia consiste "en que el contenido -que es el espíritu- sea *en sí*, sustancia, y por tanto *objeto* de la *conciencia*", sino que dado que esta sustancia es el devenir del espíritu "hacia lo que él *en sí* es", es este devenir el que muestra hasta qué punto se trata *en verdad* del espíritu y cómo en realidad éste no es sino "el movimiento que es el conocer." (157)

La autoconciencia hace la experiencia del espíritu que es ella misma en su devenir, como única vía de exponer y confirmar como verdadera, verificable y verificada una experiencia (158), de tal modo que la verdad es la experiencia inmanente de la historia y de la verdad del espíritu. De aquí que quepa hablar de sustancia *en* movimiento. Ello implica reconocer que el proceso es una auténtica *transformación (Verwandlung)* de la sustancia en sujeto, pero asimismo un *retorno a sí* del movimiento mismo por cuanto la sustancia al totalizar lo real lo *recapitula* en sí y

(157) Ph.G., p. 429, 24-28 (trad. p. 468-469).

En un análisis posterior habrá de estudiarse en qué medida "el espíritu que es la existencia" (der Geist..., der die Existenz ist) -Ph.G., p. 239, 19 (trad. p. 260)- explica el que el tiempo no sea sino "el concepto mismo que es ahí" (... die Zeit..., so ist der daseyende Begriff selbst) -Ph.G., p. 34, 20 (trad. p. 31)-, "el concepto mismo que es allí" (Die Zeit ist der Begriff selbst, der da ist) -Ph.G., p. 429, 8 (trad. p. 468)-.

(158) ROUSSET, Bernard, G.W.F. Hegel. Le savoir absolu, ed. Aubier Montaigne, Paris, 1977, 253 p., *ibid* p. 190-191.

La Fenomenología no es para Rousset sino la experiencia del espíritu en su verdad, la experiencia inmanente de su historia y de su verdad inmanente. Ello explicaría el que pueda formularse que "la verdad es la experiencia".

da razón de ello, lo cual "en efecto es un movimiento no de explicación (en el sentido que la explicación no es de suyo, constitutiva de lo que es), sino que aquí es necesariamente de autorealización." (159). El dinamismo es algo propio (*apropiado*) a la sustancia.

La *Darstellung* expone realmente correspondiendo a lo que la sustancia es, hasta el punto de no ser sino la mostración de que se produce de hecho tal transformación "en un objeto asimismo superado o en el concepto" (160); superado en cuanto objeto otro, conservado como contenido y negado como exterior. El espíritu hace por tanto así su experiencia de sí mismo.

Pero como la experiencia remite a un movimiento que es aquí correlativo del conocer y del ser sujeto, de tal modo que según señalamos, fijar el resultado supondría interrumpir y representar el proceso mismo a fin de mal-entenderlo, del mismo modo, la exposición de dicha experiencia -que no es algo radicalmente distinto de ella misma- exige considerar efectivamente el devenir de la sustancia, atender a su realidad. Sólo la exposición completa y objetiva (*die vollendete gegenständliche Darstellung*) es al mismo tiempo (*zugleich*) la reflexión de la sustancia o el

(159) JARCZYK, G., Systeme et liberté dans la logique de Hegel, ed. Aubier Montaigne, Paris, 1980, 322 p., p. 25.

(160) Ph.G., p. 429, 30-31 (trad. p. 469).

devenir de ésta al sí mismo (*Selbst*). (161) Como señalamos, dicha expresión es una autoexposición, que es a su vez autorrealización. No cabe *científicamente* sino atender a que *se* cumpla la experiencia según la cual "el sí mismo (*das Selbst*) tiene que penetrar (*durchdringen*) y digerir (*verdauen*) toda esa riqueza de su sustancia" (162), toda la riqueza del contenido científico de su conciencia de al go; *aún no* autoconciencia.

La sustancia que se muestra como la articulación de las determinaciones sensibles, es todavía *posesión* de un contenido o presencia de un contenido poseído con visos de interioridad y exige ser completada, esto es desarrollada en verdad, para devenir el contenido sustancial y acceder a la figura conceptual de sí misma. La *Darstellung* exigirá por tanto un despojarse y este sacrificio (*Aufopferung*) es la enajenación (*Entäusserung*) sin la cual se limitará a te ner, sin *tenerse* (163). Pero la perfección (*Vollendung*) del espíritu consiste en *saber* completamente (*vollkommen su wissen*) lo que *él es*, su sustancia, este saber es su *ir dentro de sí*, en el que abandona (*verläßt*) su ser allí y

(161) Ph.G., p. 429, 38-39 (trad. p. 469).

(162) Ph.G., p. 432, 17-18 (trad. p. 472-3).

(163) Este tenerse es un abandonarse, aceptando la forma del libre acaecer ya que la Vollendung es una entelequia, un tenerse en el fin.

confía (*übergibt*) su figura al recuerdo." (*Erinnerung*)

(164) Este saber es por ello riesgo, abandono y entrega a la memoria y, dado que toda *Entäusserung* es una *Erinnerung* -como veremos, una recuperación que origina-, la interiorización que se expone es el auténtico método hegeliano (165) que pasa por tanto por la energía del libre aceptar (que es un asumir) la contingencia.

La exposición no es por tanto *otra* experiencia sino que es propia de ella y la constituye, *siendo* a su vez la *expresión* de que realmente tal experiencia se da. El anuncio de la novedad no se ve precedido por una suerte de transformación que afecta a lo *existente*, para que posteriormente pueda ser presentada la variación habida. La experiencia *todo* lo inunda de novedad -lo cual nos ofrece las claves para comprender que nada radicalmente *novedoso surge* (no hay noticias). El nuevo objeto lo es tal porque el objeto anterior se ve afectado hasta el punto de que aquel "contiene la anulación (*die Nichtigkeit*) del primero, es la experiencia hecha sobre él." (166) En este sentido, la ex-

(164) Ph.G., p. 433, 19-21 (trad. p. 473)

(165) Más adelante habrá de mostrarse en qué medida la interiorización como método exige una reinteriorización. El juego Entäusserung-Erinnerung es en la Darstellung donde se muestra en su dimensión más real, por cuanto "lo interior no es interior sino en la exterioridad que se da" (ibid. LABARRIERE, P.J., Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'Esprit, o.c., p. 268). La ex-posición no es sino la necesaria acción de atender al libre hacerse presente que viene impuesto como voluntad de absoluto y que no alcanza su plenificación (Vollendung) sino al saber completamente lo que el espíritu es.

(166) Ph.G., Einleitung, p. 60, 31-32 (trad. p. 59)

perencia muestra que la conciencia no es sólo una mera tensión, que su voluntad de absoluto no se limita a ser una tendencia, una inclinación, sino una efectividad a prueba en el proceso mismo.

Esta consideración de la novedad como la interiorización de lo que se da, muestra hasta que punto *aún* la conciencia se ve sometida a los avatares del tiempo. Expone así, por un lado, que nada irrumpe desde la supuesta originalidad y lo nuevo sólo lo es tal desde el respeto a la *tradición* -esto es desde su asunción y no su adoración-. Por otro, presenta hasta qué el movimiento forma parte de la experiencia como expresión de la inquietud e insatisfacción que configuran la propia dinámica de la conciencia, cuyo rasgo fundamental podría caracterizarse como un "ser ya algo que al mismo tiempo todavía no es." (167)

Desde esta perspectiva se destaca el carácter de que de hecho algo surge en la conciencia -que, por tanto *ya* es. El movimiento que es la experiencia no es así un mero

(167) HEIDEGGER, M., Hegels Begriff der Erfahrung, en "Holzwege", Gesamtausgabe J.V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, p. 115-208, p. 182 (trad. en "Sendas Perdidas", ed. Losada, Buenos Aires, 1969, p. 100-173, p. 153).

Heidegger ha subrayado expresamente que "Hegel no concibe dialécticamente la experiencia sino que piensa lo dialéctico a base de la esencia de la experiencia." (p. 184, trad. p. 154) No se trata por tanto de intentar oscurecer las aristas que entre Adorno y él resulta a menudo cortantes. Sin embargo, estimamos que el planteamiento de Hegel se debate precisamente en dichas aristas, al tratar de pensar el movimiento de lo que es.

pasar de un *no es* al *ya es* sino que constituye el instante mismo como *intranquilo*. De ahí que Heidegger haya subrayado que "*el experimentar es un modo de estar presente, es decir del ser*" (168) por cuanto con la palabra *Erfahrung* Hegel se referirá al ser de lo existente. Si *ser* significa estar presente, el modo como lo está la conciencia (lo existente a base de ser sabido) es el aparecer. La conciencia es lo existente que es, el saber que aparece. La experiencia por tanto designa en Hegel lo aparente como aparente, por cuanto dice lo que significa el ser (*das sein*) en la palabra *Bewußtsein* de modo que sólo así resulta claro y obligatorio lo que queda por pensar en la palabra "sabido" (*Bewußt-*).

Se subraya así en qué medida en lo que *se da*, *se nos da* absolutamente lo que hay, con lo que no cabe apelar sino a la atención a lo que está presente, como única experiencia. Sin embargo Th. W. Adorno estima que el autor de la "Fenomenología del Espíritu" nunca hubiera admitido la pretensión heideggeriana de que el objeto que en cada caso, en la historia de su formación, surge ante la conciencia no es nada que sea verdadero, que sea ente, sino la verdad de lo verdadero, el ser del ente, el aparecer de lo apareciente. Para Hegel, lo que en cada caso se tenga y a que se refiera la experiencia es la moviente con-

(168) HEIDEGGER, M., *Hegels Begriff der Erfahrung*, a.c., pp. 185 y 180 (trad. pp. 155 y 151)

tradición de tal verdad absoluta. De aquí que "la suposición de la experiencia como un modo de ser, como algo presubjetivamente *acontecido* (*Ereigneten*) o *despejado* (*Gelichteten*) es simplemente incompatible con la forma en que Hegel aprehende la experiencia". (169)

Y es al hilo de las sugerencias y del planteamiento de estos autores, cuya alusión aquí no pasa de ser una ejemplificación, como cabe recorrer la insalvable distancia que *interiormente* sostiene el método hegeliano. Tal vez sea suficiente con recordar que el ser inicial es efectivamente un resultado, que habrá de ser confirmado como comienzo real por el proceso mismo; que si es fundamento, lo es en cuanto a través de la reflexión la esencia retoma y relanza el ser, y que si cabe hablar de apariencia ha de hacerse desde la consideración de que es *sólo* a través de ella como se cumple el aparecer. El concepto, por tanto, sólo se da como retorno a la inmediatez del ser y es el movimiento que marca este proceso el que permite hablar de experiencia: *mediante* él accedemos a dicha inmediatez.

La experiencia aporta efectivamente una novedad y de hecho todo se ve convulsionado por ella pero no hace sino confirmar la unidad del pensamiento y el ser interiorizar

(169) ADORNO, Th.W., Erfahrungsgehalt en Drei Studien zu Hegel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1957, 177 p., p. 69 (trad. ed. Taurus, Madrid, 1973, 195 p., p. 77-78)

y fundamentar dicha unidad y animarla, sosteniendo su inquietud. De aquí que ni Heidegger ignora que efectivamente *algo acontece*, ni Adorno olvida que el nuevo objeto aparece como máxima expresión y consumación del anterior, no siendo en realidad sino aquel, en verdad. Este juego entre fijar y mover los conceptos, por cuanto el concepto mismo es concretamente esta dinámica, "no quiere decir estar dispuesto a sustituir el significado de un concepto por otro, subrepticio... sino que la contradicción misma, la existencia entre el concepto fijado y el movido, se vuelve agente del filosofar. Así, pues, el movimiento del concepto no es manipulación sofisticada alguna que le impusiera desde el exterior significados cambiantes, sino la omnipresente conciencia, vivificadora de todo genuino conocimiento, de la unidad, y sin embargo, inevitable diferencia, entre el concepto y aquello que haya de expresar." (170) Quien hace la experiencia es por tanto la conciencia, es algo que se da *en y a* ella.

No queda, por ello sino reconocer la ineficacia y el sin-sentido de toda actividad e intervención de un presun

(170) ADORNO, Th.W., Erfahrungsgehalt, en Drei Studien zu Hegel, o.c., p. 86 (trad. pp. 97-98).

Adorno, considera que si cabe hablar de brío del movimiento a través de extremos, el desarrollo como continuidad, es porque ésta brota de la experiencia de la sociedad antagonística, no de un esquema mental meramente inventado. La historia progresa exclusivamente en la contradicción y con indecibles dolores. No se trata de un desarrollo armónico (p. 98 - trad. p. 111).

to que hacer filosófico que pretendiera marcar el proceso, al margen e ignorando que su realidad es tal en el proceder de la conciencia misma. El "nosotros" así presupuesto se dedicaría a aportar pautas, a aplicar sus pensamientos e ideas personales (por tanto no se trataría de un nosotros efectivo) (171), lo que confirmaría lo anteriormente expuesto respecto a la posición de los *Wir-Stücke* en la Fenomenología. Ello no impide reconocer que la conciencia de hecho se vea no siendo *aún* la ciencia y que desde y en su inquietud, a través de la presencia de la meta en ella -como ansia de infinitud y de absoluto- tenga a su vez que *habérselas*. Es en el cuajar de esta dinámica y tensión donde el *nosotros* se hace efectivamente real.

Ni la conciencia filosófica -a la que se accede- hace sola la experiencia, ni la conciencia natural tampoco. Es precisamente el reconocimiento de que la conciencia no es primaria y sólo conciencia filosófica y/o conciencia natural, sino *conciencia sin más*, lo que permite subrayar que en el doble lenguaje de la "Fenomenología del Espíritu (el que se sostiene desde el punto de vista de la conciencia y el que se hace desde el punto de vista de la ciencia) no

(171) Cfr. Ph. G., *Einleitung* p. 59, 22-25 (trad. p. 57-58)

Puesto que el concepto y el objeto caen dentro del saber que investigamos... no necesitamos aportar pauta alguna ni aplicar en la investigación nuestros pensamientos e ideas personales, pues será prescindiendo de ellos precisamente como lo graremos considerar la cosa tal y como es en y para sí misma

se confirman dos realidades sino que se muestra la inquietud y tensión de los efectivo como unidad.

Si como se ha señalado la raíz de la dialéctica es la experienciam es la inestabilidad de la conciencia natural quien es la dialéctica de la experiencia. La Fenomenología de Hegel justificará en esta dialéctica el sentido más primitivo de dicha palabra, el de *diálogo*: diálogo del alma consigo misma, del que habla Platón, y que pasa ahora a través del diálogo de las almas entre sí. La experiencia es *dia-léctica* y se manifiesta por la pluralidad y la relación de conciencias de sí particulares, diálogo de las autoconciencias. "La dialéctica hegeliana es el diálogo de la conciencia natural y de la conciencia ontológica (aquí está la experiencia misma), pero ese diálogo se expresa y se muestra mediante el diálogo de las autoconciencias particulares, por su relación mutua." (172) Ello expone a su vez hasta qué punto la experiencia es un efectivo movimiento y como dialéctica es también originaria y esencialmente histórica.

Atender a la conciencia tal como se da, no es por tanto aceptar como natural lo dado y captarlo, sino atender al movimiento en que ella misma se ve implicada -es su movimiento- y no ignorar que se constituye como diálogo. No

(172) HYPOLITE, Jean, Dialectique et Dialogue dans la Phénoménologie de l'Esprit, en "Figures de la pensée philosophique, Ecrits de J.H. (1931-1968)", ed. P.U.F., Paris, 1971, t. I, 512 p., pp. 211-212.

se trata tanto de tomar *la* conciencia como una realidad dada cuanto de *tomar conciencia* de la realidad como algo no sólo no ajeno a la realidad misma sino como configurador de lo efectivamente real. Pero para Hegel esto resulta tan necesario como insuficiente.

Establecidos los momentos de la cultura general y teniendo en cuenta que la formación como adquisición de conocimientos de principios y puntos de vista universales -para, a través de una reflexión abstracta y crítica, acceder hasta el *pensamiento* de la cosa *en general*- habrá dejado paso a la seriedad de la vida pletórica, -que se adentra en la *experiencia* de la Cosa misma-, no cabe sino aceptar lo ajustado de este proceder. Sin embargo, Hegel estima que no concluye ahí el proceso. Algo ha de *añadirse*. Es preciso "que la seriedad del concepto penetre en la profundidad de la Cosa" (173). Se subraya así hasta qué punto la mera experiencia se mostraría satisfecha con la eficacia de su proceder, mostrándose receptiva con sus resultados. Es preciso sin embargo ver qué es lo que efectivamente ocurre en verdad. Y la experiencia no es capaz de hacerlo.

De aquí que no quepa identificar experiencia y concepto y, si bien es verdad que "nada es *sabido* que no esté en la experiencia" (174), no lo es menos que no es la experien

(173) Ph. G., Vorrede, p. 11, 21-22, (trad. p. 9)

(174) Ph. G., p. 429, 20-21 (trad. p. 468)

cia la que sabe esto. Obviamente no es la experiencia la que hace la experiencia y en este sentido es ciega. Es la conciencia la que se examina a sí misma. Es ella la que no asiste impasible a la transición del primer objeto, y del saber de éste, al otro objeto. Decir experiencia es por tanto hablar de experiencia de la conciencia.

§7. EL AUTOMOVIMIENTO DEL CONCEPTO COMO MÉTODO.

Sólo queda por ver ahora en qué medida el verdadero atender involucra de modo total exigiendo una entrega completa. La experiencia del concepto afecta al proceso que se configura como tal según el ritmo del movimiento de dicho concepto, mientras que éste es en verdad real en atención a la experiencia -que es su experiencia. Cualquier falta de consideración (*Betrachtung*) en este sentido nos enfrentaría a un concepto no sólo prefijado sino muerto por inanimación, a un concepto inefectivo, poco concreto, cargado de venas suprasensibles o perdido en lo dado.

En este sentido, la ciencia no tiene nada especial que

realizar sino "entregarse (*sich übergeben*) a la vida del objeto" (175), ya que lo único que resta aquí por hacer, relevados de todo esfuerzo exterior, es reconocer que no nos queda sino el puro ver (*uns... nur das reine Zusehen bleibt*) (176)

No hay un sujeto inmóvil y en reposo sino que el sujeto es el contenido mismo y, puesto que no cabe hablar del contenido de un sujeto (como si aquel fuera el predicado), el contenido (*der Inhalt*) es la sustancia sujeto. La contradicción por tanto lo es del contenido mismo y es la que le impulsa a ir mas allá de sí. Es el movimiento -el automovimiento- el que se constituye en el objeto, de tal modo que "el concepto es el propio sí mismo del objeto, presentado (*darstellt*) como su *devenir*, y en este sentido no es un sujeto quieto que soporte inmóvil los accidentes, sino el concepto que se mueve y que recobra en sí mismo sus determinaciones." (177) En Hegel contenido y movimiento van a la par y en esa misma medida carece de sentido intentar

(175) Ph.G., Vorrede, p. 39, 9-10 (trad. p. 36).

(176) Ph.G., Einleitung, p. 51, 30 (trad. p. 58).

Reconocer que sólo nos hace falta ver el objeto marca hasta qué punto el propio objeto porta su insuficiencia, posibilitando sin embargo, al exponer tal carencia, que sea a su tras luz y a su través, mediante la entrega a su vida, como la ciencia se nos dé.

(177) Ph.G., Vorrede, p. 42, 34-37 (trad. p. 40)

concebir aquel al margen del saber ya que el contenido del pensamiento no es sino en cuanto pensado.

De aquí que si la conciencia se ajusta al objeto, lo hace porque éste le constituye (no hemos de inmiscuirnos en el proceso). Pero sin embargo carece de la perspectiva suficiente para comprobar que "el nuevo objeto se revela como algo que ha llegado a ser por medio de una inversión (*Unkehrung*) de la conciencia misma", por lo que en este sentido no tiene conciencia de lo que hace. Es la consideración (*Betrachtung*) la que se da cuenta que de hecho se produce un retorno a la conciencia y es esta contemplación, la del *nosotros*, la que aporta la forma adecuada al único contenido ya totalmente presente a la conciencia inmersa en su experiencia.

La consideración *ve* que lo que para la conciencia no es sino un objeto, sin embargo, para ella -el *nosotros*- es movimiento y devenir. "Este modo de considerar la cosa es nuestra intervención (*Diese Betrachtung der Sache ist unsere Zuthat*) y gracias a él se eleva la serie de las experiencias de la conciencia a proceso científico." (178) Dicho proceso es precisamente científico por ser contemplado. Pero no por algo exterior. Como ya señalamos, la conciencia natural y la conciencia filosófica no son dos conciencias y por otro lado, la forma no es algo ajeno al conteni

(178) Ph.G., *Einleitung*, p. 61, 5-7 (trad. p. 59).

do mismo. Este modo de *considerar* no hace por ello sino posibilitar el desarrollo de la conciencia, favoreciendo que su contenido se muestre como lo que efectivamente es. La contemplación es científica porque ve lo que de hecho ocurre (y así interviene en su ocurrir) y hace que quepa la ciencia no sólo como resultado sino asimismo como camino.

La *Betrachtung*, en definitiva, no constituye en *nosotros* lo que no sea *en sí*. De aquí que esta intervención, al ser un ver, no sea tanto la negación del saber de la conciencia cuanto el saber de ese saber que *conoce* su movimiento.

El *uns* se limita simplemente a recordar lo que la conciencia natural ha olvidado. La conciencia fenomenológica contempla el nuevo objeto como producto de la reflexión.

(179) No manipula lo que es en sí y se limita a contemplar

(179) ASCHENBERG, Reinhold, Der Wahrheitsbegriff in Hegels "Phänomenologie des Geistes", en "Die ontologische Option. Studien zu Hegels Propädeutik, Schellings Hegel-Kritik und Hegels Phänomenologie des Geistes", hrsg. HARTMANN, Klaus, Walter de Gruyter. Berlín, New York, 1976, 312 p., p. 243.

Aschenberg estima que propiamente el wir no interviene en absoluto, por lo que considera un error afirmar (como lo hace el propio Heidegger) que la reflexión sea unsere Zutat ya que de lo que se trata es de contemplar el resultado de dicha reflexión y no de hacerla. (Cfr. nota 20, p. 239).

Desde su punto de vista, la diferencia entre la conciencia natural y fenomenológica debería denominarse como hermeneutische Differenz (p. 234), si bien se apresura a subrayar que ambas conciencias "sind... eben als solche, durch die bewußtseinstheoretische Differenz charakterisiert und insofern identischs." (p. 244). No se dan por tanto dos diferentes sujetos. (p. 245).

lo como para nosotros. Sin embargo, la conciencia natural ni siquiera *conoce* lo que es en sí ya que *sólo sabe* lo que es para ella. El *nosotros* le ofrece una forma apropiada a su contenido (tan apropiada que no es sino su forma *propia*), y eso es la conciencia: un mero recordar que el contenido encuentra esa forma apropiada en el proceso y como movimiento, que efectivamente es lo que es en esa totalidad en devenir.

Del mismo modo que, como señalamos, no hay saber sin experiencia, al no darse una forma al margen de su contenido, no hay ciencia sino de la experiencia de la conciencia. De lo contrario, se trataría de algo meramente formal. Cabe decir entonces que la ciencia se limita a *exponer* esa experiencia, pero ha de hacerlo mediante la única manera de expresar el movimiento dialéctico del concepto, la exposición especulativa (*speculative Darstellung*). (180).

No es suficiente con un mostrar que no sea a su vez una demostración. Ya destacamos la necesidad de la continua presencia de aquel movimiento escéptico que ponía de manifiesto la *no-verdad* de cada una de las proposiciones y es ahora cuando se subraya que dicha no-verdad no surgía debida a lo inajustado de la aplicación y atribución de los predicados al sujeto cuanto a lo inapropiado de ofrecer la verdad en tales proposiciones. Si bien en Hegel lo

(180) Ph.G., Vorrede, p. 45,15 (trad. p. 43).

verdadero es sujeto, el sujeto no es verdadero -si dicho verdadero se considera una propiedad, una adecuación de la representación a un sujeto subyacente como fundamento. Lo verdadero debe exponerse (*muß dargestellt seyn*) y debe expresarse (*muß ausgesprochen werden*). Sólo así cabe presentar el concreto movimiento de lo que es, el movimiento dialéctico de "retorno (*Zurückgehen*) del concepto a sí mismo" (181), que es lo que confirmará a dicho concepto no sólo como mero o puro concepto sino como efectivamente tal.

No se trata por tanto de adoptar la quietud fija de un sujeto y, aseveración tras aseveración, *darle* contenido, sino de recordar y demostrar explícitamente que el contenido es *sustancia-sujeto*, que el concepto es inmanente e inherente a él y que aquel se exterioriza y es correspondido por la experiencia que hace la conciencia. Así, "el elemento del movimiento dialéctico es el puro concepto" (182) y por ello sólo cabe hablar de ciencia si el contenido se ha convertido en momento, se ha consumado por tanto la experiencia correspondiente y, en definitiva, se ha mantenido la forma apropiada, la exposición dialéctica, "al no in

(181) Ph.G., Vorrede, p. 45,12 (trad. p. 43).

Se alude así a la insuficiencia de la forma del juicio, reclamando para la verdad la estructura silogística, como única vía para expresar este retorno.

(182) Ph.G., Vorrede, p. 45, 32-33 (trad. p. 43).

cluir en ella nada que no haya sido concebido ni sea concepto. (183)

El abandonarse a la vida del objeto ha supuesto en definitiva presentar y expresar su necesidad interna y, dado que ningún resultado puede ser comprendido al margen del movimiento que lo engendra, no cabe sino reconocer la *inseparabilidad* de método y sistema. El concepto muestra ser precisamente esta unidad al estructurar lo dado y desplegarse.

Con ello, si "la experiencia es el sujeto de la ciencia" (184), la conciencia lo es de la experiencia, y por ello, la sucesión de las experiencias de la conciencia en la Fenomenología no es puro devenir contingente sino para la conciencia fenoménica y necesidad inmanente para la ciencia. Resulta insuficiente por tanto, considerar que *ellos* se limita a leer el movimiento, en un *ver* exterior, lo que supondría ignorar que no hay un autor autónomo que escriba el proceso para que pueda ser contemplado por *ellos*. Si fue necesario destacar que la conciencia natural y la conciencia filosófica no respondían sino a la *conciencia sin más*, es ahora cuando recogiendo otros planteamientos que hablan de conciencia natural como fenoménica, de conciencia fenomenológica como filosófica y de con-

(183) Ph.G., Vorrede, p. 46, 12-14 (trad. p. 44).

(184) HEIDEGGER, M., Hegels Begriff der Erfahrung, a.c., p. 198 (trad. p. 165).

ciencia científica (185), ha de insistirse en que "la experiencia que la conciencia hace sobre sí no puede comprender en ella, según el concepto mismo de experiencia, nada menos que el sistema total de la conciencia o el reino total de la verdad del espíritu" (186), lo que se ha destacado indicando que *la conciencia es ontológica*.

Y ello es así porque el contenido no se sitúa más allá de la conciencia. Aquel abandono a la vida del objeto ha sido en definitiva la superación de la forma de la objetividad que desembocará no en un mirar afuera, sino en el mirarse a sí misma de la autoconciencia. No se trata de retrotraer ésta a la supuesta intimidad absoluta e incommunicable de la conciencia sino de enmarcarla en su carácter de expresión ya para *nosotros* del concepto de espíritu, en tanto que éste no es sino el *yo* que es un *nosotros* y el *nosotros* que es el *yo*. (187) El método no es en definitiva

(185) Cfr. HEINRICHS, Johannes, Die Logik der "Phänomenologie des Geistes", Bonn, 1974, p. 13.

Heinrichs distingue tres puntos de vista en la conciencia: "die Standpunkte des natürlichen Bewußtseins (=für es), des Phänomenologischen Bewußtseins (des Lesers = für uns) und der Wissenschaft (= des Autors)" (p.37), si bien alude posteriormente a dos instancias en la Ph.G., la lógica estructura profunda y la fenomenológica estructura superficial, cuya riqueza de sugerencias queda oscurecida por lo desafortunado de las expresiones.

(186) Ph.G., p. 61, 31-33 (trad. p. 60)

(187) Cfr. VALLS PLANA, Ramón, Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu, ed. Laia, Barcelona, 1971, 2ª ed. 1979, p. 79 y stes.

Estas consideraciones se efectúan en el contexto del "análisis

...//...

sino la organización científica del contenido de la conciencia, que es precisamente esta relación entre ella y su objeto, de tal modo que "la conciencia sólo tiene en la autoconciencia, en cuanto el concepto del espíritu, su punto de viraje (*seinen Wendungspunkt*) a partir del cual se aparta de la apariencia coloreada del más acá sensible y de la noche vacía del más allá suprasensible para marchar hacia el día espiritual del presente." (188)

Reconocer que el espíritu es precisamente este *nosotros* en tanto que actualiza al mismo tiempo la unidad y la separación de los *yo*, no viene sino a confirmar que la escisión es fruto de una representación y que si la razón no es sino una *conciencia educada* que ha aprendido que su singularidad vale en la medida en que es universal, el espíritu es el verdadero desarrollo de la universalidad que la autoconciencia ha logrado conquistar como razón. Y es tal vez sólo así como cabe definir las *figuras* de la conciencia, en el hecho de que cada una de ellas no se resuelve sino en una resolución del todo.

En efecto, "la verdadera figura en que existe la ver-

minucioso" de las páginas que abren el cap. IV de la Fenomenología, parafraseando las propias palabras de Hegel: "Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist." (Ph.G., p. 108, 39 - trad. p. 131-)

(188) Ph.G., pp. 108, 39-109, 3 (trad. p. 113).

dad no puede ser sino el sistema científico de ella" (189), ya que es necesario regresar hacia el punto de partida des de cada resultado parcial por cuanto en ellos -como veremos- irrumpe absolutamente a su vez el saber. Si bien es cierto que cada figura de la conciencia presenta *desde su lugar* la misma universalidad del espíritu en su particularidad de una estructura determinada, es preciso destacar que todas y cada una de ellas se cumplen de hecho en un tipo de expresión que de suyo está a nivel del saber absoluto.

(189) Ph.G., p. 11, 24-25 (trad. p. 9).

Basta recordar en qué medida la configuración de los ideales de juventud como sistema ha sido considerada como un hito para clasificar los escritos juveniles de Hegel. La carta a Schelling de 2 de noviembre de 1800, que ha sido calificada de "germen de la Fenomenología del Espíritu" (José M. Ripalda, Introducción a E.J., p. 22), es en este sentido decisiva: "Mi formación científica comenzó por necesidades humanas de carácter secundario; así tuve que ir siendo empujado hacia la ciencia, y el ideal juvenil tuvo que transformarse (sich verwandeln) en forma reflexiva y sistema a la vez (zugleich)." (Briefe von und an Hegel, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Vier Bände, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1952, Band. I: 1785-1812, 516 p., p. 59 -trad. Escritos de Juventud, o.c., p. 433-).

Con esta perspectiva, Adrien T.B. PEPERZAK ha estudiado en qué medida los dos ideales que orientan a Hegel desde sus inicios 1/ la libertad y 2/ el pueblo grande, bello y unido, se transforman en Frankfurt en sistema, revistiendo la forma reflexiva de dos nociones: 1/ la de la identidad de lo subjetivo y lo objetivo y 2/ la de totalidad. No se trata sin embargo de dos aspectos aislados. La idea maestra que subraya la relación íntima de los ideales, guía a Hegel desde Tubinga: "être-chez-soi-dans-le-tout-humain", y la unidad de las nociones indicadas se revela como lo absoluto -la totalidad de lo uno y de lo múltiple, del sujeto y del objeto. (Le jeune Hegel et la vision morale du monde, 2ª ed. Martinus Nijhoff, La Haye, 1969, 264 p., cfr. p. 132 stes.)

Aunque más adelante habrá de mostrarse en qué medida esto es así, baste por ahora con señalar que dicho saber se presentará explícitamente como la *recapitulación* de todos esos resultados parciales y sin embargo definitivos, reunidos en algunas figuras más pregnantes, constituidas ellas mismas de la conjunción de figuras más simples. En este sentido, desde las primeras etapas del movimiento dialéctico, el nivel del saber absoluto se expresa como principio de organización. Pero hay una segunda lectura que resurgiendo en el *para nosotros* acompaña el movimiento primero de la conciencia desvelando sus implicaciones últimas. Quede claro que, con todo, "este *punto de vista* más allá de todo punto de vista no es posible sino porque, habiendo recorrido la totalidad de las figuras de la conciencia, alcanza a este más allá de toda figura que las reúne todas en su significación de verdad." (190). El *nosotros* nada sabe que no haya sido experimentado, nada conoce fuera del movimiento del proceso y en él, como la única totalidad.

La verdad es la síntesis de método y contenido, por cuanto para Hegel el contenido impone el método. Pero en la medida en que el concepto es inherente e inmanente al contenido, éste se exterioriza y es correspondido por la experiencia que hace la conciencia. Hay por tanto Fenomenología porque el concepto muestra insatisfacción, inadecua-

(190) LABARRIERE, P.J., Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'Esprit, ed. Aubier-Montaigne, Paris, 1979, 288 p., p. 66.

ción, y separación interior, como momento esencial. El concepto no es simple *fundamento*, no lleva la impronta de algo originario. El sistema sustituye a estos presuntos sustentos de tal modo que los momentos del concepto, es decir del espíritu desplegado en su verdad, se encadenan los unos a los otros según su necesidad. Lo que ha de afirmarse ha de confirmarse por el movimiento, que es negación activa, negación de la negación, no origen absoluto previo.

Lejos pues de todo presentimiento, entusiasmo y arbitrariedad no queda sino reconocer que atender a la Cosa misma es aceptar que ella que "es también, un obrar" (*ein Thun*) (191), impone el método, impidiendo la aplicación de un método histórico o matemático (192) o basado en reglas e hipótesis abstractas.

No hay otro método sino atender al modo como se lleva a cabo y cumple la relación entre verdad y saber y es la totalidad concreta que es su unidad la que impone dicho mé

(191) Ph.G., p. 223, 21 (trad. p. 240).

(192) Para Hegel, la necesidad de un método científico no debe conducirnos al error de creer que estima conveniente para la filosofía un aparato científico similar al que, por ejemplo, nos suministra la matemática. El mismo señala contra este modo de proceder que "no es difícil darse cuenta de que la manera de exponer un principio en pro de él y refutar también por medio de fundamentos el principio contrario, no es la forma en que puede aparecer la verdad." Como señalamos, "la verdad es el movimiento de ella en ella misma" y sin embargo, "aquel método, por el contrario, el conocimiento exterior a la material." (Cfr. Ph.G., p. 35, 30-33 -trad. p. 33-).

todo que, en definitiva, no es sino "la estructura del todo (*der Bau des Ganzen*) presentada en su esencialidad pura." (193) Sólo cabe seguir el camino del autoconcebirse de la conciencia en sus transformaciones, basándose en la concepción de las modificaciones de su objeto.

En realidad, se trata de un proceso inmanente que no pretende partir de ninguna tesis impuesta sino más bien seguir el automovimiento de los conceptos y exponer, al margen de toda imposición designada desde fuera, las consecuencias del pensamiento en el que el movimiento va hacia una mayor *diferenciación y concreción*. El contenido no es, por tanto, deducido, sino que siempre se ha mostrado ya a sí mismo.

La organización científica del contenido no significará el encuadre formal de sus capacidades y la cosificación de sus virtualidades sino -ya que el método no es sino el automovimiento del contenido-, la consideración de que cuando dicho contenido se autopresente científica y sistemáticamente, se muestra en su efectividad la verdad del saber. El método expone que el contenido cabe expresarse de modo efectivamente real y al hacerlo explícitamente, *hace* que

(193) Ph.G., p. 35, 17-18 (trad. p. 32).

Bau contiene la suficiente riqueza como para recordar que el todo sólo halla su hogar apropiado metódicamente, hasta el punto, por un lado, de no ser en realidad algo distinto del ámbito que configura como Wohnung y, por otro, de que sólo a través de dicha metodicidad cabe presentar y expresar lo que efectivamente es.

explícitamente lo sea.

Se ha destacado por ello que "el contenido es invención" (194), por cuanto si bien por un lado es el puro hallar y encontrar, por otro, se trata de un descubrir y conquistar; "no ha recibido su determinación (*Bestimmtheit*) como impuesta por otro, sino que se la ha dado él mismo (195), pero a su vez sólo es contenido (*In-halt*) porque lejos de toda vaciedad corresponde a lo que es inherente a él y no impide abrirse paso a lo verdadero.

Y sólo el filosofar será para Hegel "el necesario, evidente y homogéneo progreso (*Fortgang*) del concepto mismo" (196) porque el saber no asiste impasible al movimiento del contenido -al no ser éste algo radicalmente distinto o al margen de él-. Su universalidad sería de hecho in-

(194) LABARRIERE, P.J., Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel, ed. Aubier-Montaigne, Paris, 1968, 314 p., p. 47.

El término invention recoge la estructural relación de necesidad y libertad que conlleva el contenido. En este sentido, el venir no es exterior, sino un convenir: éste es el alcance último del devenir. El propio Labarrière sostiene al respecto: "La méthode dialectique n'est rien d'autre que le refus de toute extériorité dans le traitement de la vérité. La nécessité de son déploiement est identique à la liberté qui s'exprime dans l'automouvement du contenu." (p. 48).

(195) Ph.G., p. 38, 30-32 (trad. p. 36).

(196) GADAMER, H.G., Hegel und die antike Dialektik, en Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1971, 96 p., pp. 7-30, p. 19 (trad. Ed. Cátedra, Madrid, 1980, 146 p., p. 11-49, p. 30).

determinación e indiferencia y la ciencia no es una *dona-*
ción de verdad. El concepto -su automovimiento- es aquello
por lo que la ciencia existe, es su elemento peculiar, en
el que cabe exponerse. Es dicha ciencia la que ha de aten-
der a la verdad interna de la Cosa misma. (197)

Como señalamos, el concepto no es sólo resultado sino
que es su presencia *a lo largo del proceso* la que impulsa
a éste, haciendo que ambos -resultado y proceso- sean efec-
tivos. Es dicho resultado porque su actividad y automovi-
miento hace que tal proceso acceda de hecho a su meta, en
cuanto ésta no se limita a esperar al final ni se identifi-
ca con la detención e interrupción de un supuesto acaba-
miento. Por ello, no sólo está presente en la experiencia
-movilizándola e interpretándola- sino que dicha experien-
cia es a su vez la que *constituye y funda* la misma natura-
leza y validez del concepto.

(197) Ph.G., Vorrede, p. 48, 25-26 (trad. p. 47)

"Indem ich das, wodurch die Wissenschaft existirt, in die Selbst-
bewegung des Begriffes setze,..."

Sección Segunda:

EL CONCEPTO Y EL AUTOMOVIMIENTO
DEL CONTENIDO DEL LOGOS

§1. EL MOVIMIENTO UNICO DE DOS RECONCILIACIONES.

Sólo cabe destacar la *novedad* de la Ciencia de la Lógica respecto de la Fenomenología del Espíritu desde el re conocimiento y mostración de que el suelo común del que se nutren y al que constituyendo expresan, impide -según lo hasta ahora subrayado- la aplicación de un método diferente, por cuanto es el contenido -y el concepto que le es in herente- quien lo impone.

Ya insistimos en que ningún resultado puede ser comprendido al margen del movimiento que lo engendra, de tal modo que el saber que *se pone* como término *se presupone* ne cesariamente como punto de partida. La Ciencia, por tanto, sólo puede ser considerada efectivamente real en cuanto proceso de su formación, no siendo algo más allá del propio camino de su configuración.

La historia misma de los textos no escapa de los avatares de su contenido, no siendo en definitiva, como presentación, algo distante de lo que aquellos muestran, sino haciendo que tal contenido sea de hecho -siquiera en algunos casos como manifestación de la verdad de la no-verdad y de la no-verdad de la verdad propuesta-, ya que *sólo ca* be ser dicho en el lenguaje, en su hacer devenir el espíritu mismo.

No se trata ahora de efectuar un estudio genético sino de mantenerse a nivel del discurso mismo, a fin de de-

jar aparecer en el llegar a ser temporal que la Fenomenología dibuja, el proceso intemporal de *las determinaciones lógicas* que exigen su desarrollo. Sólo así cabrá hablar de un acceso común en el que la conciencia y la ciencia puedan *reunirse* en el verdadero saber.

Desde esta perspectiva, hay suficientes referencias como para responder a la ya tradicional pregunta acerca de si nos encontramos ante una introducción al saber o estamos ante el despliegue mismo de la ciencia. Suficientes a su vez para considerar improcedente el planteamiento mismo (1). Aunque, es el propio Hegel quien da pie para ello, el fácil recurso a una supuesta ambigüedad en los textos, un manido desconcierto del autor ante los tanteos o la urgencia de la redacción, no debe oscurecer nuestro actual objetivo consistente en analizar en qué medida tal presunta confusión no es sino la *expresión de los efectivos avatares del abrirse paso de la Cosa misma*.

Ya hemos destacado el rechazo hegeliano de toda estimación previa destinada a establecer los instrumentos del saber antes de entrar en la consideración de lo que nos ocu

(1) Tal es la actitud de Th. HAERING cuya postura -ya clásica- consiste en negar la alternativa. (Hegel, sein Wollen und sein Werk, 2 vols., t. II, p. 479 sq. La tesis resume la comunicación efectuada en el Congreso hegeliano de Roma, titulada Entstehungsgeschichte der Ph. G. y publicada en Verhandlungen des III. Inter. H. Kongresses 1933, Haarlem-Tubingen, 1934, pp. 118-138). Desde su punto de vista, se trata tanto de una preparación al sistema cuanto de una exposición de la Filosofía del Espíritu.

pa, subrayando su poso formalístico. Por otra parte, no es preciso insistir en que, desde la perspectiva de que ha sonado la hora y la filosofía es ciencia, la ciencia concepto y el concepto sistema o unidad total articulada, parece *superfluo, inadecuado y contraproducente* anteponer explicaciones acerca de los propósitos, motivos y relaciones, con aires de introducción o prólogo. (2)

Sin embargo, resulta no sólo legítimo sino necesario *formar* la conciencia ingenua hasta posibilitar la *inmediatez resultante y simple* del saber absoluto como posición de partida. Desde este punto de vista, no puede sostenerse que el proceso -respondiendo a un plan inicial- concluyera en la sección *Razón*, en la que se accedería al éter del puro saber a fin de, a continuación, *entrar* en el sistema. Esta postura recoge efectivamente la autenticidad de la fuerza de la elaboración misma de la obra, en el transcurso de la cual, la pretendida introducción acabó siendo parte del sistema. Pero, si bien es cierto que las exigencias internas impidieron cualquier presupuesto en este sentido, no va a resultar defendible que de hecho Hegel lo tuviera en otro. (3)

(2) Ph.G., Vorrede, p. 9, 2-7 (trad. p. 7).

(3) O. PÖGGELER ha argumentado vigorosamente contra tal posición, demostrando la fragilidad de los planteamientos de Haering al respecto y destacando que, si bien es cierto que cabe sostener que el desarrollo superó y desbordó al propio Hegel, no hay datos para afirmar que la Fenomenología no había de incluir inicialmente la realización concreta, en su universalidad, de las dialécticas de la Razón. Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes, Hegel Studien I,

Aducir que la obra es *simplemente* una parte del sistema, implica desconocer la serie de inquietudes que expresa el propio quehacer de su autor. No es preciso insistir ahora en las conocidas alteraciones del título mismo del libro (4), pero es quizás a la luz de tales modificaciones como cabe *vislumbrar* la posición de Hegel y la riqueza de matices y contenido que estos avatares implican.

Si en un principio se destaca el carácter introductorio de la Fenomenología, se hace subrayando que se trata de introducir *in mediam rem*, por lo que la calificación de primera parte (5) no hace sino declarar improcedente una

Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1961, pp. 255-298. Ibid. p. 278.

- (4) La imprenta recibe en febrero de 1806 unos capítulos cuyo título global es: Erster Theil. Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseyns, que a mediados de año, en el anuncio efectuado por Hegel de las lecciones que había de dar en el semestre de invierno, se modifica por el de Phänomenologie des Geistes, para aparecer finalmente en 1807 con el de System der Wissenschaft. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes. Cfr. Editorischer Bericht, Gesammelte Werke, 9, o.c., pp. 453-464. Véase también, HOFFMEISTER, J., Einleitung des Herausgebers, Ph.G., Sechste Auflage, Felix Meiner Verlag, 1952, p. V-XLIII. Ibid. p. XXXIII-XXXVII. Cfr. asimismo NICOLIN, Friedhelm, Zum Titelproblem der Phänomenologie des Geistes. Zusammenfassende Darstellung des buchtechnischen Sachverhalts aufgrund eines neu aufgefundenen Original Exemplars, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, Hegel Studien 4, 1967, p. 113-123.
- (5) Aún con los resabios de la obra recién concluída ("Meine Schrift ist endlich fertig geworden"), Hegel manifiesta en su carta a Schelling del 1 de mayo de 1807, estar interesado por su valoración de "... dieses 1sten Theils, der eigentlich die Einleitung ist -denn über das Einleiten hinaus in mediam rem bin ich noch nicht gekommen" (Briefe von und an Hegel, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Vier Bände, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1952, Band I: 1785-1812, 516 p., pp. 159-162, *ibid.* p. 161).

tajante posición disyuntiva al respecto. Pero, por otro lado, no se trata de una mera *Fenomenología de la conciencia* (6) sino en la medida en que lo es a su vez del *Espíritu* por cuanto, como veremos, las figuras de la conciencia devienen figuras de lo que vamos denominando *totalidad concreta*: La Fenomenología del Espíritu es precisamente por esto (*deswegen*) -porque manifiesta el espíritu, porque en ella el espíritu se manifiesta-, parte del sistema (7). Sin embargo, no resulta procedente *fijarse* en aquello que el propio Hegel considera redundante o cuanto menos poco clarificador. Es suficiente con señalar que la Fenomenología del Espíritu expone (*darstellt*) "este devenir a la ciencia en general (*dieß Werden der Wissenschaft überhaupt*) o del saber." (8)

(6) La expresión Fenomenología de la Conciencia responde más bien a los planteamientos de HAERING y su utilización por él (Cfr. o.c., t. II, p. 479) ignora una Fenomenología del Espíritu asimismo presente en la obra. La propia denominación hegeliana como Ciencia de la experiencia de la conciencia invoca directamente la necesidad de no suponer esta escisión y, como veremos, da pie a considerar que el Espíritu -en cuanto verdad de la Razón- no se sitúa más allá de esa experiencia sino que la muestra en su concreción.

(7) Ez., (1830) § 25.

"In meiner Phänomenologie des Geistes, welche deswegen bei ihrer Herausgabe als der erste Teil des Systems der Wissenschaft bezeichnet worden..."

(8) Ph.G., Vorrede, p. 24, 1-2 (trad. p. 21).

Resulta clarificador el hecho de que en la revisión iniciada en 1831 Hegel suprime "als der erste Theil des Systems derselben" (Cfr. nota crítica a pie de página 24, 2-3. "Geistes, als...darstellt. W1 W2: "Geistes darstellt.").

Quedan así esbozados los datos del problema a través de los cuales, más allá del fácil recurso a la ambigüedad, hemos de perfilar lo que nos ocupa. Baste recordar que si bien indudablemente hay en Hegel una acentuación de la formación de la conciencia, no ha de leerse tal insistencia desde una perspectiva simplemente pedagógica. El sistema es una necesidad interna, no una mera configuración, y no viene sino a responder y expresar la realidad misma del Logos. Esto es algo que habrá de mostrarse, pero sirva ahora para sospechar de la ingenuidad de pensar que la presentación que la Fenomenología es, resulta de una mera preocupación didáctica.

No faltan quienes han insistido en las razones pedagógicas del quehacer de Hegel (9). Incluso para ello se ha aludido a la ya referida comunicación de 1800, en el sentido de que era preciso presentar la totalidad de su sistema filosófico. Sin embargo, no es en esta dirección en la que

(9) Si bien no cabe desconocer el corte pedagógico de ciertos textos de Hegel (Cfr. Textes pédagogiques. G.W.F. Hegel. Trad. et présent. La Pédagogie de Hegel, par B. BOURGEOIS, Vrin, Paris, 1978, 163 p.), ello sólo ha de entenderse a la luz del proceso de formación -como expresamente Bourgeois señala. Resultan por tanto desafortunadas ciertas afirmaciones de J. HYPOLITE para quien en algunos casos cobran un carácter de explicación última del que hacer de Hegel. Así, respecto del Prólogo, insiste en que lo escribe "sin duda por razones pedagógicas, porque se había dado cuenta de que no podría empezar bruscamente por el saber absoluto sino que era necesario llevar (conduire) a la conciencia hasta la ciencia." (Genèse et structure de la Ph. de l'esprit de Hegel, o.c., p. 57 -trad. p. 52-). De ellas podría deducirse que es un proyecto previo al propio desarrollo del concepto el que conduce pedagógicamente, a fin de no confundir a la conciencia -que parecería ser la de un supuesto lector-alumno.

cabe comprender la actitud de nuestro autor. Ciertamente la Lógica y la Metafísica de Jena responden a esta inquietud y de aquí que se haya destacado que al *sistema de la reflexión*, representado por la Lógica, le sucede el *sistema de la razón*, en el que la dialéctica debería hallar si no su punto de apoyo, al menos su fin. Con todo, sería interesante buscar si el predominio en esta época "del lenguaje de la *inquietud* y de las metáforas del remolino y la ebriedad -de las que la *Fenomenología* retiene algunos ecos famosos- no están en relación con el hecho de que el *concepto* no se haya aún entrevisto, es decir que la dialéctica no haya todavía encontrado su centro de gravedad." (10) En este sentido, se ha destacado que la presentación del movimiento del concepto en el cuadro de la relación opuesta a la relación simple, el procedimiento de la duplicación de la relación misma y más en general, la atención otorgada al pensamiento matemático, en especial al cálculo de lo infinito, no vienen sino a responder a este esfuerzo por *dominar* la vertiente romántica.

Se ha señalado, desde esta perspectiva, que los textos de Jena tratan de responder a una concepción determinada de la sistematicidad según la cual se trataría poco menos que de *constreñir y dominar* toda vertiente dionisiaca que sin em-

(10) Aunque resulta poco afortunado desligar del concepto todo tono romántico, pretendiendo que en Hegel no se ve afectado de tamaña su-
puesta impureza, queda claro que no faltan datos para destacar que en Jena se busca "dominar la ebriedad." Ibid. LEGRUN, Gérard, La patience du Concept. Essai sur le Discours hégélien. Ed. Gallimard, Paris, 1972, 421 p., p. 298.

bargo ahora parece *escurrirse* entre los resquicios de una Lógica y una Metafísica que posteriormente ocuparán una posición diferente. Precisamente por ello estos textos, dado su corte suave (*aufgelockert*) y esponjoso, han sido acogidos simpáticamente por ciertos autores (11), para quienes son capaces de dar cuenta de los fenómenos de modo más adecuado que los de madurez, al no estar aún aprisionados por la *argolla* de un sistema (12).

Pero quizás lo que la Fenomenología nos ofrece no es tanto dicha argolla sino *una nueva concepción de la sistematicidad de aquella especulación*, por lo que resulta inadecuado concebir el propio proceso de Hegel como el paso de la ebriedad de estos textos a la prisión de la obra de 1807, a fin de purificarse, a través del dominio de los excesos y mediante una pedagogía correctora que pretenda una suerte de conversión de la conciencia.

Se ha insistido asimismo en que la propia *Propedeútica filosófica* de Hegel muestra hasta qué punto su quehacer

(11) Así por ejemplo M. HEIDEGGER. Cfr. Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag. Tübingen (15ª) 1979, 82 st. p. 432, nota 1. (Trad. F.C.E., -3ª reimp. 2ª ed., 1980, 82, st. p. 465, nota 1) y Gesamtausgabe Bd. 21, p. 263-264: "Wenngleich die Dialektik schon durchbricht, hat sie noch nicht die spätere starre, schematische Form, sondern ermöglicht noch ein aufgelockertes Verstehen der Phänomene."

(12) SOUCHE-DAGUES, D., Présentation a HEGEL, G.W.F., Logique et Métaphysique (Iéna 1804-1805), avec un commentaire d'André Kaan (pp. 228-297), Ed. Gallimard, Paris, 1980, 300 p., pp. 9-27, *ibid.* p. 14.

es eminentemente pedagógico, tratando de confundir la propia labor de su enseñanza en el *Gymnasium* de Nuremberg con la estructura de la Cosa misma, en una fácil identificación de su acelerado distanciamiento de Schelling, a fin de adoptar una forma sistemática, con una supuesta preocupación por lograr una exposición que satisfaga las necesidades del auditorio. Hegel, sin embargo, muestra que su presentación trata de responder más bien a otro tipo de tensiones. El hecho de que en la Propedeútica se reconozca "el papel central que juega, en un sentido, esta *fenomenología* en el corazón del sistema" (13), subraya hasta qué punto no se trata de fomentar tareas iniciáticas cuanto de inscribirse en el curso riguroso de los conceptos. (14)

Sería erróneo por todo ello considerar que la ciencia enseña a la conciencia lo que ésta *debe ser* a fin de que, a través de la imitación del modelo que le ofrece, se vea inexorablemente conducida fenomenológicamente. Ni siquiera se trata de acceder a aquella para que, liberados de las incomodidades de la conciencia y por fin ya lejos de ella, el espíritu se haga *patente*. La ciencia no se sitúa al mar

(13) GANDILLAC, Maurice de, Avant Propos a HEGEL, G.W.F., Propedeutique Philosophique, éd. Gonthier (1963), Les Editions de Minuit, 1977, 205 p., pp. 5-8, p. 6.

(14) Será suficiente una atenta lectura de la carta que Hegel dirige a RAUMER, el 2 de agosto de 1816, para comprender que sus preocupaciones académicas se centran en una búsqueda de cientificidad que precisamente se entiende como una huida en filosofía de lo edificante y como rechazo del sentimiento, la imaginación y los conceptos confusos (Briefe von und an Hegel, o.c., Band II: 1812-1822, 509 p., p. 96-102).

gen de dicha conciencia sino que pasa por el reconocimiento de lo que ésta es en verdad. La *Fenomenología* lo es del *espíritu* porque su camino (*Gang*) consiste en "comenzar por la primera, la más simple manifestación (*Erscheinung*) del espíritu, la *conciencia inmediata*, y en desarrollar su dialéctica (*die Dialektik desselben*) hasta el punto de vista de la ciencia filosófica." (15) No cabe por tanto otra actitud científica que el atender a la conciencia tal como se nos da, ya que sin esta conciencia común, sin su efectividad, la ciencia no existe como tal y permanece como un *en-sí*. El *en-sí* de la ciencia debe devenir *para-sí* en la conciencia común, mientras que la conciencia común deviene en sí en la ciencia. La única efectividad de la ciencia es así su devenir histórico.

El camino y el proceso lo son en verdad, y al no serlo al margen de la conciencia, se vislumbra ahora el auténtico alcance de la necesidad de una *tarea de formación*. Hegel distingue al respecto el estudio (*Art*) de los tiempos antiguos con relación a los tiempos modernos ya que si "en aquel era, en rigor, el proceso de formación plena de la conciencia natural", pues "ésta se remontaba hasta una universalidad corroborada por los hechos", en éste, "el individuo se encuentra con la forma abstracta ya preparada"; el esfuerzo por captarla (*ergreifen*) y apropiársela (*sich zu eigen zu machen*) es más un brote inmediato de lo interior

(15) Ez. (1827) § 25.

y la formación abreviada de lo universal que su producción a partir de lo concreto y de la variedad de la existencia (16). Y es en la ciencia donde se recogen estos *tiempos* en la unidad del proceso mismo mostrándose tanto en su conducción -como *hacia*- cuanto en la exposición de la configuración del movimiento formativo.

La *formación* de la conciencia es algo que *para* nosotros ofrece a lo largo de la Fenomenología una doble perspectiva. Por una parte, como movimiento positivo (*Bilden*) a través del cual la conciencia al no quedar fijada en lo individual -y en esa medida es el individuo que va más allá de sí- se eleva a lo universal: es por tanto tarea, esfuerzo, *trabajo*. Por otro lado, al escindirse el mundo del espíritu en un mundo doble, el primero es el de la realidad o del extrañamiento del espíritu (*Kultur*) y el segundo, aquel que el espíritu, elevándose sobre el primero, se construye en el éter de la pura conciencia (*Bildung*). Es en este sentido, en la medida en que ha devenido un universal, aquello mediante lo cual el individuo tiene validez y realidad: es por ello un *lenguaje*. (17)

Desde esta perspectiva, la Fenomenología es la experiencia de una formación que a su vez expresa el movimiento inherente a lo que se manifiesta como formado, unifican

(16) Cfr. Ph.G., p. 28, 7-15 (trad. p. 24).

(17) Ph.G., p. 266, 26-28 (trad. p. 289). Ibid ROUSSET, B., G.W.F. He-
gel. Le savoir absolu, o.c. p. 138.

do ambos aspectos en un único camino. Carece de sentido *cegar*se en la indudable riqueza de las distintas figuras e incluso en una suerte de primera recapitulación de sus resultados. Asimismo, es insuficiente detenerse en los *momentos*, pues más allá de estas configuraciones del espíritu se trata de atender a la *totalidad del espíritu* mismo. Es con la riqueza histórica de tales planteamientos -a través de una posición lógica que asuma en verdad esta riqueza y no necesite ya verse afectada más aún por sus avatares-, como "el espíritu desciende (*herabsteigt*) desde su *universalidad*, por medio de la *determinación*, a la *singularidad*." (18) y es en la consideración de la correspondencia dialo-gante que se establece entre las experiencias más simples y el todo del proceso, en la que ambos -figuras y momentos- cobran su sentido y su verdad.

Resultaría inadecuado por tanto identificar con un pe-ríodo determinado histórico las distintas figuras ya que responden más bien a una serie de actitudes universales presentes de una u otra forma a lo largo del desarrollo y ante las que la conciencia no debe plegarse. Esto no signi-fica desconocer que las figuras "presentan el espíritu en su singularidad o *realidad efectiva* y se diferencian en el tiempo, pero de tal modo que la siguiente contiene en ella

(18) Ph.G., p. 366, 3-5 (trad. p. 398).

las precedentes" (19), con lo que cobran sentido, por un lado, como *eslabón* -en el que late el proceso- y por otro, como *algo dotado de existencia peculiar localizable históricamente*.

Ahora, si bien es cierto que la Fenomenología "contiene (*faßt*) en sí las diferentes figuras (*Gestalten*) del espíritu como estaciones del camino, a través del cual deviene saber puro o espíritu absoluto" (20), éstas no encuentran su alcance y sentido sino en cuanto determinación singularizada de aquellos momentos que son configuraciones de dicho espíritu -pues así muestran su pertenencia al todo particular de la sección. La totalidad determinada lo es tal, gracias a las figuras en las cuales el movimiento universal anima y asume todo el contenido del espíritu desplegado en el tiempo, pero tales figuras laten *mediante* su incardinación en los momentos -conciencia, autoconciencia, razón y espíritu- que, precisamente por serlo, "no tienen

(19) Ph.G., p. 366, 6-8 (trad. 398: W. ROCES invierte absolutamente el significado del texto al considerar que no son las figuras quienes presentan el espíritu en su efectividad sino los momentos. Confundido ante el Diese inicial ignora que en die folgende o en an ihr se halla -al margen del sentido mismo del contenido- respuesta gramatical ante una primera posible vacilación).

(20) Substanzeige der Phänomenologie, en Gesammelte Werke, Band 9, o.c., pp. 446-447, p. 446, 11-13.

un ser-ahí distinto los unos con respecto a los otros" (21), y desempeñan un papel mediatizante entre la totalidad del espíritu y tales figuras: "la conciencia entre el espíritu universal y su singularidad o la conciencia sensible tiene por término medio (*Mitte*) el sistema de las configuraciones (*Gestaltungen*) de la conciencia, como una vida que se ordena hacia el todo; es el sistema que aquí es considerado y que tiene su ser-ahí objetivo como historia del mundo. (22)

Es esta presencia de lo lógico en el corazón mismo de la Fenomenología la que impide satisfacerse con una simple lectura en la que, con la perspectiva de un itinerario que recorrer, todo quedaría reducido a que las etapas sucesivas se encadenaran progresivamente, sobrepasando lo alcanzado y enlazando un punto de partida y un final -ambos exteriores uno al otro. De hecho, como ya señalamos, la conciencia al moverse sólo en estos términos, en esa misma medida *no reconoce* (no se reconoce), atendiendo más a los aspectos novedosos.

(21) Cfr. Ph.G., p. 365, 18- p.366, 9 (trad. pp. 397-398) Ibid. p.365 34-35 (trad. p. 398).

P.J. LABARRIERE insiste, a la luz de los presentes textos, en la historicidad esencial de los términos singulares en correlación con la historicidad no menos esencial del Espíritu como totalidad, "par-dessus l'an-historicité logique des moments ou sections." (Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit, ed. Aubier-Montaigne, Paris, 1979, 288 p., p. 105 note 13)

(22) El texto -Ph.G. p. 165, 32-34 (trad. pp. 178-179)- no viene a ser sino otra formulación del mismo y único silogismo antes expresado.

Sin embargo, por otro lado, la recurrencia de una significación única a través de las diversas situaciones se muestra como circularidad, por cuanto es más bien una reasunción sistemática del contenido a partir del término. Es la ciencia que va hacia la conciencia, es la sustancia que se afirma como sujeto, engendrando un mundo adecuado a su propia riqueza. El espíritu absoluto se confirma como concepto universal, manifestando que toda efectividad es suya, saliendo de sí mismo para ponerse en ella y permaneciendo siempre idéntico a sí mismo en esta alteridad (23). Esquema de totalización que ciertamente impide mantenerse en la pura sucesión que conduciría de lo universal a lo singular pero que tampoco se cumple con el posterior retornar a la vida del espíritu captado como totalidad, ya que de lo que se trata es de atender a la *presencia de dicho esquema en cada una de las etapas*. Por ello, sólo cabe una lectura conceptual de las figuras mediante la interiorización y profundización que únicamente es capaz de efectuarse desde ese todo que se despliega, sin *fijarse* en las formas que asume, a fin de recapitular sus momentos.

Pero dado que el espíritu al efectuar esta recapitulación se re-crea en los resultados, impidiendo que éstos sean tomados por definitivos, carecería de sentido, como

(23) LABARRIERE, P.J., Structures et mouvemente dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel, éd. Aubier-Montaigne, Paris, 1968, 314 p., p. 39.

señalamos, estimar que el objeto no se ve afectado correlativamente al movimiento de la conciencia. Además, para Hegel, dicho objeto no logra su plena culminación (*Vollendung*) ni es algo, al margen de la totalidad del movimiento -su movimiento- que le considera *como todo*. Precisamente, en cuanto tal, el objeto, es "el silogismo o el movimiento de lo universal hacia la singularidad a través de la determinación (*Bestimmung*) y a la inversa, el movimiento de la singularidad hacia lo universal a través de la singularidad como sobreasumida (*aufgehobne*) o de la determinación." (24) Así, el objeto es la mediación recíproca entre lo universal y lo singular, a través de la posesión de una determinación intrínsecamente realizada.

Ya no cabe considerar el objeto como simple término de una operación externa. Su inmediatez no pasa de ser su pura indiferencia. Y si bien ahora -más allá del nivel de la certeza sensible-, la conciencia sabe el objeto como

(24) Ph.G., p. 423, 1-3 (trad. p. 462).

Se tratará de ver en qué medida el movimiento que es el conocer no se agota por el lado que pertenece a la conciencia como tal (en cuanto identificación ascendente que reconoce en los momentos constitutivos de la objetividad total, aquellos mismos momentos que constituyen a la subjetividad -lo que parece responder más a la Fenomenología en cuanto proceso de fenomenologización-) sino que a su vez ha de acceder al modo de conocer propio de la ciencia en cuanto deducción, como un concebir el objeto sorprendiendo su generación a partir de la autoconciencia. Se subraya así la necesidad de no acentuar las distancias, presuponiendo una doble metodología. (Para la caracterización de ambos modos de proceder cfr. VALLS PLANA, Ramón, Del yo al nosotros, o.c., p. 360-361).

ella misma, aún ha de comprender y construir las mediaciones constitutivas de tal objeto a fin de captar el concepto. Sin embargo, el paso del juicio indefinido (*undendlich*) de que "el ser del yo es una cosa" (25) a "la cosa es yo" (26), no hace sino suprimir tal cosa en cuanto *en-sí*, significando una necesaria des-realización en la que obviamente la situación de un auténtico *interior* resulta insostenible. Y en ello late su inquietud. En este punto, el saber de la cosa no está aún completo (*vollendet*); no debe saber solamente acerca de la inmediatez del ser y acerca de la determinidad sino también como esencia o interior (*Innre*), como el sí mismo, (*als das Selbst*) (27) El proceso hacia la interioridad es el reconocimiento de lo que está presente en la *autoconciencia moral* como saber de su pura voluntad, su *puro saber de sí del sí mismo*.

Cesa de este modo la oposición entre lo que está ahí

(25) *Ph. G.*, p. 423, 24-25 (trad. p. 462)

En este sentido, B. ROUSSET ha destacado los lazos del pensamiento hegeliano con el empirismo, el sensualismo y el materialismo del siglo XVIII inglés y francés, ya que aunque inconscientes del espíritu y preocupados por la inmediatez, sin embargo nos enseñan a buscar su realización efectiva en el seno del mundo sensible. (G. W.F. Hegel, Le savoir absolu, o.c., p. 137)

(26) *Ph. G.*, p. 423, 33 (trad. p. 462)

Las cosas pasan a ser genuina y exclusivamente útiles, con lo que quedan desrealizadas. En este sentido, la Aufklärung no es sino la puesta en práctica del principio de la pura intelección. (Einsich)

(27) *Ph. G.*, p. 424, 10-12 (trad. p. 463)

y el *sí mismo*, entre lo que es en tanto que ser en el mundo y lo que es en cuanto que se posee. Pero eso ha de testimoniarse, a fin de confirmar su realidad a través del ser efectivo de la proclamación verbal de una convicción absoluta, que en esa misma medida no pasa de ser una aseveración, pero que sin embargo responde ya a una *forma* adecuada. Liberados de las ilusiones que procedían de una oposición dualizante entre el sujeto y el objeto, la conciencia sabe como inmediatamente idénticos la efectividad y su saber de sí misma, de tal modo que, como indicamos más arriba, el objeto, *correlativo* al movimiento de la conciencia, es el movimiento de determinación interna de sus propias diferencias, esto es el espíritu.

Se establecen así las bases para "la reconciliación (*Versöhnung*) del espíritu con su conciencia propiamente dicha" (28), *reconciliación* que no se produce más allá de dicho espíritu sino que viene a mostrar en qué medida éste no se agota en la conciencia de la cosa como no siendo sino sí mismo -en la observación indiferente-, ni en el intelectualismo y utilitarismo abstractos y reductores, ni en la moralidad que arroja fuera del ser esencial todo cuanto no sea pura moralidad, sino que sólo puede ser si estos aspectos son considerados, en cuanto etapas, en su unidad totalizante, en su *unidad espiritual*.

(28) Ph. G., p. 424, 23-24 (trad. p. 463)

La *Versöhnung* no significa en Hegel una acción aniquiladora de las peculiaridades que impone su ley arrasando las características de tales etapas sino que, en algún sentido, no viene sino a *hacer justicia* y reconocer la auténtica posición de las diferencias -esto es, funcionando como tales en el proceso-. Posición que es a su vez una *reposición* que da satisfacción (*sühnen*) y, al situar las cosas en su sitio, reconoce a éstas en su verdad y en su efectividad en una totalidad articulada. Repara y desagravia así un olvido, satisfaciendo y aglutinando con ello tantos esfuerzos y tentativas que cobran ahora, a través de la realización de la reconciliación, su verdadero sentido, al lograr la unidad del *yo* y el *esto*, "la unidad del espíritu como autoconciencia o de la autoconciencia como espíritu y de la existencia en el mundo o del *ser-ahí* que es el *ser-esto*." (29)

Este perdón acordado o esta expiación asumida se muestra, bien como conciencia que se reconcilia con la autoconciencia, o bien como autoconciencia que se reconcilia con la conciencia, recogiendo así aquel movimiento a su vez ascendente y descendente que no quedaba fijado en aspectos unilaterales. Ello obliga a una reformulación en la que el acento queda situado de una vez en la "reconciliación de la

(29) ROUSSET, B., G.W.F., Hegel, Le savoir absolu, ed. Aubier Montaigne, Paris, 1977, 253 p., p. 146.

conciencia con la autoconciencia" (30) pero considerada des de el lado (*Seite*) de su producción en la conciencia misma como tal (*im Bewußtseyn selbst als solchen*), -punto de vista de la conciencia-, o desde el lado del espíritu religioso -punto de vista de la autoconciencia. Se muestra así producida de una doble manera (*von der gedoppelten Seite*), como expresión en la que subyace la unidad de ambos puntos de vista.

Quedan subrayadas de este modo en la Fenomenología dos partes esenciales: la *Conciencia del Espíritu* (Conciencia, Autoconciencia, Razón y Espíritu) y la *Autoconciencia del Espíritu* (Religión) (31). Ambas, desde aquellos aspectos diferentes, *confluyen* la una en la otra *hacia* un resultado idéntico. Ciertamente, en las configuraciones también se ha hecho presente (*ist vorgekommen*) la religión, pero al hacerlo sólo desde el *punto de vista de la conciencia*, consciente de la esencia absoluta (32), no se ha manifestado "la autoconciencia de dicha esencia absoluta tal y como es *en y para sí* (33); no se ha manifestado la auto-

(30) Ph. G., p. 425, 10 (trad. p. 464)

El análisis que se realiza a continuación incide directamente en este párrafo séptimo del saber absoluto. (p. 425, 10-22)
Baste esta remisión.

(31) LABARRIERE, P.J., Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit, o.c., p. 74

(32) Ph. G., p. 363, 3-8 (trad. p. 395)

(33) Ph. G., p. 266, 31-33 (trad. p. 289)

conciencia del espíritu.

Todo ello sólo puede ser comprendido desde la unificación (*Vereinigung*), que vendrá a culminar la serie de configuraciones del espíritu. Es ella la que impide una lectura rígida de la Fenomenología como oposición de dos partes férreas. Es siempre el espíritu el que se reconcilia consigo mismo, pero esto puede ser considerado en cuanto *proceso-hacia* o bien en cuanto *desarrollo-desde*. Obviamente no se trata de *estatificar y establecer* tales perspectivas, ya que la dinámica misma del movimiento que es el *conocerse* del espíritu, impide ignorar que en ningún caso se parte de un punto pre-establecido sin más (será el proceso el que justifique si es efectivamente adecuado -con lo que perdería su tono puntual-), ni se camina hacia un lugar definido previamente (su verdad exigirá ser confirmada por su presencia en el desarrollo).

La afirmación de Hegel de que en la religión la reconciliación lo es en la forma del ser *en sí*, sólo cabe ser comprendida por tanto en cuanto término del movimiento del espíritu en su *autoconciencia (en su para sí)* y como expresión de que *toma conciencia* de su desarrollo. Esta reconciliación a la que se accede no es por ello ni una ficción ni un desmemoriado, llano y vacío final. Por otro lado, la conciencia misma como tal muestra ser la reconciliación en la forma del ser *para sí*, en cuanto el espíritu es su conciencia, a partir de sus más inmediatas manifestaciones, *resulta serlo*.

Y es ahora cuando cobran auténtica dimensión aquellas consideraciones según las cuales las figuras (*Gestalten*) están dotadas de existencia peculiar localizable históricamente mientras que los momentos o configuraciones (*Gestaltungen*) responden más bien a una exposición a-histórica y lógica. Ello explica en que medida la reunificación en la conciencia *precede* al hecho de que la religión dé a su objeto la figura de la autoconciencia real, al margen de la anteposición histórica de ésta. Baste señalar, con todo, que dicha figura sólo encuentra su sentido en cuanto determinación singularizada de un momento, por lo que el despliegue del concepto no se sitúa al margen de la realidad histórica, si bien aporta su lógica.

Las hasta ahora denominadas *dos partes* de la Fenomenología no culminan el movimiento del espíritu -ni por ello del texto de Hegel- sino en cuanto no son consideradas rígidamente como tales. La unificación (*die Vereinigung*) de ambos lados no se ha indicado (*aufgzeigt*) aún (34), pero sin embargo late en la insuficiencia que en los puntos de vista señalados se expresa como inquietud. Esto queda presentado en el restablecimiento de la unidad que significa *El Saber Absoluto* en cuanto "unificación de las dos reconciliaciones" (*Vereinigung der zwei Versöhnungen*) (35). En

(34) Ph.G., p. 425, 18-19 (trad. p. 464).

(35) P.J. LABARRIERE se limita a aglutinar en una formulación lo que expresamente subraya Hegel. (Ph.G., 425, 10 y 18 -trad. p. 464).

realidad, no se trata sino de que la autoconciencia toma así conciencia de lo que efectivamente significa y la conciencia se experimenta de hecho -y por tanto se presenta- como conciencia de sí misma.

Se trata de reconocer que no se dan en verdad dos movimientos sino que esta *Vereinigung* no hace sino exponer el *movimiento único* de la conciencia del objeto y del objeto de la conciencia, ya que no hay dos espíritus, sino que el único efectivamente real no es nada ajeno al movimiento de determinación interna de las propias diferencias de objeto. En este sentido, en *El Saber Absoluto* el acento no ha de ser puesto en que *hay* algo nuevo sino más bien en que *algo nuevo sucede*. Al margen de lo inajustado de la escisión propuesta para subrayar lo apropiado de dicho saber, con todo, se destaca así el punto de vista que buscamos.

Ciertamente, la última verdad se encuentra primero (*zunächst*) en la Religión y luego en la Ciencia como el résultado del todo (36) y en este sentido cabe decir que aquella es la *primera* expresión de la última *verdad*. Sin embargo, de hecho, el espíritu de la religión "en general y los momentos que en él se diferencian, caen en el representar y en la forma de la objetividad". No es por tanto,

Ibid. Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit, o.c. p. 191.

(36) Selbstanzeige der Phänomenologie, en *Gesammelte Werke*, Band 9, o.c., pp. 446-447, p. 446, 21-22.

un problema de contenido -que aquí también es el espíritu absoluto-, sino que "aún resta la superación (*das Aufheben*) de esta nueva forma. (37) Al no haber sobrepasado (*überwunden*) aún su conciencia, como tal conciencia lo es de algo exterior y en esa misma medida de algo representado. "El saber religioso... es absoluto, pero no es un *sich-selbst-wissen*, un saber de sí." (38)

La autoconciencia lograda no es aún plena culminación por cuanto posee todavía en ella este carácter de escisión ya que, como señalamos, no tiene la conciencia de lo que ella es. (39) En este sentido, la religión *no es suficiente*. De aquí que no quepa sino atender a aquel movimiento que, si bien en un principio *contra*ponía la conciencia

(37) Ph.G., p. 422, 3-8 (trad. p. 461)

La religión aunque expone el retorno de la representación a la autoconciencia, no lo hace con arreglo a la forma apropiada (Ph.G., p. 425, 23-25 -trad. p. 464-), por lo que el en-sí no se ha realizado (realisiert) y no ha devenido todavía absoluto ser para sí (Ph.G., p. 421, 17-18 -trad. p. 457).

(38) KOJEVE, Alexandre, Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 a 1939 à l'Ecole des Hautes-Etudes, réunies et publiées par Raymond Queneau, éd. Gallimard, Paris, 1947, 600 p., p. 292.

La caracterización del religioso y el sabio roza en algunos momentos de las lecciones de Kojève la caricatura. Desde el punto de vista que nos ocupa cabe destacarse la excesiva distancia marcada entre ambos, que a nuestro juicio no reconoce el lugar que, como hemos señalado corresponde a la religión.

(39) Ph.G., p. 420, 9-15 (trad. p. 456)

cia de lo *universal* a la conciencia *real y actuante*, y había de pasar por la experiencia de ser una conciencia enjuiciadora ante la cual no cabía sino sentirse enjuiciado -"el alma bella se ve desgarrada hasta la locura y se consume en una nostálgica tuberculosis" (40)-, sin embargo culminaría tornando las acusaciones en perdón mutuo, en reconocimiento y reconciliación.

Se logra así la forma adecuada en la que "los dos yo hacen dejación de su *ser* contrapuesto, es el ser-ahí del yo extendido hasta la dualidad, que en ella permanece igual a sí mismo y tiene la certeza de sí mismo en su perfecta enajenación (*Entäusserung*) y en su perfecto contrario." (41) Es en *El Saber Absoluto* donde se nos muestra en qué medida el contenido encuentra así, en el resultado parcial de la fenomenología de la conciencia como tal, su forma apropiada (*eigentlich*).

La unificación muestra con ello que el espíritu del que habla la religión *no es otro* que el presente en la conciencia. Lo que en aquella era forma de la representación es ahora *operación* propia (*eignes Thun*) del sí mismo (*selbst*).

(40) Ph.G., p. 360, 28 (trad. p. 390).

El alma bella se refugia en el silencio de la ausencia de obra y no corresponde a la confesión del mal sino dando su rígida espalda.

(41) Ph.G., p. 362, 25-29 (trad. p. 392).

(42) Pero quien hace que el contenido -el espíritu- sea actividad del sí mismo, es *el concepto*. En cierto modo, el nosotros se limita aquí a considerar lo ya presente en el proceso, No queda sino el mero añadir (*hinzugetan*) en parte, la *reunión (die Versammlung)* de los momentos singulares, y en parte, la fijación (*das Festhalten*) del concepto en la forma del concepto. (43) La *Vereinigung* viene a establecerse así como una *Versammlung inmediata* en la que las reconciliaciones (*Versöhnungen*) encuentran su ámbito adecuado y muestran ser efectivamente el único movimiento; en esa medida *no las soporta*. Pero la *Versammlung*, a pesar de no mostrarse con esa inmediatez, a pesar de limitarse a ser una colección, a poner en contacto, reconoce en definitiva que los momentos singulares estaban destinados a formar parte de la unidad.

(42) Ph.G., p. 427, 18-20 (trad. p. 466).

(43) Cfr. Ph.G., p. 427, 23-27 (trad. p. 466)

§2. LA LOGICA DE LA FENOMENOLOGIA COMO FENOMENOLOGIA DE LO LOGICO.

Se tratará de ver ahora en qué medida este estar *destinados* es la expresión de una presunta lógica previa que escribe e inscribe el devenir contingente, o más bien es éste el que irrumpe, mostrando lo que ha de concebirse de modo lógico. Quizás incluso carezca de sentido esta escisión y planteamiento. Podría parecer en un principio que de hecho nada ocurre y que únicamente accedemos a lo ya realizado: el saber absoluto no pasaría de ser una mera acumulación de saber. En este sentido, la lógica se mostraría imponiéndose sobre el quehacer -incluso el de la Cosa misma- como un simple conocer todo. Pero será el concepto el que impida una lectura superficial, simplemente acumulativa, que no afecte al contenido mismo.

Efectivamente algo ha sucedido. Aunque es lo mismo (*dasselbe*), no es lo igual (*das Gleich*). Se trata ahora del ámbito en el que es posible la diferencia, donde adviene lo que hay, frente a *das Gleich* como lo indiferenciado. La *Versammlung* establece el cañamazo en el que lo que era presentación de la verdad -de un contenido verdadero- se pone en contacto con la certeza como conciencia formal de poseer algo, ofreciendo el marco en el que la forma en cuanto condición de posibilidad, algo perteneciente a la conciencia, puro modo -una modalidad- muestra su realidad gracias a la reabsorción del contenido.

Con ello, en *El Saber Absoluto* se recuerdan y recapitulan los resultados parciales cuajados en el proceso y que se encuentran en esta urdimbre reunidos, con lo que cobran efectivamente su carácter de resultados, confirmándose a su vez como parciales y necesarios. Es el todo que retorna a sí mismo (*in sicht zurückgegangene Ganze*), saliendo de la sucesión y de su extensión, convertido en su *concepto simple*. Pero la realidad efectiva de este todo asimismo simple consiste en que aquellas configuraciones convertidas en momentos vuelven a desarrollarse y se dan una nueva configuración, pero ya en su verdadero elemento y con el sentido que de este modo adquieren. (44) Es ahora cuando cabe decir que el todo *ha retornado en verdad* y que su nuevo elemento es *el* elemento. El espíritu se limita a reconocer-se y a saber-se en la figura del espíritu: es el *saber conceptual* -con lo que realiza (*realisiert*) su concepto y esta realización permanece en él. (45)

Al manifestarse el espíritu a la conciencia, en cierta medida *se habla* a sí mismo y se reconoce en ella, y es en este diálogo en el que no se encuentra como un extraño sino en su elemento, en la unidad del *sí mismo* con lo otro,

(44) Cfr. Ph.G., Vorrede, p. 15, 16-18 (trad. p. 13).

(45) Se trata de la última figura (Gestalt) del espíritu ya que éste da a su completo y verdadero contenido (der vollständigen und wahren Inhalt) al mismo tiempo (zugleich) la forma del sí mismo. Ph.G., p. 427, 28-31 (trad. pp. 466-467).

sin añorar otras instancias y hundido en su sustancia. Es la conciencia de sí que halla un objeto en ella y se descubre en sí misma como objeto de una alteridad poseída. Pero Hegel en ningún caso propone el retorno a una fijeza primera ya que, como hemos señalado, en el término no acabado no deja de desplegarse y resolverse el movimiento que asegura la validez del contenido de lo real.

La *Versammlung* es así una recomposición que sin embargo no es un mero reponer. Si se trata de una suerte de reenvío a la tierra natal de la certeza sensible (46), no lo es sino para completar y culminar (*vollen-*

-
- (46) Reenvío que atañe a la filosofía misma y al que explícitamente se refiere Hegel en Jena: "La filosofía se exterioriza de sí misma (entäussert sich ihrer selbst), llega a su comienzo, la conciencia inmediata, que es precisamente (la conciencia) dividida" (das entzweyte). Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Vorlesungsmanuscript zur Realphilosophie (1805/06) Jenaer Systementwürfe III, unter mitarbeit von Johann Heinrich Trede, hrsg. von Rolf-Peter Horstmann, Gesammelte Werke, Band 8, p. 287, 2-5.

Este texto da pie a Enrico DE NEGRI para destacar la distinción entre "il sapere della filosofia" que es "l'immediatezza restituida" y "la filosofia medesima" que es "la forma de la mediación, del concepto" (I Principi di Hegel, la Nuova Italia Editrice, Firenze, 1949, 152 p., Cfr. p. 72).

Joseph GAUVIN por su parte, encuentra apoyo en esta consideración de Jena para, junto a otros textos de la sección Razón de la Fenomenología, proponer un deletrear (buchstabieren) lento y pausado que recorra el itinerario del libro, sometiéndose al destino de su necesidad. El reenvío significa acceder a este punto de partida, libres de lo previo y presupuesto, a fin de dejarse atacar por la experiencia. (Plaisir et nécessité, Hegel-Tage. Royaumont 1964. Beiträge zur Deutung der Ph. des G., hrsg. von H.G. Gadamer; Hegel-Studien Beiheft 3, H. Bouvier u CO. Verlag, Bonn, 1966, p. 155-180, Ibid. p. 163-164 y stes.

den) el ámbito de la experiencia que el espíritu hace de sí mismo a fin de replegar aquella heterogeneidad y alteridad que en la conciencia como tal y en la religión lo conformaban. Sólo así, recorriendo esta distancia, el espíritu deja de mostrarse distante respecto de sí mismo; y únicamente a través de este movimiento se transforma (*sich verwandeln*) "en un objeto asimismo (*ebensosehr*) superado o en el concepto." (47) Superado en cuanto objeto-otro, conservado como contenido, pero negado como exterior.

Todo presunto *espíritu* que *irrumiera* inmediatamente mostraría hasta qué punto, al no ser capaz de reconocerse -a través del movimiento citado- carecería de vida espiritual, no siendo *en verdad* el espíritu -quien sólo se presenta efectivamente, exponiéndose de modo completo y objetivo. (48) Únicamente él sabe, recorriéndose

(47) La transformación (die Verwandlung) en el concepto que implica el movimiento del conocer, muestra en cuanto camino de hecho recorrido, hasta qué punto se trata de un retornar a sí, un auténtico ciclo (Kreis) cuyo comienzo presupuesto (voraussetzt) es ahora alcanzado (erreicht) y por tanto confirmado como efectivamente comienzo real, Ph.G., p. 429, 27-32 (trad. p. 469).

Un error -presumiblemente de imprenta- en la versión de W. RO CES, traduce Kreis (ciclo) por cielo, dando pie a reflexiones que, si bien pudieran ser coherentes con el pensamiento hegeliano, se distancian absolutamente del presente texto. R.VALLS PLANA se ve envuelto en esta confusión. Ibid. Del yo al nosotros, o.c., p. 370.

(48) Tal como se destacó anteriormente y como expresamente señala Hegel, "sólo la exposición completa y objetiva (die vollendete gegenständliche Darstellung) es al mismo tiempo (zugleich) la reflexión de la sustancia o el devenir de ésta al sí mismo" Ph.G., p. 429, 38-39 (trad. p. 469).

a sí mismo y recorriéndose además para sí como espíritu. Pero ello no de un modo autónomo respecto del contenido, como pasando incólume sobre él, en una suerte de movimiento abstracto que se moviera sin mover. Por el contrario, es el *ritmo* del contenido mismo el que impone el movimiento.

No es suficiente por tanto con que el espíritu se sepa como tal. Si bien con ello él es *en sí* y *para sí*, hace falta que el saber que es *para sí* sea asimismo en sí. *No basta* con la sustancia en cuanto posesión de un contenido o presencia de un contenido poseído: es aún interioridad. *Es preciso* que en el concepto, en cuanto ser de sí mismo, se muestre, hasta el punto de que el ser del sí mismo y el sí mismo del ser coincidan. *Es necesario* que el espíritu, al comprenderse comprenda conceptualmente lo contingente a través del reconocimiento de que, por un lado, esto no es ajeno a él y por otro, en él encuentra su necesidad.

De este modo, la *ciencia* no es sino el *verdadero* saber que el espíritu tiene de sí mismo, espíritu que ya había sido *proclamado* antes en el tiempo por el contenido de la religión, que preparaba así el camino de la ciencia *que había de venir*. (49) En este sentido, el

(49) "Der Inhalt der Religion spricht darum früher in der Zeit, als die Wissenschaft, es aus was der Geist ist, aber diese ist allein sein wahres Wissen von ihm selbst". Ph.G., p. 430, 2-4 (trad. p. 469)

saber no añade nada nuevo sino que "consiste (*besteht*) más bien en esta aparente inactividad que se limita a considerar (*betrachtet*) cómo lo diferente se mueve en él y retorna (*zurückkehrt*) a su unidad". (50) Con esta recapitulación no se aniquila el proceso, ignorando su verdad, sino que por el contrario se asume su contenido a través de una auténtica recomposición, que si bien *cierra* el movimiento de configuración del espíritu, lo hace porque éste, efectivamente se ha configurado y ya dispone del *elemento* en el que puede ir sabiéndose como espíritu; ya ha conquistado (*hat gewonnen*) el puro elemento de su ser allí, el concepto. (51)

La unidad a la que retorna lo diferente no significa por ello su hundimiento en la negra laguna de lo indiferenciado -"ni una nada vacía ni una oscura confusión" (52)- sino precisamente su confirmación como tal. No se trata de que se haya logrado el ámbito en el que es permitido sino que por el contrario sólo ahora *de he*

(50) Ph.G., p. 431, 33-35 (trad. p. 471)

(51) Ph.G., p. 432, 1 (trad. p. 471)

(52) HEIDEGGER, M., Der Satz der Identität en Identität und Differenz, Verlag Günther Neske Pfullingen 1957, Sechste Auflage, 1978, 70 p., p. 9-31, p. 28

Lejos de pretender identificar esta unidad a la que retorna lo diferente con la Ereignis heideggeriana como copropiación, no puede ignorarse sin embargo que ésta subraya una pertenencia mutua en la que el abismo (Abgrund) nada tiene asimismo que ver con la oscura confusión.

cho es, produciéndose la efectiva irrupción de lo diferente en su singularidad. Decir *yo*, ahora y únicamente ahora, en esa unidad, encuentra su autentico sentido. Pero no sólo lo diferente se halla a sí mismo a través de ese retorno, sino que su presencia -como *la* diferencia- es efectiva, para que en verdad se produzca. Si el espíritu es sólo ahora cuando ha cerrado (*hat beschlossen*) el movimiento de su configuración, lo es por haber sido "afectado (*behaftet*) él mismo por la diferencia in superada (*unüberwunden*) de la conciencia." (53)

Y es así como el *nosotros* sólo es real al ser afectado por todas las conciencias del ser manifestadas mediante los *yo*, en cuanto *tejido* en el que se ponen en contacto unidos por una pertenencia mutua, reconociendo su singularidad. El *sí mismo* no tiene en este sentido una vida al margen de aquel ya que se limita a llevar a cabo (*durchführen*) la vida del espíritu absoluto. (54) De

(53) Ph.G., p.431, 36-p. 432, 1 (trad. p. 471)

Un grave error en la versión de Felix Meiner sustituye unüberwunden, modificando radicalmente el sentido del texto hegeliano y arrastrando así a quienes se basaron únicamente en ella, como la prestigiosa traducción de J. HIPPOLITE (ed. Aubier-Montaigne, Paris, 1941, II t.) en la que se ofrece como surmontée (t. II, p. 309) o la española de W. ROCES (F.C.E., México, 1966) donde aparece como sobrepasada (p. 471). El asunto ronda lo grotesco cuando el texto mal traducido es parafraseado. (ibid. ROUSSET, B., G.W.F. Hegel Le savoir absolu, o.c., pp. 114-115 y 217 y stes.).

(54) Ph.G., p. 426, 19-20 (trad. p. 465)

este modo, la diferencia de la conciencia ha retornado (*ist zurückgegangen*) al sí mismo pero éste "tiene que penetrar (*durchdringen*) y digerir (*verdauen*) toda esa riqueza de su sustancia." (55)

Cabe decir por tanto que si bien todo está hecho, queda aún mucho por hacer. Ya no sólo se patentiza el contenido del espíritu sino que estamos en el saber verdadero, auténtico y apropiado. Hemos accedido al *elemento*, al éter, al terreno de la ciencia, a su fundamento y a su base: "el puro conocerse a sí mismo (*selbserkennen*) en el absoluto ser otro" (56) y en ese sentido ya no han de esperarse más innovaciones. Hegel se expresa consciente de la radical y suficiente novedad que su posición significa al respecto. Por fin nos hallamos ante el pensamiento que es solo en el espíritu: el saber y la ciencia son posibles.

La Fenomenología no hace sino engendrar este elemento, limitándose a exponer "este devenir de la *ciencia*

(55) Ph.G., p. 433, 17-18 (trad. p. 472)

(56) Ph.G., Vorrede, p. 22, 21-22 (trad. p. 19)

Este es el fundamento (Grund) y la base (Boden) de la ciencia; este éter en cuanto tal no es sino el saber en general.

cia en general o del *saber*." (57) Ya insistimos, con todo, en que no se trataba de una estructura lineal en la que en un principio aparecía el espíritu, después su saber y finalmente la ciencia. Sería suficiente para ello con recordar que el camino hacia la ciencia no ha de desligarse en Hegel de la ciencia misma. El puro elemento (*das reine Element*) es el concepto y no es preciso ir más allá de la Fenomenología para acceder al terreno en el que es el espíritu. Queda sin embargo por dar de sí lo que efectivamente es, por desplegar sus vitualidades, por alcanzar su plena culminación (*Vollendung*) que "consiste en saber completamente lo que él es, su sustancia." (58) Si bien estamos en el *saber verdadero*, se ha de arribar aún al *verdadero saber*.

Ello no significará desplazarse a otras instancias, pero, en cualquier caso, quedará por efectuarse el paso *del saber sabido a la verdad sabida*. La propia inquietud del saber absoluto le llevará a ir más allá, lo cual no supondrá un salir sino un ir dentro de sí (*Insichgehen*) del espíritu mismo. No cabrá, como señalamos, más método que la reinteriorización -el recuerdo como inte-

(57) Si el saber en general es el elemento de la ciencia, la ciencia en general es el saber. La Fenomenología expone la ciencia en general; no es la simple presentación de la ciencia sino del elemento que posibilita su despliegue. Ph.G., Vorrede, p. 24, 1-2 (trad. p. 21).

(58) Ph.G., p. 433, 19-20 (trad. p. 473).

riorización-, un constante reiniciar. Está ya presente el contenido adecuado. No queda ya sino efectuar una ajustada relectura, una recolección que es la reextracción de la propia historia, un recomienzo que asuma la experiencia olvidada.

Así, "en la medida en que el espíritu ha alcanzado (*hat gewonnen*) el concepto, presente ya el contenido en verdad, despliega (*entfaltet*) el ser allí y el movimiento en este éter de su vida y es ciencia." (59) Sólo es absoluto sin descanso, superándose, no reteniendo el espíritu en su saberse suficiente y adecuadamente. Se insiste con ello nuevamente en que su movimiento en sí se exterioriza como un movimiento *hacia*.

Liberarse de la forma de *lo bien conocido* será recorrer *de nuevo* todas las experiencias de la conciencia que jalonan el devenir de la Fenomenología. El saber absoluto no es una aniquilación esquilmante ni un recipiente indiferenciado. Baste recordar que en el resultado efectivo viven las figuras del proceso, confirmando con ello su verdad como dicho resultado. En este sentido, no se muestra ajeno, por ejemplo, al contenido de la certeza sensible, antes por el contrario éste encuen

(59) Entfalten no sólo muestra una mera propagación y un despliegue. La diferencia en el contenido que aquí es el ser ahí, el ser determinado, se abre y se raja y sólo así es posible la ciencia. Ph.G., p. 432, 9-10 (trad. p. 471).

tra en tal saber su realidad en cuanto momento del todo. Pero la experiencia se produce de hecho, de tal modo que "los momentos de la verdad se presentan bajo la peculiar determinación (*eigenthümlichen Bestimmtheit*) de que no son momentos abstractos, puros, sino tal y como son para la conciencia o como esta conciencia misma aparece en su relación con ellos, a través de lo cual los momentos del todo son *figuras de la conciencia*. (60)

La universalidad del espíritu se expone como no distante ni al margen de la particularidad de una estructura determinada, de tal como que cada figura sólo lo es tal *al nivel del saber absoluto* y en cuanto resultado. De aquí que el saber absoluto propiamente dicho, al término de la Fenomenología se presente explícitamente como "la recapitulación de todos esos resultados parciales, y sin embargo ya de orden definitivo, reunidos en algunas figuras más pregnantes constituidas ellas mismas de la conjunción de figuras más simples". (61) Este principio de organización late ya en las figuras, que en esa medida lo son tales "al nivel del saber absoluto" y éste sólo tiene un contenido real porque recorre la totalidad de dichas figuras de la conciencia. .

(60) Ph.G., *Einleitung*, p. 61, 33-37 (trad. p. 60).

(61) LABARRIERE, P.J., Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit, o.c., p. 66.

Pero si en la Fenomenología los momentos de todo son figuras de la conciencia, en la ciencia los momentos no se presentan de ese modo, sino "como conceptos determinados (*bestimmte Begriffe*) y como el movimiento orgánico, fundado en sí mismo de dichos conceptos" ya que "el momento tiene la forma del concepto -conjuga en unidad inmediata (*vereinigt in unmittelbarer Einheit*) la forma objetiva de la verdad y la del sí mismo que sabe." (62) Carecería de sentido sin embargo otorgar una preeminencia a dicha forma, como si previamente condicionara la experiencia misma de la conciencia, satisfecha desde el exterior y segura de que al margen de lo que de hecho ocurriera en esa experiencia el resultado se *con-formaría* con ella. Nada más lejano del planteamiento hegeliano que suponer que las figuras de la conciencia no hacen sino *obedecer* los dictados de lo lógico, como si esto estuviera previamente escrito de modo abstracto más allá de la experiencia. (63)

(62) Como destacamos con anterioridad, la Vereinigung es inmediata: no es una Versammlung. Ph.G., p. 432, 11-14 y 16-19 (trad. p. 471-472).

(63) Tal es en opinión de Otto PÖGgeler (die Komposition der Phänomenologie des Geistes, Hegel Studien, Beiheft 3, Bouvier Verlag Herbert Grandmann, Bonn, 1966, p. 27-74) el planteamiento de Hans Friedrich FULDA (Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik, Frankfurt am Main, 1965).

Con todo, si bien este último considera que quizás estableció un marco de referencias que respondía más a la Lógica de Nürberg, insiste en la necesidad de leer la Fenomenología desde la contextura que la concede la lógica misma (Zur Logik der

Hegel no ignora que tales figuras de la conciencia tienen mucho que decir respecto a qué ha de considerarse como lógico, ya que es la lógica misma la que en ellas se presenta. En última instancia, los momentos no son sino figuras liberadas de su manifestación en la conciencia, que por tanto dependen ya solamente de su pura *determinidad*, de tal modo que, a la inversa, "a cada momento abstracto de la ciencia corresponde (*entspricht*), en general, una figura del espíritu que se manifiesta.

(64)

No se trata de ir en este sentido más allá del propio Hegel. Lejos de todo intento de dar con paralelismos estrechos a los que el texto no invita precisamente

Phänomenologie von 1807, Hegel Studien Beiheft 3, o.c. p. 75-101; también en Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes, hrsg. von H.F. FULDA und D. HENRICH, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, p. 391-425), llevando los paralelismos excesivamente lejos, si bien con las matizaciones a las que obliga su polémica con PÖGgeler (Cfr. nota 48, p. 424-425).

Gwendoline JARKZYK y Pierre-Jean LABARRIERE han subrayado que las dos partes de La Lógica objetiva no conducen más allá que los desarrollos de la Conciencia (Certeza sensible, Percepción, Fuerza y Entendimiento) y es sobre una idéntica consideración de la libertad como se abren La Lógica subjetiva y la Autoconciencia. Destacan así la imposibilidad de buscar paralelismos estrechos entre las figuras fenomenológicas y los momentos del concepto puro, al margen del aquí señalado (Cfr. notas a la pres. y trad. Hegel, Science de la logique, La Doctrine de l'Essence, ed. Aubier-Montaigne, Paris, 1976, p. XIII, -56-, y 195 -89-)

(64) Ph.G., p. 432, 23-25 (trad. p. 472)

Entsprechen, en cuanto responder y corresponder, desautoriza toda lectura unidireccional que privilegie figuras o momentos, ignorando la mutua correlación que implican.

(*entsprechen* pide un diálogo entre momentos y figuras y *überhaupt* es ya suficientemente clarificador al respecto), es en el concepto mismo en el que se muestra tal correspondencia. La experiencia descubre en la Fenomenología, con las *figuras* de la conciencia y bajo una forma concreta, los *momentos determinados* que se reencuentran en el discurso dialéctico de la Lógica. (65) De aquí que se haya subrayado que el saber absoluto es el saber inmediato que es reflexión en sí mismo; esto es, saber inmediato que deviene saber *de* lo inmediato. El concepto, es a la vez certeza y verdad y expresa el constante recorrer que impide abrir las distancias entre ambos.

La consideración de Hegel sólo cabe encuadrarse en el nivel que atañe al contenido. *Al margen de todo paralelismo estricto*, más allá de todo intento de hacer corresponder término a término los ordenes genético-cronológico y lógico, se subraya más bien la ausencia de diferencias en lo que atañe al *contenido*. Si en la Fenomenología, conciencia y autoconciencia se miden sin cesar una a otra y esta diferencia define el proceder como proceso, en la Lógica, los momentos no son momentos de la conciencia sino momentos del contenido total autoconsciente. Cada momento se caracteriza por una pura de

(65) HYPOLITE, Jean, Logique et existence, ed. P.U.F., Paris, 1961, 250 p., cfr. p. 43.

terminidad, ser, no-ser, cualidad, cantidad, etc., y es el movimiento de esta determinidad en ella misma lo que es considerado. Pero a la inversa, esas puras determinidades se presentan también como figuras de la conciencia en el saber fenomenal. Los desarrollos lógicos y los desarrollos fenomenológicos *se corresponden* (66). Ello ha de comprenderse desde la perspectiva de que "de la misma manera que el espíritu que es allí (*desciende*) no es más rico que la ciencia, así tampoco es más pobre en su contenido." (67)

La diferencia de uno u otro proceso es *meramente formal*, ya que en la Fenomenología no se trata del saber como un "puro concebir del objeto" sino que tal saber es mostrado "solamente en su devenir o en sus momentos, por el lado que pertenece a la conciencia como tal". Los momentos del concepto en sentido apropiado o del puro saber son mostrados "bajo la forma de configuraciones de la conciencia." (68) Pero dado que la verdadera forma es el devenir inmanente del mismo contenido concreto, la necesidad lógica *inherente* a la realidad *se actualiza* y el contenido se hace presente a la concien-

(66) HYPOLITE, Jean, nota a la trad. Ph.G., ed. Aubier-Montaigne II t., 1941, t. II, p. 310, nota 54.

(67) Ph.G., p. 432, 25-26 (trad. p. 472).

(68) Cfr. Ph.G., p. 423, 5-stes. (trad. p.462).

cia. La diferencia, es por ello una mera formalidad, por lo que más bien ha de subrayarse la identidad del movimiento conceptual, ya que, como señalamos, son los momentos del saber puro los que han *surgido* bajo la forma de configuraciones de la conciencia. Así, los conceptos puros de la ciencia y su forma de figuras de la conciencia presentan el *mismo y único* movimiento del concepto.

La Fenomenología del Espíritu no carece por ello de *cientificidad* y su recorrido no es menos unitario y totalizador que el de la Ciencia de la Lógica. Es el verdadero concepto el que se expone en uno y otro caso, bien "en la desigualdad del yo y el objeto" o bien "en la forma de la simplicidad." Pero en el primero, aquella desigualdad lo es también y en la misma medida de la sustancia con respecto a sí misma. Esta, al mostrar que la aparente actividad en contra suya es su propia operación (*ihr eigenes Thun*) se presenta a su vez como sujeto, con lo que el espíritu hace que su ser allí se iguale a su *esencia*, al ser objeto de sí mismo tal y como es. Es sobrepasado (*ist überwunden*) con ello el elemento abstracto de la inmediatez y la separación entre el saber y la verdad. El contenido sustancial es por tanto *patrimonio* del yo, es sí mismo o el concepto. De este modo el espíritu se prepara en la Fenomenología el elemento del saber. (69) Ahora bien, dado que "este ele

(69) Ph.G., Vorrede, *ibid.* p. 29, 34 a 30, 7 (trad. p. 26).

mento sólo obtiene su plena culminación (*Vollendung*) y su transparencia (*Durchsichtigkeit*) a través del movimiento de su devenir" (70), tras haberse engendrado el elemento es ahora posible el despliegue aludido.

Si bien las figuras -cronológicas y de la experiencia- expresan más una distancia, una no-poseción aún, cabe hablar del proceso lógico del encadenamiento de dichas figuras de la conciencia y subrayar que ésta alcanzará aquel punto (*Punkt*) en el que la manifestación se hará igual a la esencia y en el que, consiguientemente, su exposición coincidirá precisamente con este punto de la Ciencia propiamente dicha del Espíritu. (71) Por ello, la naturaleza del saber absoluto mismo será caracterizada cuando la presentación de la conciencia venga a coincidir con el nivel que constituye, en el interior del Sistema, la *Filosofía del Espíritu*.

Ahora bien, para esto se requiere que haya sido superada la abstracción de una operación primera, en forma de extranjeridad, entre sujeto y objeto, autoconciencia y conciencia, lo cual se realiza eminentemente al término de la obra cuando son efectivamente *unificadas* las dos *reconciliaciones* que dan el sentido de todo el proceso emprendido: la del espíritu en su conciencia y la

(70) Ph.G., Vorrede, p. 22, 24-25 (trad. p. 19-20).

(71) Ph.G., Einleitung p. 62, 2-5 (trad. p. 60).

del espíritu en su autoconciencia. Sin embargo, la *natu-
raleza* de este saber absoluto se encuentra en la obra a
lo largo del desarrollo y desde el comienzo de éste. *Se*
ría por tanto posible teóricamente incorporar una expo-
sición de la Filosofía del Espíritu en todos los puntos
en los que ese saber absoluto se da ya a conocer, es *de*
cir en el resultado de cada una de las figuras conside-
radas. (72) Se muestra así en qué medida éstas son una
solución que sólo halla su *resolución* en la del todo en
el que quedan recapituladas y recoleccionadas.

No hay resolución sin esas soluciones, lo que sub-
raya, por un lado la necesidad que el saber absoluto
tiene del proceso mismo del que y en el que, en cuanto
contenido concreto, se nutre y, por otra parte, la impo-
sibilidad de adoptar una actitud filosófica que se de-
tenga en el aspecto formal de la simple conciencia. *La-*
te en las figuras la insustituible lógica del todo.

Es su dialéctica -la dialéctica inherente a la con-
ciencia misma- la que impide detenerse y permanecer en
aquel aspecto formal. El saber filosófico, así como *pre*
supone las formas concretas de dicha conciencia (como
por ejemplo las de la moral, la vida ética, el arte, la
religión), reconoce por otra parte el inconveniente de

(72) LABARRIERE, P.F., Introduction à une lecture de la Phénoméno-
logie de l'esprit, o.c., p. 67.

proceder de modo *histórico y racionador*, destacando que muchos problemas que se toman por cuestiones concretas, se reducen de hecho a determinaciones de pensamientos simples que sólo en la Lógica logran la solución verdadera por la cual alcanzan su auténtica culminación.

(73)

Precisamente por ello, la Fenomenología, en cuanto expone la elevación de la conciencia en su inmediatez y abstracción hasta el saber filosófico absoluto, es la *descripción científica* del camino de la conciencia. La riqueza de las figuras concretas del espíritu, su dialéctica, es la que hace arribar el contenido infinito a su actualidad; al cumplir la concepción de dicho contenido, la conciencia se cumple. Pero si la obra de 1807 estudia el fenómeno del espíritu, el espíritu como fenómeno o aparecer, la subsección de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, titulada *Fenomenología del espíritu* afronta lo que es estrictamente concien- cial en el espíritu, es decir los momentos puros, (conciencia propiamente dicha, razón, autoconciencia) del espíritu en cuanto escisión sujeto-objeto, como objetivación,

(73) Cfr. Ez., (1830) § 25.

Las verdades históricas -habría que decir solamente históricas- hacen referencia en Hegel a la existencia singular, a un contenido visto desde el ángulo de lo contingente y lo arbitrario, es decir, a determinaciones no necesarias de él. En cuanto al racionar -Räsonnement, Räsonnieren- baste recordar que se trata de la falsa libertad acerca del contenido, la vanidad en torno a él.

aparición o fenómeno, esto es, el fenómeno del espíritu como momento formal de éste.

Se subraya así que el *espíritu* no puede aparecer -es decir aparecer como espíritu, unidad infinita, acabar su aparición-, sino en cuanto que, permaneciendo en el elemento formal del aparecer, de la conciencia, excede mediante su contenido la *simple y abstracta* escisión sujeto-objeto y, a través del desarrollo de ese contenido es conducido él mismo a superar toda escisión y toda finitud, es decir a resolver la forma de la conciencia en la forma infinita -idéntica al contenido infinito- del saber filosófico absoluto. (74)

Es el contenido rebosante del espíritu el que impide estas fijaciones y escisiones. Su presencia es siempre en este sentido desbordante. Las figuras de la conciencia no son así sino la forma bajo la cual se conocen los conceptos puros de la ciencia, el aspecto mediante el que se plenifica la conciencia misma a través

(74) Ibid. BOURGEOIS, B., nota a la trad. Ez. I La Science de la Logique, ed. J. Vrin, Paris, 2ª ed, 1979, 646 p., nota 9, p. 292.

Desde su punto de vista, la exposición del espíritu que se manifiesta, reviste en la obra de 1907 complejidad y dificultad. Complejidad, por el entrecruzamiento constante de la dialéctica del contenido del espíritu que aparece y de la dialéctica de la forma del espíritu apareciente. Dificultad, porque la dialéctica interior del contenido del ser como espíritu se entrecruza asimismo con la dialéctica de la exterioridad sujeto-objeto, en lugar de desarrollarse en su pureza, como en la Enciclopedia.

de la presencia de su contenido para ella, con lo que logra su realidad (*Realität*) no limitándose a ser-ahí y portando en sí la tensión hacia su efectividad. Se trata por tanto del lado de la realidad fenomenológica de los conceptos científicos, aspecto según el cual "su esencia, el concepto puesto (*gesetzt*), descoyunta (*auseinander schlägt*) los momentos de esa mediación y se los presenta con arreglo a la oposición interna." (75)

Pero esta presentación sólo cabe comprenderse desde la autopresentación que la esencia de la realidad de los conceptos científicos hace, según la oposición interna, que define la conciencia para devenir autoconciencia.

Si el concepto puesto descoyunta los momentos es porque su contenido se autopresenta efectivamente como el movimiento de su escisión, que es a su vez un movimiento que *restablece* su unidad en la recolección de las soluciones -que es una resolución- de las figuras. De este modo, para Hegel, *si la ciencia al decirse sólo dice de qué puede lógicamente hablarse, lo hace en cuanto que en la fenomenología al hablar se muestra de he-*

(75) El concepto es aquí admitido en una simple mediación como mero pensamiento. Ph.G., p. 432, 26-30 (trad. p. 472).

La traducción de auseinanderschlägt por descoyunta corresponde a ZUBIRI, X. HEGEL, F. del E. Prólogo e Introducción. El Saber Absoluto, Revista de Occidente, Madrid, 1935, 157 p., p. 151.

cho cómo y de qué se habla; y si ésta lo hace así, es porque cabe lógicamente hacerse.

Sólo el concepto fenomenológicamente mediatizado de la ciencia puede asegurar la cientificidad absoluta de la ciencia, incluso aunque ésta pueda construir su contenido lógico sin recurrir a esta mediatización fenomenológica. Ello no significa que la Lógica no requiera la Fenomenología. Es más, "la ciencia contiene (*enthält*) en ella misma esta necesidad de exteriorizar de sí (*sich entäussern*) la forma del puro concepto y el tránsito (*übergang*) del concepto a la conciencia." (76) El salir de su simple logicidad para reconocer la realidad consistente de su contenido en la fenomenologicidad de ese mismo contenido, en su presentación histórica en el seno del devenir de la conciencia, es algo que le constituye. La ciencia necesita ir más allá de una *pura e inmediata* cientificidad. Es su propio contenido la que le insta a no adoptar esta forma.

Y esta exteriorización de la ciencia en su reconocimiento en la conciencia no científica es a su vez el reconocimiento, en la existencia natural e histórica de la conciencia, del espíritu mismo. Este *reencuentra* en su ciencia conceptual lo sensible inmediato de lo que parte su fenomenología, ya que es indispensable que el

(76) Ph.G., p. 432, 31-32 (trad. p. 472).

sí mismo salga de sí y pase por la experiencia de la conciencia. La ciencia no hace por tanto sino *corresponder* al sacrificio (*Aufopferung*) del espíritu que sabiéndose a sí mismo, no se limita a saborear la inmediata igualdad (*Gleichheit*) consigo, sino que haciendo gala de la libertad y seguridad que confirman que sabe de sí, se despide y se despoja de la forma de su sí mismo.

El espíritu lleva su exteriorización hasta la inmolación. No le basta con expresar la referencia (*Beziehung*) entre la certeza de sí y el objeto. No le es suficiente con *saber de* (aunque sea de sí) y, al no retenerse, se da, expresando su independencia y construyendo su propia historia -construyéndose- bajo la forma del libre acaecer contingente. (*in der Form des freyen zufälligen Geschehens*) Es a través de esta libertad y este riesgo como el espíritu, al presentar "su devenir hacia el espíritu", confirma efectivamente su realidad. (77)

Se muestra así en qué medida *lo científico es histórico*, hasta qué punto ha de confirmarse en la experiencia de la conciencia, reconociendo en ella su propio contenido -ni más ni menos rico. Sólo entonces cabrá hablar de saber absoluto, lejos de toda absoluteidad e infinitud inmediatas, lejos de supuestas perezas lógicas simples, y concretamente del lado de las media-

(77) Cfr. *Ph.G.*, pp. 432, 33-433, 12 (trad. p. 472).

ciones complejas de la existencia. Si el espíritu es primeramente como objeto, es a través de esta representación como asistimos al proceso en el que su contenido espiritual es engendrado por él mismo pero "en cuanto que es para sí también para sí mismo, este autoengendrarse, el concepto puro, es para él, al mismo tiempo, el elemento objetivo (*das gegenständliche Element*) en el que tiene su ser-ahí; y de este modo, en su ser-ahí, es para sí mismo objeto reflejado en sí. El espíritu que se sabe desarrollado así como espíritu es la *ciencia*. Esta es la realidad efectiva de ese espíritu y el reino que se construye en su propio elemento." (*in seinem eigenen Elemente*) (78)

La ciencia no es sino el espíritu en verdad, el espíritu que se sabe realmente espíritu. Pero sólo puede reconocerse como tal en el movimiento de la existencia natural e histórica de la conciencia. Si bien, como señalamos, la Fenomenología engendra el elemento y es el

(78) Ph.G., Vorrede, p. 22, 14-20 (trad. p. 19).

Resulta especialmente significativo comparar la formulación contenida en El Saber Absoluto en la que se alude a "das absolute Wissen, oder sich als Geist wissende Geist" con la escrita posteriormente en el Prólogo: "Der Geist, der sich so als Geist weiß ist die Wissenschaft". Comparación que cobra una importancia decisiva si se tiene en cuenta que en la revisión efectuada por Hegel poco antes de su muerte, el texto es modificado: "Der Geist, der sich so entwickelt als Geist Weiß ist die Wissenschaft". (Cfr. nota crítica a pie de página Ph.G., p. 22, 18 so/ W1 W2: so entwickelt). No ha de pasar inadvertida la inclusión de entwickelt precisamente en el texto que ha sido considerado postigo y bisagra entre El Saber Absoluto y la Ciencia de la Lógica: El Prólogo a la Fenomenología.

devenir de la ciencia en general, es ahora cuando subra yamos que para Hegel únicamente se accede a este éter a través del periplo que significa el proceso. Sólo así se alcanza este terreno que es un auténtico punto de vista (*Standpunkt*) y que en definitiva no es sino el sa ber. Por ello, éste no es sino la ciencia en general, la unidad de la verdad y de la certeza de sí mismo; es el elemento cuya presentación es la Fenomenología.

Precisamente por esto resultan poco sostenibles las fáciles identificaciones que suponen que el saber absoluto es sin más *la* ciencia. Sin embargo, no podemos desconocer que el propio Hegel podría dar textualmente pie para ello al referirse a "*la meta, el saber absoluto, o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu (das Ziel, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist...*)" (79). Pero, por un lado, en la expre sión nos ofrece suficientes claves para desechar cualquier ingenuidad y, por otro, encontramos en el contexto y en otras consideraciones hegelianas datos para des autorizar una lectura tan *natural*.

En primer lugar, ni *oder* invita a una inmediata identificación que ignore el proceso de devenir tal, ni *sich... wissende* se refiere a un resultado perfilado sin más, sino al movimiento de *irse sabiéndose* que ob-

(79) Ph.G., p. 433, 38-39 (trad. p. 473).

viamente es a su vez un ya saber, pero un no todavía la tiendo ardiente de inquietud. Por otro lado, no hay en verdad otra meta que *el concepto absoluto (der absolute Begriff)* (80), en el que, al hacerse patente la profundidad, ésta queda superada como tal y en el que a través de la negatividad de un yo interior -ya que éste se extiende en el tiempo- el tiempo mismo queda incorporado y dominado en cuanto algo exterior. Así, aquella unidad de la verdad y de la certeza de sí mismo o el saber, considerada en cuanto elemento, puede denominarse ahora el concepto absoluto. En este sentido, la Fenomenología nos sitúa ya en un punto de vista adecuado, lejos de instancias supuestamente profundas e interiores, lejos de referencias a recónditas y presuntas riquezas exteriores. La sed de lo absoluto late *desde y en* el reconocimiento mismo de su presencia.

El saber es ahora absoluto, pero ni el *saber* puede ser entendido como una pura interioridad nocional al margen de su efectuación histórica -una especie de teoría pura-, ni lo *absoluto*, que lo califica, como una suerte de perfección o acabamiento, una plena culminación en el aquí y en el ahora de todas las formas posibles de conocer y obrar, sino más bien como "la afirmación radical de un principio de desciframiento de lo que continúa

(80) Ph.G., p. 433, 33-34 (trad. p. 473).

ofreciéndonos como acontecimiento contingente -en suma, el despertar todavía abstracto a la libertad de decir y de hacer el sentido." (81) Aunque se ha accedido ya al ámbito adecuado, disponemos del campo de juego (*Spielraum*) apropiado y estamos en el terreno propicio, el término mismo *absoluto* resulta suficientemente esclarecedor para Hegel. Lejos de la ingenuidad de suponer que ya todo se ha cumplido o que irrumpe finalmente el más perfecto -"lo absoluto no es ningún ente en grado sumo" (82)-, el adjetivo connota una *pureza y abstracción* que si bien marca la presencia del contenido- nada ni nadie habrá de traer un contenido salvífico nuevo- lo hace invocando el despliegue y la totalidad exigidos ahora por el desarrollo del concepto mismo.

Así, el texto señalado de *El Saber Absoluto* (Ph.G. p. 433, 33-34 -trad. p. 473-) cobra su auténtica dimensión a la luz de los materiales empleados por Hegel, pre

(81) LABARRIERE, P.J., Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit, ed. Aubier-Montaigne, Paris, 1979, 288 p., p. 256.

(82) LIEBRUCKS, Bruno, Conocimiento y dialéctica. Introducción a una filosofía del lenguaje (Selección de Erkenntnis und Dialektik. Zur einföhrung in eine philosophie vor der Sprache her aufsätze aus den Jahren 1949 bis 1971). Revista de Occidente, 1975, 181 p., p. 47.

viamente a su redacción definitiva. (83) Es a través de ellos como cabe comprender que es en cuanto el todo (*als das Ganze*) -es decir, como absoluto que invoca la totalidad desde sí mismo, en cuanto saber en el que todo el contenido que se da está presente-, como cabe hablar de saber absoluto. Efectivamente, no hay más espíritu que el que va sabiéndose como espíritu, y en esta medida la Fenomenología que late en el saber absoluto es ciencia. Estamos ya en el pensamiento que es solamente en el espíritu, el ser que es la reflexión dentro de sí.

Dado que hemos accedido al terreno y remontado a

(83) En este sentido entresacamos aquel que, contextualizándola de modo más clarificador, reproduce finalmente la expresión que nos ocupa:

"Diese Einheit der Wahrheit der Gewißheit seiner selbst oder das Wissen ist selbst das Element, worin seine Bewegung sich ausbreitet. Es so als das Element betrachtet, können wir es den absoluten Begriff nennen; als Wissen das für sich ist, ist es das Selbstbewußtseyn, welches es selbst und zugleich allgemeines ist; als Wissen, insofern sein Inhalt besonders mit dem Moment des Seyns als negativen des Selbstbewußtseyns bezeichnet ist, heißt es das Erkennen; als das Ganze aber ist das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist."

C. Die Wissenschaft. Drei Fragmente aus Vorarbeiten.
BEILAGEN. Gesammelte Werke, 9, o.c., pp. 438-443,
p. 441. (El subrayado es nuestro)

Para el estudio de la incidencia del texto y su posible ubicación y estructura, cfr. Editorischer Bericht, Gesammelte Werke, 9, o.c., pp. 466-468. Resulta especialmente significativa al respecto la posición de TREDE, J.H. (Phänomenologie und Logik. Zu den Grundlagen einer Diskussion, In Hegel Studien Bd. 10, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1975, pp. 173-209, p.187) para quien se situaría en un capítulo final titulado Der sich als Geist wissende Geist que incluiría A. Die Religion, B. Das sich als Geist wissende Selbstbewußtseyn y C. Die Wissenschaft.

este éter, "al llegar aquí, termina la Fenomenología del espíritu. Lo que el espíritu se prepara en ella es el elemento del saber." (84) Ya es posible saber en verdad. Tal es la riqueza de la obra de 1807: Hegel sabe que de hecho piensa *en y desde* el saber absoluto. No só lo el contenido sino el tono mismo de sus expresiones muestra hasta qué punto es consciente de la posición de su pensamiento en el ámbito adecuado y de cómo éste dispone por tanto de las claves para el desciframiento de lo que adviene. Pero *efectivamente algo adviene*. El espíritu exteriorizado, despojado de la forma de su sí mismo, sacrificado hasta el punto de presentar su devenir *hacia*, bajo la forma del libre acaecer contingente, no finge estar enajenado. *Sólo sabe lo que es en cuanto atiende a su ir sabiendo lo que va siendo*. En esta medida, si bien el saber absoluto en cuanto todo es *ya* el espíritu que se sabe como espíritu, resulta más ajustado subrayar que será precisamente en el saber absoluto, en tanto que elemento de la ciencia, en el que el espíritu podrá en verdad saberse como espíritu y ser efectivamente *la* ciencia. Queda ésta como tarea abierta y posible. De aquí la grandiosidad provocadora y estimulante de la Fenomenología.

Preparado ya el elemento del saber, ha devenido la ciencia *en general*, el auténtico saber. En este elemen-

(84) Ph.G., Vorrede, p. 30, 5-6 (trad. p. 26)

to se despliegan los momentos del espíritu en la *forma de la simplicidad* que sabe su objeto como siendo sí mismo. Dichos momentos ya no se escinden en la contraposición del ser y del saber, sino que permanecen en la simplicidad del saber, son lo verdadero bajo la forma de lo contenido. Su movimiento, que se organiza en este elemento como un todo, es la lógica o filosofía especulativa. (85) Se trata por tanto de hacer efectivo el desarrollo que dicho elemento posibilita, atendiendo a la presencia de su contenido espiritual.

Resulta *discutible* por tanto, el planteamiento según el cual el pensamiento formulado en el resultado dialéctico de la Fenomenología de la procesualidad de la verdad, pertenece al principio constructivo-idealista-dialéctico. Para tal planteamiento, la Ph.G. no desarrolla sus contenidos de su propia e inmanente lógica, como Hegel pretende, ya que ni la dialéctica de la conciencia (certeza sensible, percepción, fuerza y entendimiento) afecta al efectivo estado de cosas y a la real problemática teórico-filosófica del conocimiento de la percepción empírica, ni tampoco es éste el caso en los análisis dialécticos de la autoconciencia, la razón y el espíritu. Para dicha posición, "Hegel construye los contenidos respectivos según el modelo del principio funda

(85) Ph.G., Vorrede, p. 30, 8-12 (trad. p. 26).

mental idealista: "según el modelo de las relaciones entre identidad y oposición". (86) De aquí proviene el concepto de movimiento y los motivos referentes al contenido de las figuras de la conciencia dialécticamente escalonados; si bien parece surgir de un enriquecerse interno en la marcha evolutiva de la Fenomenología, son sencillamente *incorporados*.

Con todo, aunque no resulta sostenible que los resultados hegelianos responden a la aplicación de un principio previo que fuerce la marcha de la Cosa misma, sí consideramos interesante subrayar el alcance de tal supuesto, en atención especialmente a la conclusiones. Es te proceso-pensamiento idealista-dialéctico resultaría de una estimación productiva del método. Dado que la identidad es en parte ella misma un opuesto, la absoluta identidad tiene que expresar su esencia en la determinada y aislada objetividad y no dejarse fijar en ninguna figura de sus objetivaciones de una manera definitiva. La historia del espíritu absoluto no sería por tanto sino *la racionalización de la imposibilidad perma*

(86) BECKER, Werner, Hegels "Phänomenologie des Geistes". Eine Interpretation, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1971, p. 137.

Desde su punto de vista, la abstractividad hegeliana presenta una función inmediata del principio idealista, al que pertenece también el método dialéctico, el paso a la integración de la idealidad absoluta en la oposición y la objetividad. Este método sólo tiene sentido en relación con el idealismo hegeliano.

nente y perpetua de lograr aquella unidad.

Nada sin embargo más lejos de Hegel que el concluir de aquí la incapacidad e impotencia *-humanas-* para lograr reconocer el *divino* equilibrio. Nada menos hegeliano que el plantear esta supuesta escisión. Ninguna identidad real se muestra al margen de toda oposición y es la presencia (*Gegenwart*) misma de la meta en el proceso la que confirma paradójicamente que *nada cabe esperar* y que, sin embargo no es posible el reposo. "El no poder alcanzar la meta que toda construcción idealista se ha impuesto, se convertiría así ello mismo en contenido de la afirmación de que ha sido alcanzado." (87) De este modo, el resultado de la Fenomenología queda remitido en algún sentido a la marcha misma de su proceso, pero sólo en la medida en que ésta late en aquel, confirmándolo como real.

Se ven defraudadas así las expectativas que creían que el saber absoluto *aniquilaría las diferencias* poniendo fin a los problemas del arduo camino y dando cumplida satisfacción al esfuerzo del concepto, conduciendo finalmente al reposo de un tranquilo equilibrio en el que todo quedaría controlado. Efectivamente, ningún contenido le es ajeno, pero tal vez la plena culminación haya supuesto acceder a un ámbito en el que el descifra-

(87) BECKER, Werner, Hegels "Phänomenologie des Geistes". Eine Interpretation. o.c., p. 139.

miento es no sólo posible sino también necesario ya que en ese terreno nos vemos desbordados por lo que se hace presente. Quizás saber en verdad implique saberse rebasado -y no por falta de conocimiento o capacidad- por la infinitud que rebosa en lo finito. Es precisamente el concepto -y el contenido que le es inherente- el que nos insta a reconocer que en definitiva es el espíritu el que *se sabe* a sí mismo como tal, pero a su vez que dicho "espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento (*in der absoluten Zerrissenheit*)" (88), algo nada exento de perplejidad y desconcierto.

Desde esta perspectiva cobran su auténtica dimensión las consideraciones según las cuales "la ciencia es el saber absoluto, es decir, el movimiento que la conciencia en sí misma ejerce (*ausübt*)" (89); consideraciones que, si bien literalmente contrastan con las has

(88) Ph.G., Vorrede, p. 27, 30-31 (trad. p. 24).

(89) HEIDEGGER, Martin, Hegels Phänomenologie des Geistes, Gesamtausgabe, I. Abteilung: Vorlesungen 1923-1934, Band 32, Freiburger Vorlesung Wintersemester 1930/31, hrsg. von Ingrid Görland, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1980, 221 p., p. 35.

Para una lectura de la interpretación heideggeriana del absoluto hegeliano -si bien ignora el texto aquí citado y se centra fundamentalmente en Hegels Begriff der Erfahrung (a.c.), cfr. Gerhard SCHMITT, The Concept of Being in Hegel and Heidegger, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1977, 192 p., st. p. 131 y stes.

ta aquí sostenidas, caben ser entendidas desde lo ahora expuesto.

Si se mantiene que expresiones como *saber absoluto* o *saber relativo* no son comprendidas por Hegel cuantitativa sino cualitativamente -hacen referencia al carácter del saber- y se destaca que una ciencia es relativa en cuanto ciencia *relata*, no resulta difícil admitir que la conciencia -en cuanto saber perplejo y cautivo- es un saber relativo y que la autoconciencia, a pesar de realizar un válido rescate (*Ablösung*), es una libertad aún relativa y por tanto aún no *propriamente* libre. Sólo el autosaber, en cuanto origen no fijado de la unidad y pertenencia mutua de ambas, autoconciencia y conciencia, es la pura carencia de fijación, la pura ausencia de sujeción, el saber absoluto.

Y si se admite que dicho saber absoluto es para tal planteamiento *la ciencia*, por cuanto es *propriamente* el puro saber, se hace desde la consideración de que aquella es esencialmente según *sistema*, es decir no de acuerdo a un orden adicional o a un marco arbitrario si no que muestra hasta qué punto el concebir sólo es posible si el saber absoluto se despliega y presenta como sistema. Se está subrayando por tanto, ante todo, la no escisión entre la experiencia y la ciencia y destacando que dicha experiencia no es sino la Fenomenología como

el saber absoluto en su movimiento. (90)

Por eso, si la Fenomenología es ciencia, ciencia de la experiencia, lo es porque el contenido se hace totalmente presente y si no es aún *la* ciencia, -ya que to avía no está efectivamente desplegado y el espíritu no se sabe aún plenamente como espíritu-, no lo es sino en cuanto el movimiento de *ir sabiéndose* ni propiamente se inicia ahora sin más, ni queda cerrado y finiquitado. Es la inquietud misma de la conciencia, su insatisfacción y su pertenencia a la realidad, la que muestra hasta qué punto el todo del movimiento late en el proce so. El saber absoluto es por tanto plenamente científico pues es en la recolección que conlleva donde se expo ne el elemento desde el que organizar el todo como un todo, abriéndose a su necesaria y libre presencia. Es en este contexto en el que tiene sentido hablar de una *Ciencia de la Fenomenología del Espíritu*.

(90) HEIDEGGER, Martin, Hegels Phänomenologie des Geistes, o.c., cfr. pp. 20-24 y 35-36.

Para Heidegger, mientras que la Ciencia de la experiencia de la conciencia expone la Parusia del Absoluto en el estar y querer estar cerca de nosotros, la Ciencia de la lógica, por su parte, nos da el Absoluto o la Absolutidad de la Parusia en su estar cerca-de-sí. De hecho, se trataría siempre de la Ciencia, de una Ciencia que es la Ciencia del Absoluto. Así, la Fenomenología es ya Ciencia del Absoluto pero aún no la Ciencia de la Absolutidad del Absoluto. (BIRAULT, Henri, Heidegger et l'expérience de la pensée, ed. Gallimard, Paris, 1978, 628 p., *ibid* pp. 263-267).

§3. EL CONCEPTO Y EL COMIENZO DE LA LÓGICA.

Tras haber estudiado en qué medida lo lógico presente en la Fenomenología se expone a su vez en su resultado como saber puro y absoluto -elemento en el que cabe la Lógica como ciencia y desde el que en algún sentido sólo es posible-, queda por ver en qué modo aquel resultado viene a sentar la base (*Grundlage*) de su comienzo en la indefensión de la ausencia de un presunto fundamento que aguardara como promesa final para sostener el proceso; comienzo que por ser tal se confirma a sí mismo como siéndolo de la Fenomenología.

Tal vez de hecho ese comienzo no se muestre sino como la asunción del concepto del resultado de la exteriorización y enajenación que el propio saber absoluto es. Al no tener otro contenido que el ser puro, -la pura nada- éste se constituye en el elemento conceptualizado con el que la ciencia viene *en cierto sentido* a comenzar. El proceso en definitiva no será sino el simple acceso del ser a su inmediatez verificada, si bien ya formalmente establecida. No es otra cosa el concepto. Pero ello significa nada menos que la creación de un mundo (*die Schöpfung einer Welt*). De ahí que haya de afrontarse aquí el problema del modo de presencia de éste en el comienzo mismo de la Lógica.

En lo hasta ahora subrayado se ha destacado que para Hegel la razón en su verdad es espíritu y que la con

ciencia no es en definitiva sino dicho espíritu en su manifestación como objeto (*Gegenstand*) concreto, que a lo largo del camino se libera en su inmediatez y concreción (*Concretion*). Así, el saber absoluto se ha presentado como la verdad de todas las formas que ha adoptado en el itinerario la separación entre la verdad y la certeza. Se ha insistido asimismo en que el movimiento hacia adelante (*Fortbewegung*) de la conciencia reposa únicamente "sobre la naturaleza de las *esencialidades puras* que constituyen el contenido de la lógica." (91) Es sabiendo y comprendiendo éste su movimiento como la conciencia se ha superado como tal conciencia, aprehendiendo de este modo el movimiento de las esencialidades puras que constituía el motor de su proceso.

Accede así al nivel del saber puro que tiene por objeto esas mismas esencialidades puras tal como son en y para sí -los pensamientos puros, el espíritu que piensa su esencia-. La ciencia deviene viable con ello al término del camino de la conciencia, apareciendo como lo que es, con lo que como Hegel señala, "de este modo

(91) Wissenschaft der Logik, Erster Band, Die Objektive Logik (1812/1813). Gesammelte Werke 11, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Hrsg. von der Rheinisch. Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Felix Meiner Verlag Hamburg, 1978, hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. 441 p., Vorrede (22 März 1812) p. 8 10-13 (trad. SOLAR/HACHETTE, por A. y R. Mondolfo, Buenos Aires 1956, 4ª ed -1976-. p. 30).

se encuentra indicada la referencia (*Beziehung*) de la ciencia que llamo *Fenomenología del Espíritu*, a la *Lógica*." (92) Este aparecer de la ciencia como puro movimiento de las esencialidades lógicas, liberada de las oposiciones de la conciencia, es lo que permite afirmar que el concepto de dicha ciencia es el resultado de aquel camino que pasa a través de todas las formas de la relación (*Verhältnis*) de la conciencia al objeto. No hay por tanto necesidad de ninguna justificación para tal concepto de la ciencia que, por un lado, surge en el interior de la propia lógica y, por otro, al ser producida por medio de la conciencia, es en la Fenomenología donde halla su mejor justificación. (93)

(92) W.L.I., Vorrede 1812, p. 8, 20-21 (trad. p. 30)

La afirmación debe encuadrarse en el contexto de las consideraciones que como señalamos correspondían al plan inicial de Hegel según el cual la primera parte del Sistema de la Ciencia que comprendía la Fenomenología debería ser seguida de una segunda que contuviera la lógica y las dos ciencias reales de la filosofía, esto es, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu. El propio Hegel reconoce en 1812 que la razón de su publicación por separado se debe a su necesaria amplitud.

(93) W.L.I., Einleitung, Cfr. p. 20, 9-14 (trad. p. 46).

ALVAREZ GOMEZ destaca que al decir que la Lógica es resultado de la Fenomenología, Hegel se refiere no tanto a las categorías lógicas cuanto a la Ciencia de la Lógica, es decir, a la estructuración y sistematización científica de las categorías. En cambio, al afirmar que la lógica es el presupuesto del proceso fenomenológico, Hegel piensa en las categorías lógicas tal como se dan en todo conocimiento experiencia al margen de que sean, o no, objeto de consideración." (Experiencia y Sistema o.c., p. 192). Diferencia -entre la lógica y la Lógica- que sólo cabe sin embargo leerse desde la comprensión de que la lógica o lo conceptual es el contenido del conocimiento fi

No resultaría difícil, con todo, aducir una serie de argumentaciones que ofrecieran consideraciones de orden exterior, *racionante* e *histórico*, pero no es preciso reinsistir ahora en el alcance y valoración que tal proceder merece para Hegel. Baste con destacar que no es preciso ya *deducir* el concepto de la ciencia pura porque "la Fenomenología del Espíritu no es sino la deducción de este concepto." (94) En tal sentido, la Fenomenología está aquí presupuesta, presentando en qué medida el elemento de la ciencia no es ni más ni menos que el concepto de la ciencia *-ya concepto* (ciencia) pe

losófico en general, contenido que la Lógica, ciencia filosófica particular tiene el privilegio de exponer en su estado puro.

(94) W.L.I., *Einleitung*, p. 20, 38-39 (trad. p. 46).

En este sentido no resulta superfluo recordar el alcance de que la Lógica se desenvuelva en el ámbito al que accede la Fenomenología, lo que en cierto modo ablanda y dulcifica las posturas de D. HENRICH, para quien la lógica del ser puro es una vía negationis del pensamiento, al situar sus límites contra la lógica de la reflexión (Anfang und Methode der Logik, in Hegel im Kontext, 2. Auflage, 1975, 212 p., pp. 73-94 Hegel Studien, Beiheft I, 1963, pp. 19-35, cfr. p. 24 y 29) y de H. WAGNER según el cual tal explicación viene a ser insuficiente ya que primaria y fundamentalmente el comienzo se produce contra el resultado de la Fenomenología (Hegels Lehre vom Anfang der Wissenschaft in Zeitschrift für philosophische Forschung 23, 1969, pp. 339-348, cfr. p. 341.)

El ser puro como contenido del saber puro muestra hasta qué punto el resultado absoluto de la Fenomenología no es determinadamente algo con perfiles definitivos, si bien a su vez sólo en ese y desde ese elemento, la pura nada del concepto de la ciencia, cabe encuadrarse todo comienzo del proceso del pensar lógico. Lo absoluto es tal por verificarse en las figuras concretas y al confirmarse como la identidad dialéctica del comienzo abstracto y su resultado concreto muestra de qué modo abre para siempre el proceso de la realidad a sí misma.

ro aún sólo concepto (no la ciencia).

Si "se debe admitir que la *Fenomenología del Espíritu* presupone el movimiento de las esencialidades lógicas, así como la *Lógica* presupone la *Fenomenología del Espíritu*" (95), ha de hacerse desde el reconocimiento de la liberación y purificación que ésta significa, al permitirnos comprender el movimiento lógico que estructura hasta en su contingencia el devenir de toda realidad, sin entreguismos a lo natural y a la forma de lo notorio. Sólo a través de este reconocimiento de la necesidad lógica en el movimiento según el cual el espíritu aparece fenomenalmente, se constituye el alumbramiento del concepto de la ciencia.

Será la *Lógica* la que muestre hasta qué punto tal presuponer no se agota en el mero ser presupuesto ya que en la reflexión, el acto de poner que ella es, al operar una transición de una inmediatez a la inmediatez, destaca en qué medida la inmediatez pone en efecto un término que presupone esta inmediatez. "El movimiento como acto-de progresar se vuelve de inmediato así y sólo así es automovimiento, -movimiento que procede de sí mismo, en la medida en que la reflexión que pone es reflexión que presupone, pero como reflexión que presupo-

(95) BIARD, J. y varios. Introduction à la lecture de la Science de la Logique de Hegel. I. L'Être. ed. Aubier Montaigne, Paris, 1981, 303 p., p. 25.

ne es pura-y-simplemente reflexión *que pone*." (96) Por ello será en el seno de la Lógica misma donde surja el concepto presupuesto de la ciencia que la Fenomenología le ofrece inmediatamente. Este surgir será un *resurgir*.

Pero el resultado final de la ciencia de la conciencia que queda expuesto como concepto de la ciencia y presupuesto por la Lógica es "*el saber puro* como la verdad última y absoluta de esta conciencia." (97) Según señalamos -y Hegel insiste en ello-, la Lógica presupone la ciencia del espíritu fenomenológico, ciencia que *contiene* y *demuestra* la necesidad y en consecuencia la prueba de la verdad propia del punto de vista del saber puro, y también (contiene) su mediación en general. En aquella ciencia del espíritu en sus manifestaciones y en su exposición, la conciencia inmediata constituye aún lo primero y lo inmediato en la ciencia, y por tanto la presuposición; pero en la Lógica la presuposición consiste en lo que en aquella consideración se mostraba como el resultado, esto es la idea como saber puro. En de

(96) "Die Bewegung wendet sich als Fortgehen unmittelbar in ihr selbst um, und ist nur so Selbstbewegung, -Bewegung, die sich kommt, insofern die setzende Reflexion voraussetzende, aber als voraussetzende Reflexion schlechthin setzende ist." W.L. I., (1813) p. 252, 16-20, trad. p. 352).

(97) W.L.I., (1812), p. 33, 6-7 (La traducción de A. y R. Mondolfo no recoge la versión de DAS SEYN correspondiente al original de 1812, por lo que en este caso y en los similares no cabe sino ofrecer la paginación de la edición alemana: Gesammelte Werke 11.)

finitiva, la Lógica no es sino la *ciencia pura*, es decir, el saber puro en la amplitud total de su desarrollo" (98), "el saber puro en su amplitud y su extensión." (99)

La *Ciencia de la Lógica* no ofrece un concepto de la ciencia diferente del presente en la *Fenomenología* ya que el saber puro no es otro que el saber absoluto, verdad última de la ciencia de la conciencia como del espíritu en su aparecer, certeza que ha accedido a la verdad, que ya no está frente al objeto sino que lo ha interiorizado y que por otra parte ha renunciado al conocimiento de sí como algo enfrentado a la objetividad. Lejos del dualismo característico de la certeza en su unilateralidad, el saber puro asume la relación a la alteridad y no se limita a suprimirla. Como habremos de ver, esta aceptación de *lo otro*, presente realmente como momento, nos situará en la inmediatez simple o el

(98) Wissenschaft der Logik, I, Hrsg. von Georg Lasson, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1975, cfr. p. 53 (trad. p. 64-65).

Las Gesammelte Werke que se utilizan aquí para citar la Ciencia de la Lógica contienen tan solo con relación a Das Seyn la edición original de Nürnberg 1812 (bey Johann Leonhard Schrag) -si bien aludiendo críticamente a las modificaciones posteriores-, por lo que los textos correspondientes a la revisión de Hegel publicados en Stuttgart y Tübingen en 1832 -Vorrede zur zweiten Ausgabe, Einleitung, Allgemeine Enthüllung der Logik y Die Lehre vom Seyn- se ofrecen en la edición de G. Lasson y en su traducción por A. y R. Mondolfo.)

(99) W.L., I, (1812), p. 33, 7-8.

ser puro, auténtico punto de partida.

Pero la Ciencia de la Lógica no nos presenta el saber absoluto *sin más*, ni es el *mero* elemento de la ciencia, ni el *sólo* concepto, ni el *simple* saber puro; no es la Fenomenología del Espíritu. Sin embargo la presupone, porque efectivamente es el saber absoluto, el elemento de la ciencia, su concepto, el saber puro, pero, en su verdadero alcance y envergadura, -en su extensión (*Ausbreitung*)- reales. Es el concepto de la ciencia en su desarrollo, *el* concepto y *la* ciencia. Así, "la *Fenomenología del Espíritu* es el tránsito (*Übergang*) de la ciencia de la experiencia de la conciencia a *la* ciencia, que es la Lógica." (100)

En este sentido, para Hegel únicamente la Fenomenología puede en efecto justificar en definitiva el hecho de que la ciencia comience necesariamente con la posición del ser puro, pero sólo ha podido válidamente *introducir* al sistema, en la medida en que ella no ha mostrado ni menos peso ni menos amplitud que éste. (101)

(100) LIEBRUCKS, Bruno, Sprache und Bewußtsein, Band 6, Teil 1, Der menschliche Begriff, Sprachliche Genesis der Logik, logische Genesis der Sprache. Hegel: Wissenschaft der Logik. Die objektive Logik. Erstes Buch: Die Lehre vom Sein, Verlag Peter Lang GmbH. Frankfurt am Main und Bern, 1974, 817 p., p.238.

(101) LABARRIERE, P.J., La Phénoménologie de l'Esprit comme discours systématique: Histoire, Religion et Science in Hegel Studien, Bouvier Verlag

El dualismo inicial de la conciencia ha necesitado en efecto toda la fuerza del espíritu -tal como es expuesto en el Sistema- para ser superado. Y desde esta perspectiva, la conciencia y su historia no han sido posibles sino porque es la ciencia misma la que *funda* la efectividad de su propia exposición en el elemento de la conciencia; lo que se comprueba en el hecho de que la Fenomenología, que fue presupuesta a título de una introducción, encuentra su lugar orgánico en el Sistema mismo, precisamente -como señalamos- en el interior del Espíritu subjetivo, entre la Antropología y la Psicología. (102) No cabe hablar por tanto de un comienzo absoluto sino de un *eslabón-orgánico* en el círculo de la Filosofía.

De ahí que la presuposición no haya de entenderse como una oferta definitivamente cerrada ante la que no quepa sino *rendirse*, como una suerte de posición de principio que exigiría, impulsados por la fe de su coherencia plenamente culminada, a arrojarse en su interior perfilado y concluido en el que nada quede por ha-

Herbert Grundmann, Bonn, 1974, Bd, 9, pp. 131-153. Cfr., st. p. 123 y 153.

(102) Ibid Ez. (1830) § 413-439

P.J. Labarrière retoma e insiste en el planteamiento más arriba indicado en Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit, o.c., p. 51.

cer. (103) Un planteamiento de este tipo ignoraría no sólo el auténtico alcance de la Lógica sino que desconocería asimismo que la Fenomenología sólo es realmente tal a través de la *relectura* que, en el reconocimiento efectivo del saber absoluto, *reinicia* y *retoma* el movimiento mismo expuesto en la obra a fin de enriquecerse continuamente con la presencia del espíritu en sus manifestaciones. El saber absoluto, como señalamos, no aniquila el proceso sino que lo *interioriza*, no siendo en definitiva nada real al margen de aquella relectura y esta interiorización. El saber puro -o su contenido el ser puro- se impone únicamente como el punto de partida inmediato en la medida en que late en él toda esta tensión y recuerdo mediatizantes.

Así, el carácter absoluto de la inmediatez se enuncia *en y por* una mediación. En el acto mismo de poner el resultado de la Fenomenología -y en esa medida toda ella- como un presupuesto que se configura como punto de partida de la Lógica -la identidad de lo negativo y lo positivo como identidad constitutiva de todo lo que es-, la inmediatez se traduce en un *otro* y se

(103) Tal actitud supondría reducir por completo la Lógica a una explicación de los resultados de la Fenomenología. Dicha exposición es la que, en opinión de Dieter HENRICH (*Anfang und Methode der Logik*, in *Hegel im Kontext*, o.c., cfr. pp. 82-83, nota 6, adopta Bertrando SPAVENTA (*Le prime categorie della logica di Hegel*, en: *Atti della R. Accademia delle scienze morale... di Napoli*, Bd. I, 1864 y en *Scritti filosofici*, ed. Gentile, Napoli, 1900).

niega mediante ello incluso como inmediatez. Sólo a través de esta negación de sí, la inmediatez se hace, se experimenta y prueba, como realmente inmediata. Efectivamente, al recapitular se niega como inmediatez primera y es en esa medida presupuesta en cuanto retorno. Precisamente por esto es inmediatez devenida, expresando la relación de esta realidad con el término final del proceso.

Nada más lejos por tanto del planteamiento hegeliano que el definir la *inmediatez originaria*, en cuanto punto de partida, por oposición al proceso o como presupuesto referido a lo que le presupone. Al no responder a ninguna entidad fija, es el movimiento mismo, en la paradójica identidad del punto de partida y de su presuposición, esto es la relación de igualdad negativa del ser consigo mismo: "... lo *primero* frente a este otro, lo inmediato o el ser, es únicamente esta igualdad misma de la negación consigo mismo, la negación negada, la negatividad absoluta. Esta igualdad consigo o inmediatez es, por consiguiente, no algo primero, a partir de lo cual se comience y que traspase a su negación: no es tampoco un sustrato que-es (*ein seyendes Substrat*), que se mueve a través de la reflexión, sino que la inmediatez es únicamente este movimiento mismo." (104)

(104) W.L., I, (1813), pp. 249, 33 - 250, 2 (trad. p. 350).

Queda claro que no se trata de buscar la negación del lado del límite sino del lado del redoblamiento interior que subraya el dinamismo autoevolutivo de esta realidad esencial, pero sobre todo -y esto es lo que ahora nos interesa- se comprende así el alcance a la vez mediato e inmediato de la presuposición de tal modo que si ha de hablarse de un primero de manera absoluta, éste es *el movimiento que pone (mediatamente) la inmediatez como inmediatez.* (105)

Carece de sentido para Hegel polemizar acerca de si el comienzo de la filosofía debe ser un mediato o un inmediato: "es fácil demostrar que no puede ser ni lo uno ni lo otro." (106) Si tal comienzo exige que la conciencia se halle en su elemento -el puro conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro-, en esta medida es *un comienzo al que se accede.* En cuanto lo inmediato de la especulación filosófica, debe ser pues una determinación inmediata -mediatizada- y mediatizada siguiendo un método que, constituido por el proceso inmanente del contenido mismo (del cual la filosofía especulativa es la autopresentación), no puede ser puesta como tal, en su verdad, y así pues empleada de manera justi

(105) Para el estudio de la presuposición en el mecanismo de la reflexión. cfr. JARCZYK, G., Systeme et liberté dans la logique de Hegel, ed. Aubier Montaigne, Paris, 1980, 322 p., pp. 33-39.

(106) W.L., I, (1812), p. 34, 3-5.

ficada, sino una vez que este proceso se ha cumplido dando como contenido en su determinación lo que tiene de más íntimo, de más esencial, su *alma*, el método mismo. La posición filosófica de un comienzo *parece* pues reencerrar la doble contradicción de un inmediato mediatizado y mediatizado gracias a un método, una mediación que es inmediatamente ejercida si bien no es justificada sino al término de la mediación consigo que es el ser puesto inmediatamente como inmediato. (107)

Se sientan así las bases para desechar toda lectura ingenua que supusiera que *tras* la Fenomenología se accede a un resultado bien *ultimado* que habría de identificarse sin más con el comienzo de la Lógica, en una suerte de proceso lineal y temporal en el que la meta fuera simplemente un hecho y un dato puntuales que se agotara en ser *resultado-llegada* y *comienzo-salida* de ambas obras respectivamente.

Ya hemos señalado en qué medida la Fenomenología no se limita a preceder a lo lógico ni se despliega al margen de ello, como si el espíritu se redujera a perderse en la contingencia, lo que significaría ignorar que *sólo* a través de su exterioración y manifestación como conciencia muestra su presencia absoluta y se reconoce efectivamente real. La Fenomenología no es *a-ló*

(107) Cfr. Ez. (1817) §3 y nota 1. BOURGEOIS, Bernard trad.cit.

gica. Pero además, el ser en cuanto contenido del saber puro al que el camino de las manifestaciones del espíritu accede, no se muestra ni ajeno ni al margen del inicio mismo del itinerario de la propia conciencia.

El saber puro, presupuesto en la Lógica, proviene del movimiento antecedente de la conciencia, luego será en la ciencia de ese movimiento en donde habrá de encontrarse el supuesto radical y absoluto comienzo. Pero, de hecho, la Fenomenología se inicia con la conciencia inmediata, la certeza sensible, el saber que algo es. "Lo único que enuncia de lo que sabe es esto: que *es (es ist)*; y su verdad contiene solamente el *ser de la Cosa (das Seyn der Sache)*; "el puro ser" (*das reine Seyn*) "constituye la esencia de esta certeza".

(108) Carece de sentido por tanto creer que el ser sólo está ubicado en un presunto *final* fenomenológico. Por el contrario, será en su presencia en el resultado de la *Ph.G.* donde mostrará hasta qué punto es contenido

(108) *Ph.G.*, p.63, 17-18 y p.64, 1. (trad. p.63)

Hegel subraya en. "Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?" de 1812, cómo la Fenomenología efectivamente comienza "con la conciencia inmediata, el saber que algo es" y como de hecho allí "también es el ser quien hace el comienzo", pero destaca que lo hace "como determinación de una figura (Gestalt) concreta, la conciencia", para añadir posteriormente que "es sólo (erst) el saber puro, el espíritu que se ha liberado de su manifestación como conciencia, quien tiene así mismo como comienzo el ser libre y puro." (W.L. I, (1812) p.34,12-15)

efectivo del saber que late en el itinerario.

El comienzo entendido como un inicio puro y entusiasta, limpio aún de las presuntas impurezas del proceso, no responde en absoluto al planteamiento hegeliano, bien distante de arranques inmediatos -"como un pistoletazo" (109) sino que sólo mostrará su efectividad en cuanto inscrito en el movimiento real de la totalidad concreta del todo, que retorna a sí mismo (*in sich zurückgegangene Ganze*) (110), de ese todo que "es un ciclo (*Kreislauf*) en sí mismo, un ciclo en el cual lo primero llegará a ser asimismo lo último, y lo último lo primero." (111)

Basta recordar, como destacamos con anterioridad, que es la circularidad del espíritu la que se presenta en el reenvío del saber absoluto a la certeza sensible, su tierra natal, en la medida en que "el movimiento que

(109) Ph.G., Vorrede, cfr. p. 24, 10 (trad. 21)

(110) Ph.G., Vorrede, p.15-17 (trad. p. 113)

(111) W.L., I (1812) p. 35, 6-7

Hegel destaca en la segunda edición que "para la ciencia lo esencial no es tanto que el comienzo sea un inmediato puro, sino que su conjunto sea un recorrido circular en sí mismo, en el que lo primero se vuelve también lo último y lo último lo primero" W.L., I (1832) p. 56 (trad. p. 66)

Kreislauf es asimismo traducido por ciclo, obviamente ahora en cuanto recorrido circular.

es el conocer" es "el ciclo (*Kreis*) que retorna a sí (*der in sich zurückgehende*), que presupone su cominzo y sólo lo alcanza (*erreicht*) al final!"(112) Desde esta perspectiva, no resulta hegeliano hablar de un punto de partida en cuanto lugar desde el que iniciar la supuesta marcha ascendente hacia el concepto, planteamiento que responde mejor a la conciencia simplemente representativa. Se trata más bien de reconocer que "lo verdadero es el devenir de sí mismo, el círculo (*Kreis*) que presupone y tiene por comienzo su término como su fin (*Zweck*) y que sólo es efectivamente real por medio de su desarrollo (*Ausführung*) y de su fin."(113)

Por un lado, precisamente porque la Lógica presupone la Fenomenología, el comienzo no es un mero presupuesto y, por otro, el hecho de que el ser puro como contenido del saber puro sea *lo* inmediato, disipa toda consideración del comienzo como algo simplemente inmediato que ignore que el ser es presentado como surgido de la mediación, y justamente de una mediación que es al mismo tiempo la superación de sí misma.

Se muestra así hasta qué punto el comienzo es un comienzo *al que se accede*. El ser puro mismo presupone

(112) Ph.G., p.429, 31-32 (trad. 469)

(113) Ph.G., Vorrede, p.18, 26-28 (trad. p.16)

una larga historia y es el resultado del proceso de interiorización gracias al cual la conciencia logra, lejos del *extrañamiento* y *extranjería* primeros del sujeto y el objeto, asumir en el saber absoluto la *simplicidad* del elemento de la ciencia. Sólo porque el ser puro es resultado, puede interiorizarse. En definitiva, no será otra cosa la esencia, ya que "únicamente en tanto que el saber *se interioriza* (*sich erinnert*) a partir del ser inmediato, halla por esta mediación la esencia." (114) Esta no se encuentra *tras* el ser -ni oculta bajo una supuesta simplicidad, ni fruto *posterior* temporal de sus inquietudes- sino que es su propia dimensión en profundidad, la interioridad de su movimiento y de su devenir. El despliegue total de este repliegue no hará sino revelar lo que dicha esencia es: existencia, efectividad, concepto.

Esta interiorización será posible porque el ser no es sino la plena culminación de un proceso de profundización que a su vez lo es asimismo de interiorización. Y desde esta perspectiva cabe decir que el co-

(114) W.L., I, (1813), p. 241, 12-13 (trad. p. 16).

En este sentido los traductores de la versión francesa (P. J. Labarrière y G. Jarczyk -ed. Aubier Montaigne, Premier tome, Deuxième livre, 1976) consideran que no se pueden desligar el trasfondo y el movimiento de interiorización que anima la dialéctica del ser: lo que está *tras* el ser es aún el ser y no solamente en extensión sino también en su comprensión fundamental. Por ello la verdad se experimenta como totalidad. (Cfr. nota 1, p. 2).

mienzo es resultado, si bien, como destacamos con anterioridad, no entendiendo tal afirmación en el contexto de una lectura que fijara el ser de modo rígido sino en la línea señalada que permite comprender en qué medida lo que aparece como punto de vista *inmediato* debe necesariamente hacerse *resultado* en el interior de la ciencia, mostrando ser en verdad el resultado último de ésta, en el que alcanza (*erreicht*) de nuevo su comienzo y retorna en sí misma. (*in sich zurückkehrt*)

(115) Así, el comienzo es resultado que ha de hacerse resultado para alcanzar el comienzo. Con ello, "la filosofía se muestra como un círculo girando en torno a sí, que no tiene ningún comienzo en el sentido de las otras ciencias." (116)

Resultaría erróneo por tanto considerar que el ser es un inicio a partir del cual se accede, tras recorrer la distancia y superar el obstáculo de la esencia, a un final -el concepto- que se ofreciera como resultado. El ser es el concepto en sí, el puro concepto en sí mismo, y el puro concepto el verdadero ser; y es en la Lógica donde se muestran como *inseparables*, pero dado que al mismo tiempo son conocidos como *diferentes* (no existentes sin embargo por sí mismos), su unidad

(115) Ez, (1830) §17.

(116) Ez, (1830) §17.

no es abstracta, muerta, inmóvil, sino concreta. (117)
 El ser no será reconocido efectivamente como concepto
 y de hecho como comienzo real sino en *Die Lehre vom Be-*
griff, pero desde el comienzo y en el comienzo está im-
 plicada una doctrina del concepto.

Sólo a través de tal implicación, lo inmediato no
 se muestra como comienzo efectivo sino una vez presente
 aquello que resulta de sí, hasta el extremo de que di-
 cho inmediato no es puesto realmente como comienzo ni
 reconocido como tal sino al término del recorrido que
 le constituye justamente como inmediato. Al ser resul-
 tado de hecho deducido, el punto de partida lo es a su
 vez, y en esa medida, puesto como comienzo. Y será por
 tanto únicamente desde el concepto desde donde cabrá
 hablar del "*establecimiento de la inmediatez primera*"
 (*die Herstellun der ersten Unmittelbarkeit*), de la uni-
versalidad simple." (118) Sólo porque el ser no es en

(117) W.L. I, (1832) Allgemeine Einteilung der Logik. p. 42-43
 (trad. p. 55).

En definitiva, la división de la Lógica no viene sino a res-
 ponder a esta inseparabilidad de los diferentes no existen-
 tes por sí mismos: Lógica del concepto como ser (lógica ob-
 jetiva) y del concepto como concepto (lógica subjetiva).
 Ibid. p. 43 (trad.p. 56). O como se expresaba en la primera
 edición, la lógica puede dividirse en lógica del ser y del
pensar, en la lógica objetiva y subjetiva. W.L. (1812) Ueber
die allgemeine Eintheilung derselben p. 30, 28-29.

(118) Wissenschaft der Logik, Zweiter Band, Die Sibjektive Logik
 (1816), Gesammelte Werke, 12,
 in Verbindug mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Hrsg.
 von de Rheinisch Wesfälischen Akademie der Wissenschaften,

realidad al margen del concepto es éste el restablecimiento de la indeterminación primera" (*die Wiederherstellung der ersten Unbestimmtheit*). Con ello, el retorno al comienzo no es simplemente el retorno a un comienzo determinado, ya que la determinación (*Bestimmtheit*) ha sido asumida y superada. (119) Es en la Doctrina del Concepto donde se muestra hasta qué punto el comienzo precisa ser resultado por tanto mediato, para ser *efectivamente* algo inmediato, mientras que sólo así resulta ser inmediato, por cuanto no es el comienzo quien contiene su comienzo. (120)

Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1981, hrsg. von Friedrich Högemann und Walter Jaeschke, 358 p., p. 247, 8-9 (trad.p. 735)

Este establecimiento no es sino la negatividad entendida como la contradicción que se asume y se supera. Así lo otro de lo otro, lo negativo de lo negativo, es lo positivo. Lo inmediato necesita por tanto ser re-conocido para ser establecido.

(119) W.L. II (1816) p. 250, 19-25 (trad. p. 738).

(120) W.L. II (1816) p. 250, 31-32 (trad. p. 738).

Si bien el comienzo no contiene el resultado (ya que carece de contenido), ello no significa que haya de ignorarse el alcance de la frase especulativa que M. HEIDEGGER propone al respecto señalando que no sólo "el resultado es comienzo" (der Resultat ist der Anfang) -puesto que es preciso comenzar propiamente (eigentlich) por aquello de lo que resulta el comienzo, ya que ninguno habrá de ser más apropiado que el resultado mismo sino que "el comienzo es el resultado" (der Anfang ist das Resultat), afirmación cuyo sentido habrá de explicitarse posteriormente. (Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik, en Identität und Differenz, Verlag Günther Neske Pfullingen 1957, Sechste Auflage 1978, 70 p., pp. 31-67, p. 43 y 44.

El ser supremamente simple, cuyo contenido es inmediato y tiene la forma de una universalidad que no es sino la referencia abstracta a sí, sólo encuentra su sentido en el repliegue y despliegue que es la realización del concepto en general; realización que no se encuentra en el *comienzo* mismo, sino que es más bien la meta y ocupación (*das Ziel und Geschäfte*) de todo el desarrollo ulterior del conocer. (121) Algo comienza efectivamente con el comienzo. Lo inmediato no es un inmediato de la intuición sensible o de la representación sino del pensar. De aquí que quepa hablar de la *presencia (como en sí) y ausencia (como para sí) de lo absoluto en el comienzo*. Es preciso aún que lo universal se determine a sí mismo y sea para sí lo universal. Se produce por ello un auténtico progreso (*Fortgang*) que no es algo superfluo, lo que ocurriría si lo que comienza fuera ya absoluto.

El comienzo confirma y *autentifica (beglaubigt)* que se trata efectivamente de dicho comienzo -esto es que es un comienzo conceptual- en tanto en cuanto lo que proceda de él sea capaz de autentificar a aquel como de hecho tal. Su contenido ha de quedar así justificado por la verdad del resultado que de él surja y no hay otra consideración previa que pueda garantizar lo

(121) W.L. II (1816), p. 240, 11-12 (trad. pp. 728-729)

adecuado de aquel, que por lo demás es indeterminado en su inmediatez y que habrá de ser la expresión de una mediación, para que el proceso que parta de aquella indeterminación la restablezca.

En esa misma medida, si efectivamente hay un progreso éste ha de reconocerse como "el progresar" (*das Vorwärtsgehen*) que "es un retorno (*Rückgang*) en el fundamento y un retorno a lo original (*zu dem Ursprünglichen*), del que depende lo que sirve de comienzo." (*das, womit der Anfang gemacht wurde*) (122) Hegel subraya con ello que carece de sentido sostener que el filosofar sea un buscar que se limite a admitir arbitrariamente algo como comienzo de modo hipotético y problemático (123) para posteriormente conducirlo hacia una supuesta fundamentación que le otorgue consistencia y verdad. En ese caso no pasaría de equipararse a cualquier otro presupuesto previo a la Cosa misma y se comportaría como un simple instrumento para desbrozar el camino y hacerla asequible. En realidad, no haría sino fingir el comienzo, limitándose a precederlo y la fundamentación sólo fundamentaría presuntamente el final y no el proceso, por lo que aquel no se mostraría como

(122) W.L. I (1812), p. 34, 35-37.

(123) Ibid W.L. I (1812), p. 34, 27-29; W.L. II (1817), p. 251, 22-24 (trad. p. 739) y Ph.G., Einleitung, p. 53 (trad. p. 51).

resultado de éste, no siendo en verdad efectivo sino asimismo, en última instancia, presupuesto.

El fundamento (*der Grund*) o se halla presente en el comienzo, en aquello que surge como primero y como inmediato o bien queda claro que no cabe hablar para Hegel de filosofía. No se trata de *acceder* al fundamento, por cuanto éste es precisamente tal ya que *posibilita* todo acceso. No se sostiene por tanto un fundamento mero resultado, puesto que sólo ha de ser considerado tal resultado "aquello en lo cual el movimiento retorna (*zurückgeht*) como en su fundamento." (124) Sólo hay resultado real si el fundamento está presente en el proceso, pero, por otro lado, es el resultado mismo el que constituye el fundamento absoluto (125), al confirmar el comienzo como comienzo efectivo. Así, si la atención a la naturaleza de la Cosa misma es la que mediante su contenido determina el progreso, también lo hace el regreso, no siendo de hecho el fundamento sino

(124) W.L. I. (1812), p. 35, 8-9.

Grund es tanto un fundamento que fundamenta como una fundación que funda.

(125) W.L. I. (1812), p. 35, 29.

Nada ajeno al comienzo mismo funda dicho comienzo. Tan sólo el concepto y en la medida en que sea su verdad puede ser su resultado en tanto contiene a aquel. (W.L. II (1817) p.11, 18-24 (trad. p. 511). Fundamentar conlleva aquí la necesidad de mantenerse a nivel del proceso mismo, no tratando de ir más allá o al margen del propio dar de sí del comienzo. Fundamentar es por tanto abismarse en el ser y esforzarse en la atención a esta su propia entrega.

la *identidad del regresar y el progresar*.

Pero, sin embargo, esta presencia del fundamento en el comienzo no autoriza a considerar que el proceso es ficticio o cuanto menos innecesario. Si Hegel no admite el modo de proceder de las ciencias positivas o de ciertos desarrollos modernos de la filosofía del entendimiento -por ejemplo Reinhold- se debe a que someten la verdad del comienzo en su inmediatez a su exclusiva fundación por el resultado, desconociendo el *valor intrínseco* de aquel y reduciendo su alcance a la eficacia de las construcciones a las que dé lugar. Esta concepción supondría una visión unilateral. Si bien ciertamente la mediación inviste a lo inmediato de sentido, aquella sólo es posible en tanto la inmediatez permite y posibilita el despliegue de ésta. Así, el resultado se ve asimismo fundado por el comienzo que presupone y del que constituye el modo de determinación. "El progreso (*der Fortgang*) a partir de lo que hace el comienzo no es además sino una *determinación ulterior* (*eine weitere Bestimmung*) de ese comienzo, de modo que éste permanece situado en el fundamento de todo lo que sigue y no desaparece de ello." (126)

La circularidad del proceso lógico no se agota

(126) W.L. I (1812), p. 35, 13-15. Cfr. W.L. I (1832), p. 56 (trad. p. 66-67).

por tanto en la mera aseveración de que el comienzo es tanto inmediato como mediatizado y el resultado tanto fundador como fundado, sino en cuanto ello implica a dicho proceso en su totalidad, confirmando que comienzo y resultado lo son efectivamente, esto es, como proceso y de tal proceso. No se trata de que el fundamento sea sólo fundamento -en el sentido banal de *terminus a quo*- ya que si es un verdadero fundamento ha de estar activamente presente a lo largo del proceso en cumplimiento (*Ausführung*) en el que consiste la exposición de la totalidad sistemática, asegurando su coherencia, retrotrayendo el comienzo en su cumplimiento a lo que fue su origen. Con ello, "el comienzo de la Filosofía es la base (*Grundlage*) presente y se mantiene en todos los desarrollos sucesivos, el concepto radicalmente inmanente a sus determinaciones ulteriores.

(127)

Tras el comienzo no hay sino determinaciones del comienzo mismo, que va así *enriqueciéndose y concretándose* y a su vez posibilitando el ser conocido, en el

(127) W.L. I (1812), p. 35, 18-20, Cfr. W.L. I (1832), p. 56 (trad. p. 67) y Ph.G., Vorrede, p. 21, 37-22, 2 (trad. p.19).

A. y R. Mondolfo traducen en ocasiones indiferenciadamente fundamento por Grund y Grundlage (Ibid, p.e., p. 67). La edición francesa de P.J. Labarrière y G. Jarczyk lo aplica únicamente a Grund por considerar que Grundlage responde más bien a base inerte de la realidad, fundamento sin poder de diferenciación. Cfr. La Doctrine de l'essence (1913) Aubier Montaigne, 1976, p. 88, n.1).

re-conocimiento que de sí él mismo se hace. La *presencia del ser en el proceso lógico* no es por tanto ni in diferente ni indiferenciada. Y ello hasta tal punto que "en cada nivel (*Stufe*) del despliegue (*Entfaltung*) del sistema permanece presente la inmediatez del comienzo". (128) El ser no se limita por tanto a iniciar el proceso. En definitiva, habría de decirse que únicamente lo comienza en la medida en que *entra* en dicho proceso, no reduciéndose a introducirlo de modo previo; más exactamente, en la medida en que se muestra en el interior de aquella totalidad sistemática que es ese proceso. Tal vez en este sentido no sea superfluo recordar que la esencia no es sino la interiorización que el saber hace a partir del ser inmediato. Y más aún, que en el concepto no se deja de *ser*.

Si efectivamente el ser puro como contenido del saber absoluto exige la actividad del espíritu, hasta el punto de que aquel requiere que el espíritu haya adquirido conciencia de sí mismo, y si además el espíritu absoluto que se presenta como la verdad más concreta, última y más elevada de todo ser, resulta aún más reconocido como lo que al *final* del desarrollo se

(128) HENRICH, Dieter, Anfang und Methode der Logik, in "Hegel im Kontext", o.c., p.93

Así formula Henrich la segunda de las consecuencias que se desprenden de su quinta tesis como resultado del análisis del comienzo. Ibid. nota 25, p.93.

enajena con libertad y se desprende de la forma de un ser inmediato (129), esto no significa que haya de ignorarse que precisamente es en la idea en cuanto concepto adecuado en donde el ser logra el significado de *verdad*, porque en ésta, en tanto unidad del concepto y la realidad, el ser *es* únicamente lo que es idea. (130) Tal vez por ello es en la idea y en cuanto idea donde y como las cosas en verdad *son*. El desprendimiento lo es de la forma de la inmediatez y no de su ser, antes por el contrario *sólo* en la idea cabe hablar de ser real; únicamente la idea efectivamente *es*.

Tal *privilegio* sólo cabe comprenderse en su auténtico alcance en tanto que ella es absoluta en cuanto *relectura* sistemática del contenido mismo de la Lógica. Este muestra en qué medida sólo se puede ser en *verdad* de modo sistemático, es decir en una ubicación que asuma el proceso y se haga presente en él. Con ello, por un lado en la idea absoluta la lógica ha retornado

(129) W.L. I (1832) p.55-56 (trad. p.66)

No sólo con ello el espíritu *salva* la concreción del ser sino que gana así su propia efectividad ya que el espíritu que no fuera idea, unidad del concepto consigo -el concepto que tuviera el concepto mismo como su realidad sería el espíritu muerto, desprovisto de espíritu, un objeto material. Cfr. W.L. II (1816) p. 175, 11-13 (trad. p.667- A y R Mondolfo modifican sustancialmente el significado del texto con la inclusión de un no, ausente del original: "-el concepto que no tuviera...")

(130) W.L. II (1816) Ibid. p. 175, 14-15 (trad. p.667)

(*ist Zurückgegangen*) a aquella sencilla unidad que es su comienzo. Por otro, se subraya así de qué modo única mente la ciencia y precisamente en su pleno desarrollo lleva al conocimiento culminado (*vollendete*), pleno de contenido (*inhaltsvolle*) y sólo entonces verdaderamente fundado. (131) Así, si el ser es sólo lo que es idea, la idea absoluta es asimismo ser. (132)

Estas afirmaciones podrían inducirnos a *suponer*

-
- (131) Ibid. W.L. II (1816), p.252, (trad. p. 740) y W.L. I (1812), p.35, 26-28; W.L. I (1832), p.56 (trad. p.67)

La unidad que es el comienzo de la Lógica y a la que ésta vuelve -el ser puro- es a su vez la unidad a la que retorna (*zurückgeht*) el ser puro. Cfr. W.L. I (1832), p.57 (trad. p.67). La unidad se constituye así en resultado que es a su vez comienzo y comienzo que deviene resultado, subrayando la totalidad concreta del proceso que asume la riqueza de su contenido.

- (132) W.L. II (1816) p.236, 18-19 (trad. p.725): "die absolute Idee allein ist Seyn, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit, und ist alle Wahrheit."

M. HEIDEGGER cita este texto para, desde la perspectiva de que la verdad del ser es la esencia y la verdad de la esencia es el concepto -en el sentido de un saber infinito que se sabe a sí mismo-, subrayar que el ser es el acto absoluto del pensamiento que se piensa a sí mismo (das absolute sichdenken des Denkens). Destaca con ello como para Hegel el pensamiento absoluto es sólo la verdad del ser; es ser. De este modo se acentuaría que en la Lógica el asunto (die Sache) del pensamiento es el ser en cuanto pensamiento que se piensa a sí mismo (Cfr. Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik, o.p., pp.32-34

Obviamente no se trata en el caso de Heidegger de retrotraer el problema del comienzo a la simple identificación nominal del ser con el puro pensamiento; identificación que al amparo de Ez § 86, Zus.1 parece decisiva a Karin SCHRADER-KLEBERT (Das Problem des Anfangs in Hegels Philosophie Wien, München, 1969, p.120) para quien el ser es un simple nombre para el puro pensamiento. (für den reinen Gedanken)

que el resultado no sólo ratifica el comienzo sino que incluso no viene sino a mostrar en qué medida el proceso es un simulacro ya que, en definitiva éste nada prueba de hecho y en él nada sucede que no estuviera en el inicio. Ya hemos subrayado que resulta ingenuo soste-
ner el falso dilema de que o nada comienza, porque el resultado está en él (133), o todo es efectivamente no vedoso, limitando el ser a una presencia meramente testimonial, con lo que perdería su carácter de comienzo real, irrumpiendo el resto como algo exterior y noti-
ciable. Sin embargo, Hegel subraya que el comienzo es algo inmanente a la ciencia, es lógico y por ello nada hay que hacer sino considerar atentamente (*betrachten*), o más bien dejar a un lado todas las reflexiones y to-
das las opiniones que se pueda tener, y sólo *aceptar* lo que está ante nosotros. (*was vorhanden ist*) (134)

Desde esta perspectiva, "el comienzo es sólo una

(133) L. FEUERBACH considera que en Hegel la idea absoluta está probada de hecho antes de estarlo formalmente, ya que es una certeza absoluta para el pensador Hegel a pesar de ser para el escritor Hegel una inexactitud formal. Así el verdadero comienzo se hallaría al final y la idea se probaría su perfluamente ya que la certeza interna de su verdad precede ría y presidiría el proceso. Zur Kritik der Hegelschen Phi-losophie (1839), in Kritiken und Abhandlungen II (1839-1943), Werke in sechs Bänden, hrsg. von Erich Thies Suhrkamp Ver-
lag, Frankfurt am Main 1975, Band 3, 381 p., pp. 7-53, Ibid. pp. 30-31 (trad. en Aportes para la crítica de Hegel, ed. La Pléyade, Buenos Aires, 1974, 173 p., pp. 15-64, ibid. pp. 40-41).

(134) W.L. I. (1832) p. 53, y pp. 53-54 (trad. p. 64 y p. 65).

relación al sujeto en tanto que éste quiere decidirse a filosofar, pero no a la ciencia como tal." (135) Sin embargo, al ser el comienzo lógico, debe efectuarse en el elemento del pensamiento libre, que existe para sí, en el puro pensar. De ahí que para Hegel la decisión lo es de considerar al *pensamiento como tal*. (*das Denken als solches*) (136) No cabe por tanto sino comenzar absolutamente, sin presuponer nada, sin pretender fundar aquello que habrá de ser fundamento de toda ciencia, sin mantenerse en contenido alguno, lejos de toda determinación. Despojada de toda seguridad y con la austeridad de la decisión de *persistir* en aquel elemento, se muestra así hasta qué punto el contenido del saber absoluto, el *ser puro*, es precisamente una suerte de falta de contenido, cargada sin embargo con la riqueza de su experiencia fenomenológica.

Esta austeridad inicial, a la atenta escucha de las propias virtualidades, será una condición *formal* del proceder filosófico, en tanto en cuanto muestre ser efectivamente una decisión de atender y considerar al pensamiento mismo; de atender-*se* lejos de toda espera salvífica que desarraigue de ese puro saber. Sólo a través de la interiorización (*Erinnerung*), el ser podrá

(135) Ez. (1830) § 17.

(136) W.L. I. (1832) p. 54 (trad. p. 65).

recordar su propia *historia* y, en el soportar la desnudez formal, reconocer a ésta como el aspecto según el cual el contenido, manifestando su riqueza, aparece como exterior a sí. La forma no es sino la reflexividad del contenido, su explicitación. Y es la identidad radical de ambos -forma y contenido- la que sostiene y subyace al proceso en su más fría epidermis.

La escucha es así esforzada. El trabajo del aparecer de la esencia, no será en última instancia sino fruto de la forma, cuya fuerza vendrá dada por el contenido esencial que en ella se expresa. (137) No es preciso insistir ahora en que la forma en Hegel no es sino el movimiento de *auto-realización* del contenido mismo y que dicha forma no es por tanto sino la *expli-*
citación de lo que es ese contenido al presentarse como su reflexividad y expresarse en cada uno de los estadios de aquella auto-realización. La forma no se muestra ajena al movimiento de lo real en su auto-realiza-

(137) La esencia como fundamento es la unidad de lo que funda y de lo que es fundado, si bien desde el punto de vista de la forma, la esencia figura como base inerte en el movimiento de aquella. Distancia que sirve para acentuar la riqueza de la unidad de ambas. "La forma tiene... en su identidad propia, la esencia; como la esencia, en su naturaleza negativa, la forma absoluta. De modo que no puede preguntarse có-
mo la forma se añade a la esencia, pues aquélla es sólo el aparecer de ésta en sí misma, la propia reflexión insita en ella. (die eigene ihm inwohnende Reflexion) W.L. I (1813), p. 296, 23-26. (trad. p. 396).

ción sino que se inscribe en él. (138) Por tanto, afirmar que siempre es posible la decisión de comenzar no es sino subrayar que el ser, en cuanto tierra natal, no se esconde en un presunto paraíso original del proceso, aguardando ser encontrado y liberado de su inmediatez, sino que dicha *inmediatez* se halla *presente* en la totalidad de la Lógica, posibilitando la interiorización.

El concepto en realidad no viene a ser sino el resultado de tal interiorización, que pasa por la decisión de *abismarse* en el ser y entregarse y atender al propio abismarse (*das zu Grunde gehen*) de éste en la esencia. Así, será en el fundamento donde la esencia se muestre como lo que efectivamente es, al determinarse a sí misma, y en esa medida el ser se verá cumplido como tal. Por ello, en ese fundamento (*Grund*) se resuelve la apariencia de la oposición de la esencia al ser en cuanto la inmediatez, a través de la mediación de la esencia, viene a ser la verdadera inmediatez. De aquí que no quepa hablar de algo fundamentado, si el

(138) Cfr. JARCZYK, G., Systeme et liberte dans la logique de Hegel, ed. Aubier Montaigne, Paris, 1980, 322 p. Ibid. pp. 28-30.

Se insiste en que la identidad entre contenido y forma se precisará de figura en figura para expresarse perfectamente en el silogismo disyuntivo y se estudia en qué modo esta identidad, en esta su expresión progresiva, constituye la racionalidad dando razón de lo real en su estructura propia.

ser no se presenta en ello como lo que efectivamente es. Nada puede previamente fundamentar sino que precisa desenvolverse e irrumpir en el itinerario lógico, dando de sí lo que *es* de hecho a fin de tener la esencia como base (*Grundlage*) (139)

Pero si el fundamente absoluto exige como base la esencia -en la que el ser se ve cumplido- ambos -ser y esencia- requieren el concepto (*der Begriff*) como su base y su verdad (*ihre Grundlage und Wahrheit*) donde se han hundido y están contenidos. (*sie untergegangen und enthalten sind*) (140) Sin embargo, ni siquiera el concepto precede al movimiento a fin de limitarse a aparecer en él, irrumpiendo como base absoluta y *ridiculizando* el dar de sí del ser y la esencia. Sólo es *Grundlage* en la medida en que abismado en el elemento de la ciencia, el contenido del saber puro se cumple como ser, se abisma asimismo en la esencia y con ello se pierden tanto el ser como la esencia en cuanto tales. El concepto es base absoluta porque se *ha hecho* tal (*er sich zur Grundlage gemacht hat*), es inmediato porque ha accedido a ello a través de la asunción y su

(139) Cfr. W.L. I (1813), p. 292, 29-31 (trad. p. 392).

(140) W.L. II (1816), p. 11, 20-22 (trad. p. 511).

peración (*Aufhebung*) de la mediación. (141)

El ser tiene que perderse en cuanto ser y sumergirse en el concepto a fin de ganarse en el restablecimiento de la unidad del comienzo. De este modo está siempre presente en la idea -el concepto adecuado- mostrándose como la simple referencia (*Beziehung*) a sí mismo. Aquella será ahora el ser cumplido (*erfülltes Seyn*), el concepto que se concibe a sí mismo, el ser como la totalidad concreta, así como pura y simplemente intensiva. (142) En este sentido, la Lógica no es si no el proceso *del ser inmediato*, sin contenido, *al ser plenamente cumplido*, que confirma a la inmediatez como comienzo. Se aprehende así la forma como automovimiento del contenido y no cabe otro método sino el reconocimiento de la identidad radical de ambos; reconocimiento cuya concreción es el concepto en el que el ser se enriquece totalmente, hasta perderse en su mostración efectiva como concepto.

Es por tanto el concepto el que posibilita que el comienzo de la filosofía esté al alcance de la decisión de entrar en ella, en tanto en cuanto como resul-

(141) W.L. II (1816), *Ibid.* p. 11, 11-13 y 16-17 (trad. p. 511).

(142) Precisamente esta relación del concepto puro consigo mismo no será sino el método: "Die Methode ist der reine Begriff, der sich nur zu sich selbst verhält; sie ist daher die einfache Beziehung auf sich, welche Seyn ist. W.L. II (1816), p. 252, 29-31 y ss. (trad. p. 740).

tado *contiene* el comienzo en su riqueza y se constituye en la *autentificación* de aquel. El acceso al concepto no exige *intermediario* alguno ya que el ser no hace sino expresar inmediatamente la auto-realización de tal concepto, y su presencia en la totalidad concreta lógica hace innecesaria la itinerante artificial búsqueda de un punto *original* de partida. (143)

La decisión lo es de situarse en el *éter* y elemento adecuado, lo que implica la *liberación* fenomenológica que muestra que la distinción *subjetividad-objetividad*, *certeza-verdad*, en la que se mueve la conciencia natural ha de ser trascendida y posteriormente justificada como *aparición* necesaria. Dicha decisión no ignora el esfuerzo del concepto, antes bien, en última instancia, no es tal sino en cuanto *identificación* con el propio *automovimiento* de aquel. Desde esta perspectiva, se trata más de que el comienzo sólo *encuentra su sentido* en el concepto, que de que el concepto *esté* fijado en el comienzo. Únicamente cabe comenzar con el ser, que *sólo es en verdad* en el concepto. No hacen falta

(143) M. HEIDEGGER insiste en que dado que no sólo el comienzo y el fin del movimiento, sino el movimiento mismo, permanecen en el ser, tomando al pie de la letra el término latino *resultare* es suficiente con el *resalto* (*der Rückprall*) fuera de la plena culminación (*Vollendung*) del movimiento dialéctico del pensamiento que se piensa a sí mismo para dar con el vacío del ser. Así el comienzo muestra en la *decisión* de filosofar como es a su vez resultado. (Cfr. *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik*, o.c., p. 43-44).

ni otras preparaciones, ni reflexiones, ni puntos de enlace: "es de la naturaleza del comienzo mismo, que sea el ser y nada más." (*Es liegt in der Natur des Anfangs selbst, da er das Seyn sey, und sonst nichts*). (144)

§4. EL CONCEPTO COMO METODO ABSOLUTO.

Si sólo como concepto se accede a la concreta in-mediatez de un comienzo en el que en verdad está presente todo lo real, no cabe sino reconocer que en Hegel es el propio concepto el que en el automovimiento del contenido se constituye como *único* método para ajustarse al ritmo simple de las categorías, esto es, a los diferentes momentos de aquel.

Se tratará de estudiar por tanto ahora este atenerse al quehacer constitutivo del mismo ser, que en su

(144) W.L. I (1812) p. 36, 8-9.

auto-realizarse perfila el método en cuanto *concebirse* del concepto. Al decir el sentido de lo que es, escribe los lados o aspectos de lo lógico. La Ciencia de la Lógica es así, en cuanto estructura del todo en su esencialidad pura, el método *verdadero*: el del concepto que se efectúa en ese concebirse y ponerse como concepto.

Como señalamos, sólo en la ciencia en su desarrollo total se halla el conocimiento culminado, pleno de contenido y únicamente entonces verdaderamente fundamentado. La filosofía es para Hegel la ciencia de la Idea y por tanto sólo el todo de la ciencia es la verdadera presentación de la Idea en sí misma.

La Idea es en primer lugar un *universal*, un Universo del que en cierto sentido no se sale jamás. Ella es el pensamiento que sea lo que fuere y piense lo que piense se afirma y se confirma siempre como pensamiento y así permanece idéntico consigo mismo. La Idea tomada en esta pureza y esta abstracción mediante las cuales es pura inteligibilidad *captándose* como inteligibilidad pura, es el objeto de la Ciencia de la Lógica, que es *la ciencia de la Idea* como Logos universal o, como señala Hegel, de la Idea *en y para sí*, con el doble rasgo de abstracción y de pureza pero asimismo de totalidad y de ausencia de unilateralidad, implicado en la

expresión *en y para sí* (145).

Pero para Hegel la Idea en cuanto pensar *idéntico* consigo mismo, expresa algo más que la simple universalidad lógica del pensamiento. De hecho no hay verdadera afirmación sino a través del sesgo de la negación de la negación. Así como por ejemplo el infinito hegeliano no es sino la negación de esa nada que es lo finito, la identidad consigo del pensamiento no es sino la negación de su diferencia consigo mismo. Se trata de cumplir esa identificación en cuanto proceso que es el reconocimiento de que el pensamiento es idéntico a sí; sin embargo, al experimentarse diferente de sí, para ser verdaderamente lo que es, debe negar esa diferencia. Y es a través de este proceso como se nos mostrará en definitiva el *método* y no como algo diferente a él. Si la razón en su verdad es la Idea, la filosofía especulativa no es sino su *autopresentación*. (146)

(145) LÉONARD, André, Commentaire littéral de la Logique de Hegel, Bibliothèque philosophique de Louvain, Librairie Vrin, Paris, 1974, 622 p., cfr. p.17.

(146) Conviene recordar que las diferencias de las distintas ciencias filosóficas particulares no son sino determinaciones de la Idea misma ya que corresponden a sus diversos momentos. Es la Idea y únicamente la Idea la que se expone y se presenta (*sich darstellt*) en sus elementos. En efecto, la Idea de la filosofía se revela como siendo el pensar pura y simplemente idéntico consigo (esto es, la Idea-Logos) y al mismo tiempo -y aquí queda y se encuentra explicitado lo que es contenido en el pensar idéntico a sí- como la actividad consistente -a fin de ser para sí (esto es la Idea-Espíritu)- en ponerse a sí misma ante sí y en ese otro (esto es, la

Hegel subraya que la Lógica es la ciencia de la Idea en y para sí (inteligibilidad inteligiéndose a sí misma), la ciencia de la Idea en tanto que ésta es el pensamiento de sí y de sí solamente, y no la ciencia de la Idea en tanto que se realiza en las formas más concretas de la *Naturaleza* y del *Espíritu*.

Con todo, si bien es cierto que la Lógica es la ciencia de la Idea pura -moviéndose en el elemento o medio *abstracto* del pensamiento como tal- queda que sea la Idea misma presente en este elemento la que allí se mueva y así se despliegue efectivamente en ella la riqueza del pensar. Lo hace en el elemento abstracto y es soberanamente concreta ya que es el pensar, pero no en tanto que pensar formal -como en la lógica "tradicional"- sino en cuanto totalidad en desarrollo de las determinaciones y de las leyes propias que el pensar se da a sí mismo desplegándose. Es decir, el pensar no se las encuentra ya ahí sino que las engendra dejando expresarse en él la riqueza moviente y viviente de la Idea.

Idea-Naturaleza) y en no estar sino cerca de sí (esto es la Idea lógica puesta por el Espíritu en su identidad y su continuidad absolutas consigo).

El Logos, la Naturaleza y el Espíritu no son sino tres momentos parciales y pasajeros de la única Idea absoluta cuya totalidad se refleja en cada una estas tres ideas determinadas. Cfr. o.c., p. 18 y Ez. (1830) § 18.

Aunque sea la *forma* absoluta de la verdad e incluso la *pura* verdad misma, el Logos no es, a pesar de su abstracción y su pureza, una entidad simplemente formal, desprovista de contenido: *el Logos tiene contenido*. No sólo es la verdad en y para sí y de este modo la forma absoluta de la verdad, sino que despliega según la totalidad de su desarrollo la riqueza de todas las determinaciones que hace el contenido del pensamiento y del que la lógica especulativa es la ciencia sistemática. En este sentido, la Lógica se limita a *considerar* la autopresentación de la Idea y al hacerlo descubre que lo hace como el pensar concreto -como es, con contenido, con la riqueza de todas las determinaciones. Así, a través de esta *autopresentación* se autodescubre generándose, *se autoengendra*.

Pero esta presentación de la Idea es un proceso, no una irrupción fortuita, un fogonazo, un retrato: es el proceso de un pensamiento que se piensa. La propia Lógica en cuanto ciencia del pensamiento del pensamiento es el pensamiento de sí del pensamiento concreto, la superación de todas las representaciones del pensamiento que contienen y fijan una abstracción; y se justifica como tal superación mostrando la autosuperación en el proceso lógico de los momentos que dan su sentido a estas representaciones abstractas. *La Lógica es el pensamiento concreto del pensamiento concreto* y el elemento asimismo concreto donde la Idea se realiza adecuadamente en el espíritu pensante, naturalización del pensa

samiento como pensamiento. (147)

Conscientes por tanto de que el Logos tiene contenido, para que la Lógica sea capaz de ser ciencia pura no cabe sino un método: *atender a su movimiento*, acceder al contenido mismo e *identificarse* con el automovimiento del concepto deviniendo pensamiento del pensamiento.

Ya subrayamos anteriormente que desde el punto de vista de Hegel, nada es inaccesible, nada es inconcebible. En algún sentido esto es así ya que nos desenvolvemos en un elemento en el que la ciencia es posible pues "el saber absoluto significa la desaparición del secreto ontológico" dado que "el único secreto es que no hay secreto." (148)

No hay lugar por tanto para la nostalgia. Es más, el propio Hegel señala que hasta él la filosofía no encuentra su método, ya que al considerar con envidia el edificio sistemático de la matemática, le *toma* su método o bien recurre al de las ciencias, que en definitiva

(147) Ibid. BOURGEOIS Bernard, Presentation à HEGEL, G.W.F. Encyclopédie des sciences philosophiques, I. La science de la Logique, 2^e ed. Vrin, Paris, 1979, 647 p., p.7-112, p.87 y cfr. Ez. (1830) § 19

(148) HYPOLITE, Jean, Logique et existence, ed. P.U.F., coll. Epiméthée, Paris, 1961, 250 p., pp. 113-114.

no viene a ser sino mezclas de material dado en proposiciones experimentales y de pensamiento, o bien se asienta en el *rechazo brutal* de todo método. Hegel destaca que es a la *exposición* de la Lógica a la que corresponde dar más amplias precisiones sobre el único método verdadero de la ciencia filosófica. (149)

No se trata de que en lo hasta ahora expuesto no se haya presentado en absoluto el método hegeliano. Es más, "su concepto va ya implícito en lo que hemos dicho" (150), más exactamente, en lo subrayado en el Prólogo de la Fenomenología del Espíritu. En este sentido, sería suficiente y nada especialmente nuevo cabría añadir. Sin embargo en aras de una mayor explicitación, hemos de atender a que "su exposición corresponde propiamente (*ihre eigentliche Darstellung*) a la Lógica, o más bien es la Lógica misma".

El método no es por tanto nada al margen del contenido, algo meramente formal, antes por el contrario no viene sino a responder a la vida propia de aquel, por lo que ni se muestra previamente, precediendo a cualquier desarrollo, ni el contenido mismo es algo efectivamente real sin él. La Lógica, si bien en este aspecto

(149) W.L. I (1812) Einleitung, Ibid. p. 24, 30-35 (trad. p.50)

(150) Ph.G., Vorrede, p.35, 15-17 (trad. p. 32)

no aporta nada radicalmente nuevo, es a su exposición a la que corresponde dar más amplias precisiones sobre "el único posible método verdadero de la ciencia filosófica pues es la conciencia a propósito de la forma de su automovimiento interior". (151)

Se trata en concreto aquí del automovimiento interior de la Lógica misma, es decir no hay otro método que el que consiste en seguir el *encadenamiento* necesario de las diferentes categorías, esto es de los diferentes momentos del concepto. De ahí que para Hegel éste sea el *único* método que responde a las pretensiones de un proyecto riguroso y filosófico. Admite que "el método seguido en este sistema de la Lógica -o más bien que este Sistema sigue en sí- es susceptible de muchos perfeccionamientos", pero destaca "al mismo tiempo que es el único verdadero". En realidad, no es nada diferente a su objeto y a su contenido, pues es el contenido en sí mismo, *la dialéctica que le es inherente (die er an sich selbst hat)*, quien le mueve." (152) Obviamente, no es cuestión, por tanto, de que la Lógica sea la abstracción de todo contenido sensible sino antes bien de que para Hegel la Lógica capta y expresa dicho contenido según el automovimiento de su devenir

(151) W.L. I (1812) Einleitung, p. 24, 35-38 (trad. p. 50).

(152) W.L. I (1812) Einleitung, p. 25, 18-23 (trad. p. 50).

esencial.

Queda claro con ello que el método en Hegel "no es una forma exterior sino que es el alma y el concepto del contenido mismo." (153) No hay por tanto actividad *externa* alguna. Sí, como ya indicamos, la filosofía se limita a hacer de las representaciones pensamientos y en última instancia a cambiar el simple pensamiento (*den bloßen Gedanken*) en concepto, en la Lógica se revela que el pensamiento y la universalidad es precisamente esto, que es él y su otro, que nada se le escapa. Desde esta perspectiva, la filosofía no lo es tal sino en tanto piensa lo que la no-filosofía se limita a representar. Y nada más lejano de los planteamientos de Hegel que el considerar al pensamiento como un mero fruto *espiritual* de una aquilatada depuración de contenidos. Tal *pasividad* no corresponde en absoluto al pensamiento "en tanto que es la actividad y, en consecuencia el universal que obra (*das tätige Allgemeine*) y a decir verdad, el universal produciéndose en su acción. (154)

(153) Ez. (1830) § 243.

(154) Ez. (1830) § 20.

La ciencia de la Lógica considera el pensamiento en su actividad y en su producción. Por un lado, el pensamiento no es una actividad sin contenido, dado que produce tal y tal pensamiento (*Gedanken und den Gedanken*) (Ibid. Ez. Add. 2 § 19), pero, por otro lado, ha de destacarse que no sólo

"Comenzar con la Cosa misma (*von der Sache selbst*) sin reflexiones previas" (155) es -en el reconocimiento de que el objeto y asunto del que se trata y el método no son diferentes-, atender al contenido *desde el y como* comienzo, conscientes de que una vez en el elemento de la ciencia se trata de considerar el pensamiento en cuanto es actividad del universal. El método no habrá de ser sino el automovimiento del contenido de la ciencia, y el objeto de la Lógica, el pensamiento (*Gedanke*) en tanto que producto del puro pensar. (*Denken*)

Nada está previamente fijado. El método no se aplica como un instrumento exterior a un objeto ya constituido sino que *asiste* a la pulsión del devenir mismo de tal objeto, no siendo sino su ritmo. Es en este ca-

constituye la sustancia de las cosas exteriores sino que es también la sustancia universal del ser espiritual. Hegel subraya que en toda intuición humana hay pensamiento; incluso el pensamiento es lo que hay de universal en todas las representaciones, todos los recuerdos y de una manera general en toda actividad espiritual, en todo querer, deseo, etc. Todo esto no son sino especificaciones ulteriores del pensamiento. (Ez. Add. 1 § 24).

(155) W.L. I. (1812) Einleitung, p. 15, 2-3 (trad. p. 41).

Rüdiger BUBNER muestra como el método no es sino la Cosa misma que en el movimiento del concepto alcanza su expresión, captada en la unidad y necesidad de ese movimiento. No se trata por tanto de un núcleo que haya de ser desarrollado sino antes bien de que la Cosa misma se presente en el modo de la simplicidad (im Modus der Einfachheit) Cfr. Die "Sache selbst" in Hegels System, in Seminar: Dialektik im der Philosophie Hegels, hrgs. von Rolf-Peter HORSTMANN, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am main, 1978, 428 p., pp.101-123, *ibid.* p. 114

mino donde el contenido se *deduce*; camino en el que, como antes indicamos, no sólo el ser es concepto sino que en el concepto se afirma efectivamente en su inmediatez de ser. El objeto va afianzándose y *ganando contenido*. Sin embargo, "esta adquisición no ha de entenderse ni como una *adición* a, ni como una simple *revelación* de lo que era desde siempre" (156). Ya insistimos en que la *novedad* de la determinación del contenido *procedía* negativamente de la indeterminación y de la riqueza de la forma originaria.

Esta atención al automovimiento del contenido como método no viene sino a responder a la consideración para con el pensamiento, teniendo en cuenta que la Lógica hegeliana es "la ciencia de la *Idea pura*, la Idea en el elemento abstracto del pensamiento" ("la ciencia del pensamiento (*des Denkens*) de sus determinaciones (*Bestimmungen*) y leyes." (*Gesetze*) Pero dado que es el propio pensamiento quien se las da a sí mismo, la Lógica

(156) JARCZYK, Gwendoline, Systeme et liberte dans la logique de Hegel Ed. Aubier Montaigne, Paris, 1980, 322 p., p. 261

La obtención de una determinación nueva es estrictamente, correlativa al hecho de que hay desarrollo y afirmación del punto de partida precisamente como punto de partida nuevo, aspecto que habrá de mostrarse como clave de la configuración de la Lógica en el círculo de los círculos (Kreis von Kreisen) que es el sistema. Ibid. W.L. II (1816) p.252, p. 19 (trad. p.740) y Ez. (1830) § 15. A través de este dinamismo el objeto se estructura y se construye como totalidad.

se halla en él en su elemento, con lo que el contenido no es otro que el pensamiento propio. Así, no cabe establecer distinciones *rígidas* entre el pensar *pensamientos* y el pensar *el pensar*, por cuanto el pensar es lo pensado y en este sentido basta recordar que la ciencia lógica es el pensamiento del pensamiento (*Denken des Denkens*). (157) No hay por tanto un método acerca del pensar que haya de *aplicarse* a lo pensado, como si esto esperara ser *ordenado y liberado* por la sistematicidad y el rigor de aquel. Hegel estima que no cabe sino *atenerse* con toda consecuencia y sin consideraciones, a aquello que el pensamiento y sólo el pensamiento exige.

Se inscribe así en la audaz línea de la filosofía eleática, con lo que su proyecto tiene en primer lugar un tono restaurador -con todo, su recuperación de la demostración filosófica *no se agota en el puro restaurar*. Efectivamente, Hegel subraya como elemento productivo de la filosofía antigua el que lo individual es purificado del modo del conocimiento del sentido inmediato y elevado a la universalidad del pensamiento.

(157) Ez. (1830) §19

Desde la consideración de que la filosofía presenta el desarrollo del pensamiento (Entwicklung des Denkens) puramente en el elemento del pensamiento (rein im Elemente des Denkens) -cfr. Ez. (1830) Einleitung, §14-, HEIDEGGER destaca que en Hegel el asunto y la Cosa del pensamiento es el pensamiento total, (Die Sache des Denkens ist für Hegel "der Gedanke") (Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik, ac.p.32)

Bastaría en este ámbito recordar la influencia que él mismo reconoce respecto de *Platón*, en quien sitúa la primera elaboración de la dialéctica especulativa ya que aspiró a contemplar lo universal "aquello que debe valer como determinación" tomado puramente en sí mismo (lo cual significa para Hegel, mostrarlo en su unidad con su contrario). Pero asimismo resulta innegable en esta línea la relación con *Aristóteles* que queda suficientemente subrayada por el hecho de que tanto en él como en Hegel la dialéctica se presenta como ejercicio del pensamiento mediante el cual éste escapa a las reglas de la lógica ordinaria. La dialéctica aristotélica y la dialéctica hegeliana responden a un mismo problema que consiste en *rebasar* hacia la unidad la particularidad de los saberes particulares. (158)

(158) AUBENQUE, Pierre, Hegel et Aristote, en Hegel et la pensee grecque J. D'HONDT, ed. P.U.F., Paris, 1974, p., pp. 96-120, *ibid.* pp.119-120

No se trata de una simple relación sino de una auténtica admiración por Aristóteles, "verdadero adoctrinador del género humano, puesto que es maestro en reducir las más diversas determinaciones a un solo concepto."

Se ha llegado incluso a señalar que la filosofía hegeliana es en gran medida una reinterpretación de la ontología de Aristóteles. Para H. MARCUSE Hegel fue el primero en redescubrir el carácter extremadamente dinámico de su metafísica que trata a todo ser como proceso y movimiento; dinámica que se había perdido totalmente en la tradición formalista del aristotelismo. (Reason and Revolution Hegel and the Rise of Social Theory. 2nd. London Routledge & Kegan Paul Ltd. 1969, 439 p., pp.41-42 (trad. 3ª ed. Alianza Ed., 1976, 446p., p.46).

Pero es M. HEIDEGGER quien, al subrayar que Hegel ve en la

...//...

Resulta sin embargo *insuficiente* para Hegel la mera elevación a la universalidad correspondiente a la antigua filosofía. Es preciso descubrir en ella la pura certeza de sí misma, la autoconciencia en cuanto conciencia de que al concebir lo que ocurre, esto se diluye como algo representado al margen del concebir y el concepto se encuentra a sí mismo. Ya hemos insistido en que la dialéctica hegeliana querrá ser *objetiva* y no una mera dialéctica de nuestro pensar, sino de lo pensado, del propio concepto. Ello no le impide reconocer en los antiguos, elementos que desde su punto de vista resultan esenciales en la dialéctica, tales como que el pensar es pensar de algo en sí y para sí mismo, que en cuanto tal es necesariamente pensamiento conjunto de determinaciones contradictorias y que de hecho su unidad -en tanto que éstas son superadas en una uni

ἐνέργεια de Aristóteles el grado preliminar al automovimiento del espíritu, es decir de la efectividad en y para sí, marca la pauta para una consideración de las relaciones por una vía en la que acentuar el no perderse ni en los objetos ni en la mera reflexión sobre ellos. Tal actividad se inscribe así en la insatisfacción constitutiva y constituyente del pensamiento griego. Ese no todavía que desde el punto de vista heideggeriano no ha cesado de afectar a la filosofía. La unidad no es por tanto el simple reposo reconfortante de la solución poseída. (Hegel und die Griechen, in Wegmarken, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 1967, 398 p., pp. 255-272, *ibid.* pp. 272 y 265-266).

Acerca del mérito infinito de Aristóteles y la necesidad para Hegel de ir más allá de él, cfr. W.L. II (1816) p. 28, 20-24 (trad. p. 527).

dad- tiene la naturaleza propia del sí mismo. (159)

En este sentido, Hegel es efectivamente el herede
ro de la antigua dialéctica. Pero no solamente eso. Al
 llevar aquella a sus verdaderas consecuencias, es asi-
 mismo inventor de la nueva. (160) La referencia al con-
 tenido en cuanto incorporación del espíritu especulati-
 vo, no es suficiente para acentuar los paralelismos.
 Baste por ahora con subrayar la peculiaridad del méto-
 do incluso respecto de sus contemporáneos, al seguir
 de modo riguroso el automovimiento de los conceptos y
 atender a la exposición y expresión de lo especulativo
 que presenta así su realidad. El contenido no es por
 tanto deducido sino en cuanto que se ha mostrado ya a
 sí mismo. De este modo se manifiesta precisamente como
 el sí mismo del pensar. El contenido y el pensar no son
 dos mundos. Es en la Fenomenología donde se ha produci-
 do la liberación respecto de una oposición de este ti-
 po en la conciencia.

(159) GADAMER, Hans Georg, Hegel und die antike Dialektik, en He-
 gels Dialectik, Fünf hermeneutische
 Studien. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tü-
 bingen, 1971, 96 p., p. 7-30, pp. 10-11
 y 19 (trad. Ed. Cátedra, Madrid, 1980,
 146 p., pp. 11-49, ibid, pp. 16-17 y
 31).

(160) CHÂTELET, François, Hegel según Hegel, ed. Laia, Barcelona,
 1972, 299 p., p. 115.

No se trata por tanto de atender al contenido a fin de acceder al pensamiento como vía hacia la Cosa misma. El contenido sólo es un medio en la medida en que está presente asimismo en el comienzo -siquiera en su ausencia de determinación- y en el resultado. En este sentido, la ciencia no mendiga sedienta de contenido, antes bien en cierto modo se ve desbordada por la necesidad de digerir e interiorizar aquel que en ella se halla en su elemento: "*contiene el pensamiento (den Gedanken) en la medida en que este pensamiento es también la Cosa (die Sache) en sí misma, o la Cosa en sí en la medida en que es también el pensamiento puro.*"

(161) La Fenomenología significa como vimos el fin de la escisión entre la certeza subjetiva y la verdad objetiva y así en la Lógica nos hallamos ante la materia para la que la forma no es ya algo exterior, de tal modo que el pensar es un pensar objetivo, contenido efectivo de la ciencia pura.

En última instancia, como ya indicamos, la filosofía no hace sino cambiar el simple pensamiento en concepto ya que éste no es en definitiva sino aquel en su verdad. De aquí que la Lógica en cuanto ciencia del pensamiento del pensamiento no sea sino la ciencia del concepto del concepto, que desde su abstracción habrá

(161) W.L. I. (1812) Einleitung, p. 21, 6-8 (trad. p. 46).

de ser puesto concretamente como concepto, a fin de que su efectividad ideal se muestre en su verdad total. Por ello, *demostrar* el ser es una auténtica *realización*, la realización del concepto mismo. El método por tanto no se limita a analizar la Cosa, dado que ésta no preexiste al método, puesto que ella sólo lo es tal metódicamente -mientras a su vez el método se confirma como dicho método en su efectividad para atender y entregarse a la Cosa misma. No son precisas más *pruebas* y es suficiente con "mostrar cómo el objeto se hace por sí y a partir de sí mismo lo que es." (162) No cabe más justificación que aquella que se desprende del examen llevado a su término del pensamiento y es el contenido de la Cosa misma, el que dicta el *ritmo* y el *alcance* de su movimiento.

Basta con atenerse libremente a su necesario proceder para que de hecho el concepto sea efectivo. Así, es el método el que, al no diferenciarse del concepto poniéndose como concepto, viene a ser *la realización de lo real*. Concebir, acceder al concepto, produce resultados reales.

Ahora bien, en un primer momento, esto es inmediatamente, cuando concebimos algo, lo concebimos por de pronto como siendo. Ser es pura inmediatez, porque es

(162) Ez. (1830), Zus. § 83

tan sólo la puesta en marcha de la concepción. Pero la razón no puede concebir el ser puro y sin más porque ser sin más es no ser determinadamente nada: el ser puro es lo mismo que la pura nada. (163) Esto es, el ser envuelve intrínsecamente su propia negatividad, ese no poder reposar en sí mismo. De ahí que en su virtud, el ser se vea forzado a salir de sí y al no ser puro reposo sino proceso, devenir (*werden*), la razón se ve impelida a continuar la concepción y tiene que concebir el ser como algo. Con ello, en este su devenir el ser adquiere sus precisas notas cuantitativas y cualitativas y es así efectivamente.

La pobreza del ser consiste para Hegel en su pura inmediatez, en ser tan sólo la puesta en marcha de la concepción. El ser -"*das unbestimmte Unmittelbare*" (164)- es tan sólo ser. Y decir de algo sólo que es, nivela todas las cosas: todas son y son igualmente. Por ello, atendiendo únicamente al hecho de ser, todas tienen el mismo rango, con lo que la inmediatez se

(163) "Das reine Seyn und das reine Nichts ist dasselbe" (W.L. I (1812), p. 44, 22).

Resulta clara en este sentido la lectura de X. ZUBIRI que asumimos en su exposición global del pensamiento hegeliano -sin entrar ahora en las consideraciones que el autor deduce de ella (cfr. Sobre la Esencia, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1972, 523 p., Ibid. cap. IV, La esencia como concepto formal pp. 40-62, st. pp. 41-47).

(164) W.L. I (1812), p. 43, 4.

muestra como pura indiferencia (*gleichgültigkeit*) y por tanto dispersión. La razón concibe sin embargo que esto no puede ser así.

Ha sido el estudio del comienzo mismo el que nos ha permitido adoptar inicialmente una actitud en la que el concepto siquiera en cuanto actividad y productividad del concebir se halle presente, de tal modo que en esta primera parte de la Lógica del pensamiento en su *indistinción, indiferenciación e indeterminación* de su coincidencia original consigo mismo, se describa el elemento del pensamiento: sólo cabe pensar *en* el ser. Pero ha de tenerse en cuenta a su vez que el ser es todo el concepto, si bien el concepto en la *forma* de la inmediatez, el concepto en sí, es decir el concepto tal como queda encerrado en su identidad primitiva y abstracta consigo, sin mediación expresa en cualquier otra cosa que sea y sin vuelta explícita sobre sí. Basta recordar sin embargo que incluso aquí el pensamiento *habita* el Logos que se concibe, se desarrolla y se capta.

(165)

(165) Cfr. Ez. (1830) § 238.

Precisamente por ello la lógica hegeliana es en sentido estricto "el poema riguroso del ser" ya que a partir de la identidad absoluta del ser y el pensamiento -el ser se muestra como susceptible de pensarse, de comprenderse- cabe subrayarse que "ese Logos del ser, es el ser mismo que se piensa." HYPOLITE, Jean, Essai sur la Logique de Hegel. Revue Internationale de Philosophie, nº 19, 1952, en Figures de la pensée philosophique. Écrits de J.H. (1931-1968), ed. P. U.F., coll. Epiméthée, Paris, 1971, t.I, 512 p., pp. 158-174. Ibid. pp. 158 y 165.

Se explica de este modo por qué el ser se determina en cuanto tal en el interior de sí mismo y en qué sentido cabe hablar de una auténtica *articulación interna* puesto que, como señalamos, el ser puro es el resultado de un proceso de interiorización que ha asumido las determinaciones inmediatas y sensibles de la conciencia. Podría *parecer* por tanto que el ser es inesencial -*aesencial*- al mostrarse como la pura indiferencia; efectivamente es así como *aparece*. Pero lo inesencial es simple apariencia ya que el ser asimismo lo es. -*Das Seyn ist Schein*" (166)-, por ello no cabe sino negar esa apariencia -negar el ser- para que realmente éste sea. En este sentido, la esencia no sólo es la verdad del ser (167) sino que al mismo tiempo se constituye en el momento dialéctico de su alienación. Así, el ser es negado como inmediato pero a su vez es puesto como esencia -que no será sino la negación de esa inmediatez constitutiva del puro ser, el *no* del simple ser. (*Nichtigkeit*)

En su virtud, la esencia es formalmente pura negatividad, "su negatividad es su ser" (168) y si la apa-

(166) W.L. I. (1813), p. 246, 8 (trad. p. 346).

(167) "Die Wahrheit das Seyne ist das Wesen" (W.L. I (1813), p. 241, 3 -trad. p. 339-).

(168) W.L. I. (1813), p. 260, 22 (trad. p. 361).

riencia es determinidad (*Bestimmtheit*) de la esencia como inmediatez, se trata de asumirla, esto es de poner en evidencia que lo inesencial no es sino apariencia y que más bien, la esencia contiene en sí misma dicha apariencia. De aquí que a través de ella se produzca un auténtico aparecer ya que esta inmediatez, que recoge en sí todo el proceso del ser, no es sino la negatividad, que no es por tanto una pura *nada* sino un verdadero movimiento de repliegue -movimiento infinito de sí en sí mismo (169)- una reflexión del devenir sobre sí. Bajo este aspecto, la reflexividad es una negación de la simple inmediatez del ser, pero no una aniquilación. No sólo el ser queda conservado a pesar de la esencia, sino que *sólo así* y precisamente *a través de la esencia*, es como encuentra su auténtica realidad, siendo efectivamente en verdad ser.

La esencia, por su parte, es una cierta nulidad en el orden del ser, algo que *es-no-siendo*, y esto es lo que es concretamente *el parecer*: una positiva negatividad, el ser que al negarse a sí mismo queda como puro *Scheinen*. (170) Pero dado que las cosas son o no

(169) Cfr. W.L. I. (1813), p. 249, 15-18 (trad. p. 349) : "...als die unendliche Bewegung in sich, welche seine Unmittelbarkeit, als die Negativität, und seine Negativität als die Unmittelbarkeit bestimmt und so das Scheinen seiner in sich selbst ist".

(170) Si Schein es pura e ilusoria apariencia, scheinen, es ya el acto-de-aparecer.

son lo que parecen, al retrotraernos a la Cosa cuyo contenido es el auténtico protagonista de este movimiento, no cabe sino reconocer que no sólo hay repliegue sino también despliegue -que es la negación del repliegue, esto es, la negación de la negación (y por tanto posición)-.

En la esencia, como indicamos, no queda aniquilado el ser sino conservado como *parecer* y del mismo modo, en el despliegue no queda difuminada la esencia sino devuelta al ser, con lo que se determina a sí misma, supera y resuelve plenamente la apariencia de su oposición al ser -que gana con ello su verdadera inmediatez- y es *fundamento*. No es otra la configuración de la esencia como negatividad pura -reflexividad del ser, apariencialidad del ser y fundamentalidad del ser- y es la unidad intrínseca y estructural de estos tres momentos lo que Hegel entiende temáticamente por ella. La esencia es así la determinación interior del ser, lo que forzosamente concebimos al concebir éste: su supuesto intrínseco. (171) La realidad queda *puesta, re-engendrada*.

Se produce de este modo una suerte de retorno, de vuelta a sí de la realidad a través del movimiento interior del ser, con lo que el comienzo pierde lo que

(171) Cfr. Ez. (1830) § 239, § 240 y § 241.

tiene de unilateral al devenir algo mediatizado y la efectividad (*die Wirklichkeit*) aparece como la unidad de la inmediatez inicial y la mediación (o reflexión en sí) que la constituye en verdad. No se trata en última instancia sino de que la realidad, en su nivel esencial y fundamental, es el ser mismo reconducido a su propia anterioridad intemporal (172), "el ser que es porque es (*das Seyn, das ist, weil es ist*) el ser como la mediación absoluta de sí consigo" (173), el ser que se afirma como ser efectivo.

No será otra cosa la sustancia, la transición de sí a sí como otro, pero, puesto que es sujeto, se *cum-ple* en concepto; cumplimiento que exige una reflexión infinita en sí misma. La supuesta exterioridad del ser se muestra con la riqueza de la interioridad de la esencia y en ella retorna el ser mostrando cómo efectivamente no se da tal escisión. Y no sólo no hay exte-

(172) La esencia es el ser pasado, pero intemporalmente pasado ("das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Seyn") W.L. I (1813) p. 241, 15.

Se muestra así no sólo que la esencia es simplemente el ser enraizado en sí mismo sino que se apunta a su vez el carácter intemporal y utópico del término medio en Hegel, subrayando la estructura binaria -ser, concepto- del proceso lógico que se verá correspondida en la división en Lógica objetiva y Lógica subjetiva. Cfr. LABARRIERE, Pierre-Jean, Les Structures intemporelles du Procès de l'Essence, in Archives de Philosophie, octubre-décembre 1970, pp. 701-718.

(173) W.L. I. (1813) p. 394, 4-5 (trad. p. 492).

rior sin interior, ni inmediatez sin mediación, sino que en verdad *no es real ni pensable un ser sin esencia, ni una esencia sin ser*, ya que es precisamente la sustancia la que muestra que en ella emerge el ser en cuanto al abismarse en la esencia se distancia de hecho de sí mismo para mostrarse ahora como *el que es porque es*. La sustancia conlleva la verdadera alteridad en sí misma y en ella dialogan aquel primer contenido (ser) y el movimiento (esencia) en un *discurso* que es despliegue y que es el movimiento del contenido mismo. La sustancia a la que accedemos prueba hasta qué punto el método es *asimismo eficaz y objetivo*.

Se va con ello confirmando nuevamente el ser como comienzo y esta ratificación viene dada por el hecho de que la sustancia es a su vez ser, ser que es en sí mismo su propia mediación, ser que es "en cuanto la unidad última (*als die letzte Einheit*) de la esencia y del ser, el ser en *todo ser*." (174) Así, al poner la esencia como *supuesto* del devenir, la razón no añade nada a éste. La interiorización (*Erinnerung*) es, como señalamos, recuerdo y de ahí que la razón *sepa* que la esencia es *algo pre-concebido*, esto es, la razón concibe cómo la esencia es conformadora en y por un acto concipiente de dicha razón. Es a este tipo de concep-

(174) W.L. I. (1813) p. 394, 5-6 (trad. p. 492).

ción al que Hegel denomina Idea: el concepto explícito y formal del concepto mismo como concepción en general de lo real.

La atención al movimiento del contenido nos ha mos trado a éste como automovimiento, con lo que la razón se ha concebido a sí misma como pura concepción formal, la concepción de la concepción y, por tanto, de la realidad toda como *concepto* de la razón. Es una auténtica entrada de dicha razón en sí misma, una verdadera autoconcepción. Como Idea, al concebir las cosas se rea liza *conciipientemente* a sí misma en tanto que realidad absoluta, única y radical. Ya insistimos en que la Idea se muestra como un pensar que es pura y simple identidad consigo mismo, pero que para bastarse a sí es a la vez una *actividad* en la que se coloca a sí mismo enfrente de sí -como algo otro- para, al estar en eso otro, estar tan sólo en sí. (175) De aquí que todo el ser de la cosa real en cuanto tal le esté conferido por la con cepción formal de la razón.

Si, por tanto, el concepto es el pensamiento, lo es en su vitalidad y actividad, en tanto que se da su contenido a sí mismo, "el pensamiento que devenido activo puede determinarse, crear, producir; tampoco es mera forma para un contenido sino que se forma a sí mis

(175) Ibid. Ez. (1830) Einleitung, § 18.

mo, se da a sí un contenido y se determina la forma."

(176) El pensamiento no es ya algo abstracto, sino determinado, al determinarse a sí; en definitiva *concreto*. Se ha dado un contenido y se ha unificado al desarrollarse. La abstracción del pensamiento es lo universal y el concepto lo que se particulariza a sí mismo, "el poder mismo de la razón capaz de extenderse incluso a lo que está más allá de sí sin perder su propia identidad. Este poder no sólo se mantiene en lo otro sino que viene a engendrar dentro de sí lo otro. El concepto es el poder de la negatividad." (177)

Efectivamente, el concepto *en su objetividad* es la cosa que existe en sí, ya que mediante la necesaria continuación de su determinación el concepto formal se convierte él mismo en cosa y pierde así la referencia de la subjetividad y exterioridad en relación con ella. O viceversa, la objetividad es el concepto real que ha salido de su interioridad (o sea de su puro conceptualismo) y que *ha pasado* hacia la existencia. En esta identidad con la cosa, tiene por tanto una existencia propia y libre. Sin embargo, se trata de

(176) Einleitung in die Geschichte des Philosophie, hrsg. von J. Hoffmeister, (nach den Vorlesungen Hegels von 1823 bis 1827/28), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1940, 311 p., p. 98 (trad. 9ª ed. Aguilar. B.I.F., Buenos Aires, 1977, 306 p., p. 48).

(177) ARTOLA, José Mª., Hegel, la filosofía como retorno, G. del Toro ed., Madrid, 1972, 472 p., p. 78.

una libertad que es aún inmediata, todavía no negativa (por el hecho de encontrarse en contradicción con algo). Unificado con la cosa, se ha hundido en ella; sus distinciones son existencias objetivas en las que él mismo figura como lo interior. Se marca así una *carencia* ya que el concepto no cobra vida por el hecho de ser concepto sino precisamente por el hecho de que, por esto mismo, es necesariamente *más que concepto*. (178) Es esta contradicción la que ha de ser resuelta en el transcurso de un proceso, proceso que desde luego es *inmanente* al concepto mismo.

Si el concepto como tal (*der Begriff als solcher*) no es aún pleno (*vollständig*) sino que debe elevarse (*sich erheben*) a la *Idea*, (179) no cabe sino reconocer que ello ha de desprenderse a través de la naturaleza del concepto mismo ya que su abstracción primera -subjetividad- hallará su plena culminación y concreción última en la *Idea absoluta* pero a través de la mediación de la exterioridad que *se da* ese concepto -objetividad-. No se trata por tanto de que el concepto de concepto

(178) GLOCKNER, Hermann, Der Begriff in Hegels Philosophie. Versuch einer logischen Einleitung in das metalogische Grundproblem des Hegelianismus, Hegel. Studien, Beiheft 2, 1969 pp.71-150, pp.122 y 125 (trad. Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Autónoma de México, 1965, 121 p., pp.78 y 81)

(179) W.L. II (1816) p. 20, 6-7

sea algo meramente formal -por subjetivo- y que precise de un contenido. Por el contrario, es fruto del movimiento de la totalidad y es su modalidad de *en-sí* la que habrá de completar precisamente la riqueza de sus propias virtualidades, desplegándose en la efectividad y como efectividad (la cualidad precede lógicamente en Hegel a la cantidad).

El concepto no se ve *abordado* por la Idea, sino antes bien *desbordado* por sí mismo puesto que "la Idea es el concepto en tanto que se realiza." (180) Accede así a sus verdaderas consecuencias y a su plenificación ya que si la Idea es el concepto pleno, el concepto adecuado, lo es en tanto se llena (*erfüllt*) consigo; es el concepto que se pone a sí mismo pleno de contenido, (*inhaltsvoll*), que se da su realidad. (*Realität*) (181)

(180) Einleitung in die Geschichte der Philosophie (nach den Vorlesungen Hegels von 1823 bis 1827/28), o.c., p.98 (trad. p. 48)

Henri BIRAULT destaca explícitamente al respecto que en Hegel "el concepto es la Idea en devenir, la Idea el concepto devenido" (Heidegger et l'expérience de la pensée, ed Gallimard, Paris, 1978, 628 p., p.243)

(181) Cfr. Einleitung in die Geschichte der Philosophie (nach den Vorlesungen Hegels von 1823 bis 1827/28), o.c., p.99 (trad. p. 49).

Sin pretender insistir ahora en ello, resulta interesante subrayar que la Idea es "lo verdadero como tal" (W.L. II (1816) p. 173, 3-4 -trad. p. 665), "lo verdadero en y para sí" (Ez. (1830) § 213), "lo verdadero objetivo" (W.L. II (1816) p. 173, 3 -trad. p. 665), "la unidad absoluta del concepto y la objetividad" (Ez. (1830) § 213). Así, si su contenido ideal no es otro que el concepto en las determi-

En este sentido, la Lógica hegeliana es la *autocrítica* del contenido lógico. Su movimiento no es otro que la *autosuperación* de las determinaciones lógicas en tanto que ellas no son adecuadas al pensamiento en su verdad, es decir, en tanto que ellas son finitas. En última instancia, no cabe otra auténtica expresión del concepto que la expresión conceptual, con lo que en la Idea se *prueba* que efectivamente el ser en verdad es concepto y que es el contenido mismo quien no puede expresarse realmente sino como tal.

Nada más distante del planteamiento hegeliano sin embargo que el suponer que o bien el contenido preexiste a su expresión o se diluye en ella. El resultado al que accedemos no es el fin de su automovimiento -lo que ridiculizaría su presunta verdad- sino que por un lado, el contenido no es retenido y por otro, se muestra en su *inquietud* en la medida en que es esta dinamicidad la que le autentifica como en su verdad tal. Inquietud que no es ya como la de la conciencia (*de* algo) sino que es un producto de su libertad, puesto que no se trata sino de la tensión ante la oferta de posibilidades que él

naciones del concepto, su contenido real es sólo la exposición que el concepto se da a sí mismo en la forma de existencia anterior. Tales consideraciones desde el punto de vista que nos ocupa, alcanzan su auténtica dimensión, teniendo en cuenta no sólo que la verdad es el objeto de la Lógica (Ez. (1830) Zus. § 19 y § 25) sino sobre todo porque ella es "la forma absoluta de la verdad", "la verdad pura." (Ez (1830) § 19)

mismo es para sí. No hay *otro* limitando, ya que cada determinación del concepto o cada concepto -en tanto que momento particular de su totalidad orgánica universal- no se halla aislado y separado, no es finito. El concepto es con ello el pensamiento infinito que se encuentra así *en su propia casa*.

En verdad, en esto consiste ser: *en ser concebido*. Y dado que en Hegel el ser es pensar, el concepto no séra sino "el espíritu vivo de lo real", de tal modo que sólo "es verdadero en la realidad aquello que es verdadero en y por las formas del concepto." (182) No se trata de que la Idea *venza y reduzca* a todo contenido sino de que es en ella donde aquel es en verdad, de tal modo que retorna en cierto sentido con la forma a la Idea y ésta se presenta ya como totalidad sistemática que es sólo *una* Idea, cuyos momentos particulares son tanto más en sí mismos cuanto por medio de la dialéctica del concepto producen el simple ser por sí de la Idea. (183)

(182) Ez. (1830) § 162

En este sentido X. ZUBIRI subraya que concepción tiene aquí el mismo significado fuerte que en biología. La concepción formal, el acto de la razón, sería la generación o realización de las cosas. Recíprocamente, la realidad entera no sería sino la realización de la razón. (Sobre la esencia, o.c., pp. 40-41)

(183) Ez. (1830) § 243

Ya no es simplemente la Idea en cuanto ser, sino la Idea que es. Ello responderá al supremo concreto que es en la

...//...

Será precisamente de este modo como la ciencia culmine: *concebido* el concepto de sí misma como de la Idea pura de la cual es la Idea.

El contenido queda con ello recapitulado y se muestra con una suprema *concretud* ya que tal recapitulación es una auténtica realización del ser mismo que en la Idea absoluta es en verdad. Puede decirse por tanto que en Hegel el movimiento del contenido *se encamina hacia sí mismo* a fin de ganarse en su efectiva realidad y que en última instancia la Lógica, al someterse a aquel automovimiento que no viene a ser sino la *configuración* de la Idea que es, ha de considerarse como la *realiza*-*ción* de dicho contenido.

Si el concepto es por tanto recuerdo, lo es en la medida en que el ser es olvido, olvido de lo que efectivamente es. La Idea se limitará a *recolectar* lo intemporalmente pasado que así se comprenderá en su auténtico sentido. Esta recolección (*Versammlung*) recoge a su vez el comienzo, no para que sea lo que fue, sino para que sea lo que es. La Idea absoluta hace con ello que la Cosa sea; esto es, la Cosa sólo es verdad como Idea, es decir como recapitulación del movimiento total dia-

forma del ser: la naturaleza o la Idea como naturaleza. (Cfr. Ez. (1830) Zus. § 244) Se muestra así como la Idea absoluta es la relectura sistemática del contenido mismo de la Lógica y, como habremos de ver, el paso de ésta a las ciencias reales, del que trata la Enciclopedia.

lético.

Cobra así su verdadero alcance el quehacer del contenido en su repliegue y despliegue ya que si la Idea absoluta se presenta como totalidad de las determinaciones categoriales lo hace en la medida en que de hecho contiene (*enthält*) en sí a todas ellas. Su movimiento *interno* se confirma como la superación de los momentos *contrarios*; como la síntesis inteligible de aquellas determinaciones. Y es precisamente el movimiento consecuente de mediación de cada una de las categorías de la Lógica el verdadero principio interno de ella. Y es en aquella síntesis de las determinaciones donde se muestra el concepto absoluto como el alma -su *alma*- que las mueve.

Exigida por la propia deficiencia de todas aquellas categorías, late ya en la incompletud del proceso la tendencia a sobrepasarse (*übersichhinausstreben*) como forma anticipatoria (*als Antizipationsform*) del concepto absoluto. (184) Pero si bien hemos insistido en la necesidad

(184) MALUSCHKE, Günther, Kritik und absolute Methode in Hegels Dia-
lektik, Hegel - Studien. Beiheft 13, Bou
vier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1974,
219 p., p. 204.

El autor subraya que el concepto absoluto que se pone de manifiesto como resultado es en realidad el sujeto propio del progreso dialéctico (Ibid. p. 203), consideración que si bien marca la suerte de retorno a sí que es la Lógica misma, ha de leerse a la luz de otras afirmaciones que insisten en que la totalidad concreta, lo absoluto, sólo en el proceso llega a la completa determinación de sí (Ibid. p. 204). Ello es especialmente interesante a fin de destacar que el movimiento del contenido es efectivo y constituye realidad.

de no suponer desde un principio la realidad configurada, y por ello acentuamos la efectividad del proceso lógico, el método ya sea presentado como *el concepto que se sabe a sí mismo*, o que se tiene por su objeto en tendiéndose como lo absoluto, o que es el puro corresponderse del concepto y su realidad(185), en cualquier caso, tampoco se trata de considerarlo como algo a lo que simplemente se accede en un supuesto final. Es el carácter absoluto el que impide tal escisión entre co mienzo y resultado y muestra lo inadecuado de una lectura lineal en este sentido.

Resulta insuficiente sin embargo que el concepto *se sepa solamente* como absoluto. La Lógica subjetiva lo es tal no como oposición al objeto sino como expresión de que el sujeto no es algo al margen de él, y este ca rácter subjetivo y objetivo del concepto es el que per mite afirmar que de hecho se expresa asimismo como efec tividad exterior de sí mismo para sí mismo.

De ahí que el puro corresponder (*das reine Entsprechen*) del concepto y su realidad (*Realität*) no se establezca como una adecuación o identificación exterior sino que, en tanto que el concepto se sabe como existencia (*Existenz*), tal adecuación ha de mostrarse como constituyente y por tanto presente efectivamente.

(185) W.L. II (1816), p. 238, 2-5, (trad. p. 727).

Si la Lógica *dice* el sentido de lo que es, lo hace por que el propio concepto no es sino este *diálogo* que le configura como tal, de modo que "lo que constituye el método son las determinaciones (*Bestimmungen*) del concepto mismo y sus relaciones. (*Beziehungen*) (186) Hegel atiende y se atiende al movimiento de dichas determinaciones, de tal modo que la Lógica no se limita a una pura *presentación* del método de la ciencia sino que *es* dicho método en la medida en que, como veremos, su libertad responde al silogismo de la necesidad que propiamente aquel es.

El movimiento del contenido es así el movimiento del concepto. La tensión del ser *hacia* el pensar, se muestra no como una mera insatisfacción que ha de ser saciada con la plenitud del concepto, sino como un *retorno*, un movimiento hacia sí mismo, un *reconocimiento* de lo que en verdad el ser es, una comprobación de que si sólo aparece como ser es porque, olvidando que realmente su contenido es contenido del pensar, no es determinadamente nada sino el puro ser. Pero es suficiente con recordar (*erinnern*) para que a través de la interiorización no sólo el ser se presente como concepto sino que a su vez experimente hasta qué punto él no viene sino a manifestar el movimiento del concepto mismo que así se reconoce como tal concepto.

(186) W.L. II (1816), p. 239, 10-11 (trad. p. 728).

No hay por ello sino un único movimiento, "la actividad universal absoluta (*die allgemeine absolute Thätigkeit*), el movimiento determinándose y realizándose a sí mismo." (187) El método no es por tanto la adecuación a un objeto -el concepto como tal- sino que ha de atender a una actividad, la del concepto que es todo (*der Begriff Alles*) y a un movimiento, el del concepto mismo. (*des Begriffs selbst*) (188) De aquí que para Hegel el método no es simplemente un útil para acceder a la Cosa sino que es la Cosa que en el movimiento del concepto alcanza su expresión y término, al ser captada en la unidad y necesidad de ese movimiento.

Es en esta perspectiva en la que cabe encuadrar toda esa serie de consideraciones hegelianas según las cuales el método es la fuerza (*Kraft*) pura y simplemente infinita a la que nada puede oponer resistencia, el alma y la sustancia (*die Seele und Substanz*) puesto que no cabe sino someterse perfectamente a él a fin de ser concebido, comprendido y sabido en verdad. Tal es así porque su actividad (*Thätigkeit*) es el concepto (189) y los momentos de éste vienen también en ellos mismos en su determinidad a aparecer como la totalidad

(187) W.L. II (1816), p. 238, 8-10 (trad. p. 727).

(188) W.L. II (1816), p. 238, 6-8 (trad. p. 727).

(189) W.L. II (1816), p. 238, 11-12, 15 y 17 (trad. p. 727).

del concepto, (190) con lo que es la presencia del concepto en todo *momento* de la Lógica el motor que sostiene el movimiento del contenido en su tensión y es su inherencia la que posibilita dicho movimiento.

Se muestra con ello en su verdadero alcance la consideración del método hegeliano como método interno e interiorizante, en la medida en que si su actividad es el concepto, lo es en tanto que él mismo es el alma y el concepto del contenido (*die Seele und der Begriff des Inhalts*), ya que el concepto realizado no es sino el concepto que contiene en su *ser-para-sí* el *ser-pues*to de sus determinaciones. (191) Resulta por tanto más ajustado destacar que la actividad del método es la actividad del concepto mismo, que pasa no sólo por la *analítica* y necesaria pasividad de acoger su objeto y asistir en espectador a su movimiento y desarrollo, sino que el método es asimismo *sintético* y precisa del esfuerzo tendente a no rendirse ante las ideas súbitas y las opiniones particulares, de tal modo que el objeto se muestra como un *otro*. (192)

Atenerse al movimiento determinándose y realizán-

(190) Ez. (1830) § 243.

(191) Ez. (1830) § 243 y § 242.

(192) Cfr. Ez. (1830) § 238, § 239, Zus. § 238 y W.L. II (1816) p. 242, 4-10 (trad. p. 730).

dose a sí mismo significa reconocer que aquello indeterminado tomado como comienzo, era *determinable* y determinable por sí mismo, de tal modo que al atender, el método absoluto no se comporta como reflexión exterior sino que toma de su mismo objeto lo determinado, puesto que como señalamos es él su propio principio inmanente y su alma. Lo esencial es así que "el método absoluto encuentra y conoce la *determinación* de lo universal en sí mismo", es "el concepto puro que no está en relación sino consigo." (*der sich nur zu sich selbst verhält*) (193)

El Logos no es en consecuencia sino el ser poniéndose a sí mismo como sentido, el ser poniéndose a sí mismo como concepto. De aquí que sea el propio contenido del Logos en su automovimiento el que configure la estructura y la forma de cada momento de la Lógica. No hay por tanto una forma previa para dar con el contenido sino que *el automovimiento* de dicho contenido va perfilando los *lados o aspectos formales* de lo lógico. Hegel subraya hasta qué punto toda realidad lógica, es decir, todo contenido lógico y todo lo que es verdadero en general, se expresa según unos *aspectos*. De este modo, queda expuesta y constituida la naturaleza y estructura de lo real y así se configura el modo de pro-

(193) W.L. II (1816), p. 241, 30-32 (trad. p. 730) y p. 252, 29-30 (trad. p. 740).

ceder del conocimiento y de acceder a la captación y expresión de lo real. (194) Estos momentos de todo lo que tiene una realidad lógica, estos momentos de todo concepto, conforman tres aspectos o lados (*Seiten*) de lo lógico. (195)

Si bien queda claro en cualquier caso que sería por tanto erróneo identificar la Dialéctica hegeliana con uno de tales aspectos, entre otras razones porque todos ellos son complementarios e inseparables, acentuamos ahora que no se trata de tres partes de la Lógica sino de *elementos constitutivos de toda entidad lógica*. Resulta más adecuado por tanto establecer, una clara diferencia entre *la Dialéctica (die Dialektik)*

(194) Modo de proceder y de acceder valen aquí para expresar lo que significa método, metá-odos.

(195) Ez. (1830) § 79.

"Das Logische hat der Form nach drei Seiten, α) die abstrakte oder verständige, β) die dialektische oder negativ-vernünftige, γ) die spekulative oder positiv-vernünftige."

Con relación a estos momentos constitutivos de la lógica habría que destacar que el momento (der Moment) depende de "el momento" (das Moment), que como cambio y movimiento diferencial no es un momento más.

En este sentido, M. HEIDEGGER subraya que cuando Hegel señala que por ej. lo especulativo es un momento, no quiere decir der Moment sino das Moment, algo que mueve, que desencadena y que contribuye al movimiento del pensamiento. Das Moment deviene resorte (Ausschlag), el resorte mismo es el instante y se produce en un cierto momento. Así, das Moment deviene der Moment. (Héraclite. Seminaire du semestre d'hiver, 1966-1967, avec E. FINK, éd. Gallimard, Paris, 1973, p. 159.)

que hace referencia al movimiento total y *lo dialectico* (*das Dialektische*) como momento negativo, ya que aquella no puede reducirse a uno de sus momentos provisorios. (196) Sin embargo se ha insistido (197) en que tiene sentido hablar de lógica dialéctica precisamente por que la Lógica no es Dialéctica -en sentido amplio- sino en cuanto implica un aspecto negativo o *negador* llamado dialéctico -en sentido restringido-, que es el que permite cumplir el paso o la *travesía* hacia otro concepto, en esta marcha que es la Dialéctica entendida como método. (198)

(196) Cfr. STANGUENNEC, André, Le dialectique, la dialectique, les dialectiques chez Hegel, Revue de Métaphysique et de Morale, nº 3, Juil.-Sept., 1977, pp. 312-326. pp. 313-314.

A pesar de que en la Enciclopedia parece utilizarse de modo preferente la palabra dialéctica para el segundo momento, STANGUENNEC analiza otra serie de textos (por ej. Philosophie des Rechts § 31 y Ph.G., Vorrede, p. 45, 23 (trad. p. 43) que dan pie a la lectura que aquí se presenta.

(197) Así por ej. KOJEVE, Alexandre, La Dialectique du réel et la méthode phénoménologique chez Hegel, en "Introduction à la lecture de Hegel" o.c., pp. 447-528, p. 447.

(198) Basta recordar que método -del griego μεθόδον- significa literalmente lo largo del camino, marcha, proceso. En esta marcha, la travesía (διά) de un concepto a otro (λόγος) justificará naturalmente el empleo del sustantivo Dialéctica, y como es la negatividad del segundo momento la que asegura la transición a otro concepto, este lado de lo lógico es llamado dialéctico porque en él es el momento intermedio o transitivo (διά) mediante el cual el logos (λόγος) pasa de una categoría a otra y las atraviesa todas, el que se pone en evidencia.

Si en tanto que entendimiento abstracto, el pensar se queda en las determinaciones aisladas y fijas del Logos, de tal modo que cada categoría es tomada por separado, otorgándosele verdad al margen de las demás, lo dialéctico es el *alma motriz* de la progresión científica, al posibilitar la superación de toda categoría finita. Aquellas determinaciones del entendimiento aisladas y opuestas se suprimen ellas mismas mediante el movimiento propio y pasan a sus determinaciones o categorías opuestas. Se introduce así una *conexión* y una *necesidad* inmanentes en el contenido de la ciencia (superación por tanto que no corresponde a una mera reflexión extrínseca.)

Lo Dialéctico no es por ello sino "el momento tanto sintético como analítico del juicio (*des Urteils*) mediante el cual lo universal del comienzo se determina

Sin embargo A. STANGUENNEC (a.c. p. 315) estima posible distinguir en Hegel las nociones de marcha (Gang) y de camino (Weg). La marcha parece referirse más a la forma, al ritmo, al método del movimiento del concepto. Camino concierne más bien al contenido, el elemento, la doctrina de este movimiento. Para ello recuerda que el propio Hegel afirma que "ninguna presentación puede tener valor científico a no ser que adpte la marcha de este método (den Gang dieser Methode) y sea conforme a su ritmo simple" (ihrem einfachen Rhythmus) W.L., Einleitung, p. 25, 23-25 (trad. p. 50).

Desde esta perspectiva, el método no sería tanto un camino cuanto forma -que atañería por supuesto al movimiento del contenido- y ritmo.

a partir de sí mismo como lo *otro de sí*. (199) Ello significa no reducirse a la admisión de determinaciones fijas y acabadas -en el más puro estilo del entendimiento representativo- sino atender, como señalamos a su autmovimiento interior. Para proceder científicamente no cabe sino dejar *dar de sí* y acceder a su posición a tales determinaciones ya que el método no viene a constreñir sus virtualidades sino que es el concepto quien las capta, las pone en su movimiento como su alma y saca a la luz su dialéctica. (200) El concepto se muestra así presente en este latir de la Cosa hacia lo que efectivamente es y no impone una dialéctica al proceso por cuanto no hay más dialéctica que aquella que se presenta como inherente a ella misma, sosteniendo su actividad *ha-*
cia una mayor concreción y diferenciación, a través del juego de la referencia y relación que asimismo es.

La negatividad es con ello intrínsecamente consti-
tuyente de cuanto es verdadero -haciendo que de hecho

(199) W.L. II (1816) p. 242, 14-16 (trad. p. 730)

En este sentido Hegel reconoce insistentemente el paso infinitamente importante que supone Kant al respecto (W.L. II (1816), p. 242, 26-30 -trad. p. 731) al haber impulsado el restablecimiento de la lógica y la dialéctica en cuanto consideración de las determinaciones-del-pensar en y para sí. (W.L. II (1816) p. 243, 39 -244,3 -trad. p. 732-)

(200) W.L. II (1816) p. 244, 26-27 (trad. p. 733)

lo sea-, es la *fuer*te más íntima de toda actividad, es su alma dialéctica (201), la máxima expresión de que realmente no es pura indiferencia; y será a través de su propia dinámica como captará la unidad de las determinaciones en su oposición misma, al aprehender lo afirmativo que está contenido en su disolución (*Auflösung*) y su paso al opuesto. Esto permite que el resultado no sea una nada vacía, y si efectivamente es también algo pensado, abstracto, es al mismo tiempo (*zugleich*) un *concreto* ya que no es una simple unidad formal sino una unidad de determinaciones diferentes. (202) La razón se muestra así como unidad concreta de los contrarios, al manifestarse no sólo *de modo negativo* -mediante aquella disolución de las determinaciones del entendimiento y su paso a sus opuestos- sino también *positi*vamente a través de su conservación y su afirmación transfiguradas. Tal afirmación surge en el contexto del proceso como lo positivo de lo negativo, la coincidencia consigo de la negatividad absoluta.

Se perfila así la relación entre el movimiento del

(201) Cfr. W.L. II (1816), p. 246, 18-23 (trad. p. 734).

(202) Ibid. Ez. (1830) § 82.

No se presenta en tanto que pura victoria de lo concreto sobre lo abstracto sino en cuanto unidad de ambos, negación de su diferencia y expresión de que tal escisión es producto de una mentalidad representativa.

contenido y la forma de todo proceso lógico, de tal modo que ésta no viene sino a mostrar la concreta realización de aquel, no precediendo a dicho automovimiento sino *conformándolo* según sus *propias* virtualidades efectivas, en la medida en que no es sino la configuración que el contenido *se da* de hecho. De aquí que el método no sólo *dice* el sentido de lo que es sino que *se lo dice* a sí mismo, escribiéndose como sentido que hace realidad; en esa medida se *construye* como la viabilidad de cuanto cabe decirse en verdad -esto es lógicamente-.

En Hegel sólo *se da* ser *metódicamente* y únicamente "el concepto que así, a partir de su ser-en-sí, mediante su diferencia y la asunción (*Aufheben*) de ésta, se encadena consigo mismo (*mit sich selbst zusammenschließend*), es el concepto realizado. (203) Pensar exige no sólo este proceder -que es un quehacer- sino que no es más que esta ocupación que compromete al concepto en su racionalidad, esto es, en su ser en verdad real, a fin de mostrar lo que efectivamente es, en la presentación al mismo tiempo de lo que, *en lo que es*, cabe ser.

El concepto se verifica *verificando* lo que hay y, diciendo la verdad de lo que es, se dice a sí mismo como lo que en verdad no es nada al margen de aquello,

(203) Ez. (1830) § 242.

de tal modo que no hay tanto una aprehensión final cuanto un *retorno* a la inmediatez, ahora concreta, en la que el ser no es determinadamente nada sin el concepto. La verdad se constituye precisamente en el verificarse, verificación que aquí en el interior de la Lógica consiste en que el concepto se muestre como lo que es mediatizado *por y consigo mismo*, y a través de ello, al mismo tiempo, como lo que es verdaderamente inmediato (204).

Si fuera la realidad del razonamiento la que, confrontando a lo que designa, se viera constreñida a desarrollarse según una lógica que tuviera que conferir a las oposiciones inmediato-mediación, identidad-contrariedad, sustancia-sujeto, su significación efectiva (205), el método se confirmaría no sólo como algo exterior a la materia sino -y nada más lejano a Hegel- como la consagración de ésta como algo exterior al concepto. Desde esta perspectiva, se ha insistido en la dependencia del método respecto de la realidad (206),

(204) Ez. (1830) Zus. § 83.

(205) François CHATELET, desde este tipo de planteamiento, subraya hasta qué punto la dialéctica no es en absoluto un método en Hegel. (Hegel según Hegel, o.c., p. 105).

(206) Se ha destacado al respecto el carácter derivado del método dialéctico (HARTMANN, N., Die Philosophie des deutschen Idealismus, Walter de Gruyter, Berlin, 1929, 392 p., (trad. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1960, t. II, 515 p., p. 113), subrayándose que no hay una dialéctica del pensa-

como si aquel *asistiera* a los avatares de ésta, ajustán
dose a su proceder y no viniendo a ser sino la expresión
del proceder autónomo de aquella.

Pero es el concepto el que, haciéndose *presente pa*
ra sí mismo en el quehacer lógico, muestra la efectiva
realidad del ser, asumiendo la nada que éste es en su
indeterminación, a fin de que nada sea determinadamente
al margen de su quehacer. No se trata tanto de un mero
ajustarse a lo real, ni siquiera de un asistir a su con
figuración, cuanto de *un atender* sin el cual éste no se
ría; *un atenerse* que construye la realidad en la medi-
da en que es absolutamente imprescindible para que ésta
se muestre a sí misma como de hecho en verdad. Ello,
ya que no es sino *el propio quehacer dialogante del*
ser consigo mismo en el seno del cual son sus propias
determinaciones las que, conformándose, conforman la
realidad y en su devenir ser hacen que lo real sea. Es
este decir del concepto el que hace el sentido, concep
to que es un *hacerse* concepto, pensamiento que se pien

miento científico sino porque hay una dialéctica del ser
que este pensamiento revela (KOJEVE, A., La dialectique du
réel et la méthode phénoménologique chez Hegel, en "Intro-
duction à la lecture de Hegel, o.c., p. 449). De aquí que
se haya insistido en que el método de Hegel no es dialécti-
co sino simplemente empírico o positivista (o.c., p. 453)
o puramente descriptivo, puramente contemplativo, ya que
lejos de hacer violencia a lo real para ponerlo en forma
se limita a asistir a su proceder (BIRAULT, Henri, Heideg-
ger et l'expérience de la pensée, o.c., p. 675).

sa. Sólo tal actividad resulta productiva y únicamente es el propio concebirse del concepto, el metódico que ha cer lógico: "el método no sólo es la potencia suprema, o mejor dicho la *potencia única* y absoluta de la razón, sino también, su supremo y único impulso (*ihr höchster und einziger Trieb*) que lo lleva a encontrar y conocer, por sí misma, a sí misma en toda cosa." (*in Allem*).

(207)

(207) W.L. II (1816), p. 238, 23-26 (trad. p. 727).

Sección Tercera:

DESPLIEGUE Y EFECTUACION DEL CONCEPTO EN EL LENGUAJE

§1. EL LENGUAJE COMO PRESENCIA DEL ESPÍRITU EN LA INSATISFACCIÓN DE LA CONCIENCIA.

El concepto no hace sino *responder* al movimiento del contenido del Logos, no siendo en verdad nada al margen de él. Se tratará de mostrar, ahora, en este epígrafe, en qué medida tal responder se presenta como expresión asimismo constitutiva de *su* realidad, de modo que es su propio decir el que potencia aquel movimiento del que él mismo es respuesta. La experiencia conflictiva y contradictoria que hace -y es- la conciencia, configura un ámbito en el que el concepto es la permanente tensión que no reposa en la satisfacción de resultados. La lingüisticidad es la *raíz* de la conciencia en tanto el lenguaje expresa la presencia del espíritu, en la medida en que él mismo no es sino el propio decir no diferente de lo dicho, en tanto en cuanto lo diferente potencia ese decir como *diferencia siempre decible*.

Ya insistimos con anterioridad en que el saber absoluto, en cuanto concepto de la ciencia, significa la plena asunción de que la conciencia como estructura relacional no se cumple en la consecución de la perfecta correspondencia entre sujeto y objeto sino que aquel se configura como elemento, dada la *unidad radical* de ambos. De aquí que si la verdad subraya que la objetividad no es algo al margen del concepto, lo hace en la medida en que el sujeto se constituye como tal en el movimiento de recapitulación de todo lo real, mediante el cual, al autopresentarse, retorna a sí

mismo, esto es, se realiza; al expresarse, se objetiva. Lo que es, lo es a su vez como *expresión* de aquello que es.

El automovimiento del contenido no sólo suscita la única verdad sino que asimismo es su única garantía, dado que no se limita a anunciarla y posibilitarla, puesto que es ya la totalidad de lo que se da y en esa medida su verdad, en cuanto éter de todo aquello que es. Lo que hay se da (*es gibt*) en su *constituyente* expresarse.

De este modo, la lógica hegeliana, al presentar el ser *siendo* en verdad la esencia, destaca hasta qué punto sin esta reflexión en el *interior* de lo real como totalidad, tal expresión no sería efectiva y, lejos de su autorrealización, no devendría concepto -esto es, no mostrándose como lo que es no sería lo que de hecho es, al no reconocerse en la totalidad de sus momentos. Únicamente mediante esta afirmación *se confirma* y a través de la comunicación consigo *se constituye* en cuanto real. Es por tanto la concepción de la verdad la que sitúa el lenguaje en perspectivas nuevas, ya que esa comunicación que le caracteriza en su fondo se realiza aquí en el interior de la *reflexión* que desde sí mismo y sobre sí mismo opera lo real como totalidad (1). Reflexión que constituye auténticamente esto

(1) Cfr. JARCZYK, G., Systeme et liberté dans la logique de Hegel, ed. Aubier Montaigne, Paris, 1980, 322 p., p.

real mediante la comunicación que se hace a sí.

Si efectivamente lo real se configura diciéndose -al decirse- lo que es, no cabe establecer escisiones en lo que ha venido denominándose aquí la estructura relacional que es la conciencia, en tanto en cuanto la propia fenomenología no es sino la *expresión* que establece la búsqueda de una relación isomórfica estable entre la concepción que dicha conciencia tiene de su mundo y ese mundo mismo. Hegel, al extender la dimensión lingüística de la experiencia a todos los niveles de la existencia consciente, muestra hasta qué punto *sólo* en el lenguaje se puede ser consciente. Ello situaría en su ámbito adecuado la comprensión de que cada estadio del desarrollo intelectual, cada forma determinada del Espíritu tenga una peculiar y distintiva manera de expresarse a sí mismo. (2)

En esta misma medida, es en el lenguaje donde se hace *presente* lo que hay, *de-mostrando* (-se) como efectivamente real, comprendiéndose a sí mismo y constituyendo con ello tal realidad en este expresarse como dicho lenguaje. De este modo el discurso *sobre* la realidad es a su vez el discurso mismo *de* esa realidad. Baste recordar que la reflexión del ser en sí mismo reconduce en todo caso al ser que se encierra siempre sobre sí indefinidamente, sin que haya lugar

(2) COOK, Daniel J., Language in the philosophy of Hegel, Mouton, The Hague-París, 1973, 198 p., Cfr. p. 42

a postular una trascendencia distinta de esta reflexión interna, una suerte de más allá que no se dejara reflexionar. Y así, la autoconciencia no se presenta en Hegel como una singularidad inefable encerrada en su propia intuición sino que el discurso del ser es *al mismo tiempo* el discurso de una autoconciencia universal. (3)

Esto implica reconocer en qué modo si, como se ha señalado, a cada etapa de la "formación de la conciencia misma como ciencia" le *corresponde* una determinada etapa lingüística, objetivamente realizada, cuando Hegel habla de lenguaje se refiere a un determinado estado de lengua; tal como éste se ha desarrollado a lo largo de una cierta práctica vital, y su idea no es el lenguaje en general. (4) El lenguaje no tiene por tanto su *lugar* sino en el hablar actual mismo y en este sentido cada expresión es tan necesaria como ocasional.

Sin embargo, sería *desatinado* considerar que ello perfila al lenguaje hegeliano con visos de impotencia para posibilitar la presencia de lo absoluto mismo o con el rostro frívolo de una actitud oportunista que se agota en el puro afán de novedades. Los supuestos *males* del lenguaje lo son

(3) HYPPOLITE, Jean, Logique et existence, P.U.F., París, 1961, 251 p.
Cfr. 4 y 11

(4) SIMON, Josef, Las categorías en la frase "ordinaria" y en la frase "especulativa", (Acotaciones al concepto hegeliano de la ciencia) Apéndice a "El problema del lenguaje en Hegel", ed. Taurus, Madrid, 1982, pp. 241-267, p. 259

del espíritu mismo. En última instancia, el lenguaje no es sino "el ser ahí del espíritu como el sí mismo inmediato" (*das Daseyn des Geistes als unmittelbaren Selbst*) (5), por lo que carece de sentido limitarse a considerarlo como el mero hacer patente lo pensado, ignorando que esto sólo alcanza su existencia determinada en aquel, dado que el lenguaje es la *condición de la posibilidad* de toda determinación.

Nada más lejos por tanto del planteamiento hegeliano que el estimar que tal lenguaje se reduce a ser una pura lógica instintiva que desde su asepsia se mantiene expectante, a fin de ser penetrada por la reflexión conceptual. Ni se limita a esta expectativa ni se agota en lo que ha venido llamándose el *uso del lenguaje*, por lo que su movimiento discurre en dos direcciones: por un lado, tiende hacia la objetividad del pensamiento, pero por otro, retorna de éste como refugio de todas las objetivaciones (*Vergegenständlichun*gen) en la cobijadora fuerza de la palabra. (6) Únicamente así desvela lo *lógico* como lo más entrañable del lenguaje mismo.

Por ello, sólo en tal lenguaje queda efectivamente comprendido lo otro de sí como algo que constituye *-nos*

(5) Ph. G., p. 359, 22-23 (trad. p. 389)

(6) GADAMER, Hans Georg, Die Idee der Hegelschen Logik, en Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien, J.C.B. Mohr (paul Siebeck) Tübingen, 1971, 96 p., pp. 49-69, p. 65 (trad. ed. Cátedra, p. 101)

constituye, constituye *nosotros*-. En esa medida, la lingüística es efectivamente la raíz de la conciencia, mostrando hasta qué punto el sujeto es objetivo (*sustancial*). No se trata por tanto de que el Espíritu se haga *patente* en el lenguaje, revelándonos lo que él es, con visos de comunicación que *acerca* su ser, sino de que es en el lenguaje donde efectivamente *se da*: es su *estar-ahí*. Y como la conciencia se concibe a sí misma en la medida en que reconoce y es reconocida, así también al decirse del propio Espíritu se dice a sí mismo. De aquí que el lenguaje sea la "estructura de la conciencia, su finitud comprendida conceptualmente. (7) Como señalamos, no cabe postular una trascendencia *externa*, al margen de la propia reflexión con la que la realidad dialoga consigo misma, en el proceso de *autoconstituirse* en el permanente *autocuestionarse*.

No hay por tanto para Hegel lo inefable, que espera ser liberado de su silencio por la genialidad y que aguarda más allá del saber en un reposo que romperá el lenguaje. Sin embargo sí que se da una *progresiva* conquista de sentido, lo cual no ha de inducirnos al error de considerar que el sentido precede al discurso, dado que aquel se desarrolla en el

(7) SIMON, Josef, Das Problem der Sprache bei Hegel, W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1966, 207 p., p. 41 y p. 67 (trad. ed. Taurus, Madrid, 1982, 275 p. p. 53 y p. 83)

Baste recordar que en Hegel el objeto no es nunca producto de la conciencia -de la que el objeto es producto o resultado- no es la conciencia, sino que a la conciencia le está presupuesta su estructura.

el discurrir mismo de éste. "No se va de una intuición silenciosa a una expresión, de un inexpresable a un expresado, así como tampoco del no-sentido al sentido. El progreso del pensamiento, su desarrollo, es el progreso mismo de la expresión" (8), puesto que el sentido se despliega sin que se haya dado previamente bajo una forma inefable.

No cabe sin embargo olvidar que este *despliegue* viene a corresponder al auténtico movimiento del espíritu mismo que, presente en el ámbito del lenguaje como tal lenguaje, se dice *recordando* mediante un proceso de interiorización (*Erinnerung*) que se expresa efectivamente -dado que la reflexión en cuanto pliegue sobre sí es a su vez (*zugleich*) la real posibilidad que se muestra históricamente como despliegue. Se subraya así hasta qué punto el lenguaje es el elemento pleno en el seno del cual la interioridad es tan to (*zugleich*) exterior como la exterioridad interior. (9)

Ello significa que no cabe existencia sino en el lenguaje, lejos de todo supuesto sentido *interior* que había de ser posteriormente expresado en una suerte de *traducción*. Aún más, es el propio lenguaje el que precede al pensamiento del que sin embargo es la expresión o mas bien, es el pensamiento quien se *precede* a sí mismo incluso -como posteriormente habremos de ver- en el *reenvío* de lo sensible al nombre -y no del nombre a lo sensible.

(8) HYPOLITE, Jean, Logique et existence, o.c., p. 25

(9) Cfr. Ph. G., p. 388,8-10 (trad. p. 420): "Das vollkommene Element, worin die Innerlichkeit ebenso äusserlich, als die Aeusserlichkeit innerlich ist, ist wieder die Sprache..."

Cobran así su auténtica dimensión las propias consideraciones de Hegel y el alcance de sus preocupaciones al amparo de la sugerente influencia que ejercen sobre él los escritos de Hamann (10) y su búsqueda en el lenguaje de la unidad sintética, dada como un hecho, de lo sensible y lo lógico -sensible e intelectual al mismo tiempo-. No cabe, no hay, otra realidad que la dicha (por el poeta divino o por el poeta terrestre). Hamann entrevé un *decir* que alcanzaría la plenitud de las cosas. Se desmarca así de la doctrina de Jacobi que "separa lo que Dios ha unido", al aislar del pensamiento la sensación y la creencia, cuando en la *razón* no ve en obra el lenguaje y todo el aspecto social de la vida humana. (11) Y en este sentido, la creación continúa, dado que la unidad del verbo y de la acción es el *sacramento del lenguaje*. El *Yo pienso* sólo no es nada, ni el *Yo siento* o el *Yo creo*, salvo si es el *Yo soy* de la criatura. Es ahí, según Hamann, donde ha de buscarse la coincidencia de los opuestos. No "cogito ergo sum" sino a la inversa, o más aún, de manera más hebraica: "Est, ergo cogito." (12)

(10) Hamanns Schriften, Hrsg. von Friedrich Roth, VII Teile, Berlín, bei-Reiner 1821-1825. Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, 1828, n° 77 a 80 y 109 a 114 (Sämtliche Werke J. HOFFMEISTER. Neue Kritische Ausgabe, t. XI: Berliner Schriften 1818-1831, F. Meiner Verlag, Hamburg, 1956, pp. 221-294).

(11) HAMANN, J.G., a Jacobi, 3o-IV-1787. Citado por COLETTE, Jacques, Introduction, traduction, notes e index a HEGEL, G.W.F., Les écrits de Hamann, Aubier Montaigne, París, 1981, 143 p., nota 82, p. 25

(12) COLETTE, Jacques, a.c., p. 26 y HAMANN a Jacobi 2-VI-1785.

Hay sin embargo en Hamann una labor de desciframiento que asume la necesidad de una escucha *previa* -"habla que te vea"- y que reenvía el hablar al *traducir* -la lengua angélica en una lengua humana, los pensamientos en palabras, las cosas en nombres, las imágenes en signos - en una auténtica labor de *rearticulación* del discurso *dislocado* -reunirlo sería obra de sabios, interpretarlo de filósofos, ajustarlo de poetas. La lengua de los ángeles se constituiría en la clave de la analogía. No sería la lengua de Dios sino en la medida en que no es en modo alguno la propia lengua de Dios y es producida por la criatura. Sin embargo El se revela mediante ésta, *a través del* hombre, en tanto recibe y escucha (la lengua de los ángeles) y *al* hombre, en tanto que ve y responde (la lengua de los hombres). (13)

De ahí que Hegel reproche a Hamann el haber permanecido en la afirmación de una prioridad genealógica del lenguaje que desconoce el círculo en el que se encierra: el lenguaje no es primero sino porque presupone la razón y en esa medida queda por explicar científicamente no sólo el alcance de tal consideración sino a su vez en qué consiste el pretendido *fundamento* que es raíz común de la sensibilidad y el entendimiento. Si bien Hamann indica que la naturaleza de

(13) TILLIETTE, X., Hamann und die Engelsprache, Ueber eine Stelle der Aesthetica in nuce, en J.G. Hamann. Acta des Internationalen Hamann-Colloquiums in Llineburg 1976, Frankfurt a.M., pp. 66-77, p. 75 (citado por COLETTE, J., o.c., nota 97 -p. 29- y 244 -p. 57-).

las *palabras* es que pertenezcan en tanto que visibles y sonoras a la *sensibilidad* y a la *intuición* y, según el *espíritu* de su institución y su significación, al *entendimiento* y a los *conceptos*, siendo tanto intuiciones puras y empíricas como conceptos puros y empíricos, al representar la filosofía trascendental en el *simil del lenguaje* (*im Gleichnis der Sprache*), deja al lector "el cuidado dado de desplegar el puño cerrado en una mano abieta". (14) En este sentido Hegel estima que la labor está por hacer, dado que la filosofía auténtica no puede contentarse con invocar la *creación* y el *don* del lenguaje a la humanidad sino que deberá proponer un conocimiento desarrollado de aquello que en Hamann permanece cerrado como un puño. Y precisamente por ello se tratará de *escu*char en la *superficie de lo desplegado*, como máxima expresión del alcance de la verdadera dimensión de la naturaleza y el espíritu, en la medida en que el espíritu mismo es la unidad de la inteligencia y la voluntad.

Tales consideraciones exigen a su vez una profunda atención respecto de la importancia del lenguaje no sólo en cuanto *dotación* a fin de *estar en el mundo*, sino en el mismo *constituir mundo*. De ahí que el lenguaje no *afirme* a su vez una existencia autónoma frente a ese mundo que habla a través de él. Y no sólo dicho mundo es mun

(14) Hamanns Schriften in Berliner Schriften 1818-1831, o.c., p. 272 y p. 273.

do en cuanto que accede al lenguaje, ya que éste únicamente tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa aquel. La humanidad originaria del lenguaje significa, pues, al mismo tiempo, la lingüisticidad originaria del estar-en-el-mundo. (15) De este modo, el lenguaje no sólo hace presente el mundo sino que confirma la viabilidad de que tenga sentido decir *algo-así-como* mundo.

Y es dicho *poder decir* el que es estudiado; precisamente por Hegel en sus escritos de Jena, donde se describe hasta qué punto la conciencia originaria no es mera autoconciencia en la reflexión solitaria sino término medio donde caben los *encuentros* -que sólo en esa medida constituyen sujetos con posibilidad de mostrarse como miembros-. Es en ese *medio*, y no en la reflexión que establece la identidad de lo universal y lo particular, donde la conciencia se expresa en la existencia -su única existencia-. Función que se desarrolla mediante el lenguaje, el trabajo y la familia (16), y que ha de leerse desde la perspectiva de

(15) Resulta evidente la referencia a W. von HUMBOLDT. Ha de señalarse sin embargo que ello no significa una entrega sino una libertad respecto del entorno, que es lo que incluye la constitución lingüística del mundo, un elevarse sobre aquel -que es un adoptar una posición distinta más que un abandono- a fin de acceder a éste. Cfr. GADAMER, Hans-Georg, Verdad y Método, Fundamentos de una hermenéutica filosófica, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977, 691 p., Cfr. p. 526 y stes.

(16) Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur des Geistes (1803/04). Das System der Speculativen Philosophie, JENAER SYSTEMENTWÜRFE I, hrsg. von DÜSING K., und KIMMERLE, H., Gesammelte Werke, Band 6, 1975 Cfr. Fragm. 18, p. 277,13-stes.

que no cabe conciencia previa, al margen o más allá de tal expresión -sin entrar en lo adecuado o no de las configuraciones en las que se muestre-.

La conciencia es *el ser-uno* de la particularidad y de la multiplicidad, es la particularidad no como entidad exclusiva de otras entidades y que no sería igual a ella misma sino siendo desigual a esas otras entidades, sino que es la particularidad *suprimiéndose* como particularidad, tornándose igual a su ser-otro, a su desigualdad. Tal es lo universal. Pero esta conciencia definida como lo universal no existe verdaderamente sino como totalidad. Es la vida ética de una comunidad, la que, según los escritos de Jena es la primera efectuación de dicha totalidad.

En efecto, el espíritu vivo de un pueblo es tal que en él la conciencia realiza su esencia mediadora entre lo Mismo y lo Otro, lo Uno y lo Múltiple, cada uno y todos. El espíritu de la comunidad es así para los individuos que la componen como un *objeto* de su conciencia particular, un *exterior* que sin embargo al mismo tiempo no lo es, en tanto en cuanto cada uno es el órgano mediante el cual el espíritu del conjunto se realiza y es acción. "En la medida en que la obra comunitaria de todos en su obra de ellos, co

Textos en cuyo estudio se centra el análisis de HABERMAS, J., en Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenerer Philosophie des Geistes en HEGEL, G.W.F., Frühe politische Systeme, Verlag Ullstein, Frankfurt am Main, 1974, pp. 786-814.

mo conciencia en general, llegan a ser otros en ella; pero este otro (*äussere*) es su hecho (*That*); es solamente lo que han hecho (*gemacht*), es ellos mismos como activos, superados (*als thätige aufgehobene*); y en esta exterioridad de sí en su ser como superado (*als aufgehobener*) en cuanto medio, se consideran (*anschauen*) como un pueblo y esta obra suya es también su propio espíritu mismo." (17)

Sólo en esta perspectiva cabe comprender el papel eminente del lenguaje en la efectuación de esta totalidad del espíritu de un pueblo, dado que es él la presencia efectiva del espíritu mismo, en tanto en cuanto *cede* su decir para que sea el decir real de un dejar mostrar(se). "El lenguaje, señala Hegel, es solamente como lenguaje de un pueblo, a la par *entendimiento y razón*. Sólo como obra de un pueblo es la ideal existencia del espíritu (*die ideale Existenz des Geistes*), en el que se enuncia (*sich ausspricht*) que está en su esencia y en su ser. Es entonces un universal en sí reconocido que repercute en la conciencia de todos, de tal modo que cada conciencia que habla deviene inmediatamente otra conciencia." (18) Ello no

(17) Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur des Geistes 1803/04. Das System der Speculativen Philosophie, JENAER SYSTEMENTWÜRFE I, o.c., Fragm. 22, pp. 315,15-316,5

(18) Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur des Geistes (1803/1804). o.c., Fragm. 82, p. 318,5-10

viene sino a subrayar que lo que se representa la conciencia en el fondo de su estructura es (ontológicamente) lo mismo que aparece en la forma de la expresión lingüística, ya que sólo el lenguaje es la mediación -que no un mero medio- entre la conciencia singular y el *nosotros*.

Se ha señalado aquí que la *exposición* de la experiencia no viene sino a efectuar la *voluntad* que quiere dicha exposición y que radica en su *naturaleza* lingüística, de tal modo que sólo sobre su base le es posible al individuo algo así como una experiencia de lo objetivo, es decir, la experiencia *en general* (teniendo en cuenta, que como subrayamos, al sujeto le pertenece la objetividad no sólo en su objeto sino asimismo en su ser como sujeto). (19)

Tales planteamientos han dado pie a una serie de consideraciones según las cuales no cabría deslindar este carácter del lenguaje, cuyo lugar es el hablar actual mismo, cuyas expresiones son esencialmente ocasionales y que en Hegel no se presenta ajeno a las circunstancias que pertenecen a quien habla o escucha, de lo que se hace *patente* desde la estructura de la conciencia misma y que implica al propio espíritu. El determinado estado de la lengua no sólo recoge el estado del lenguaje sino el del espíritu mismo, que de este modo se ve involucrado en el desarrollo

(19) Cfr. SIMON, Josef, Das Problem der Sprache bei Hegel, o.c. p. 49 (trad. p. 62-63)

de una cierta práctica vital, en tanto en cuanto es efectivamente no sólo suya sino *la* suya.

Desde esta perspectiva, se ha destacado que el lenguaje, como *fundamento de la finitud*, constituye al mismo tiempo en su estructura, la representación de lo *absoluto* en la filosofía hegeliana, un absoluto que ha de poder experimentar, hasta el punto de subrayar que "la esencia del lenguaje es el *objeto* de la experiencia de lo absoluto en Hegel." (20) Ello no supone renunciar a que su filosofía sea a su vez descripción de fenómenos, pero dado que para este planteamiento el lenguaje es el *fundamento* de la desfiguración de lo absoluto, lo absoluto mismo, si bien esencialmente manifiesto, se *enmascara* en su propio manifestarse.

No faltan quienes estiman que tales lecturas "aunque ingeniosas" son "tendenciosas", dado que lo absoluto sea cual fuere su status final no es sino la experiencia y la expresión de la conciencia -individual y colectiva- y no tiene existencia ni significado más allá de ellas: El *leitmotiv* del pensamiento de Hegel sería el deseo de comprender adecuada y sistemáticamente las formas varias de la expresión humana, tales como el lenguaje y sus interrelaciones sociales e históricas. Según dicha perspectiva, "la crítica de Hegel del punto de vista intuitivo, romántico,

(20) SIMON, Josef, Das Problem der Sprache bei Hegel, o.c. p. 49
(trad. p. 62-63)

del absoluto y su intento de expresar la idea religiosa de la Encarnación en términos estrictamente filosóficos, testimonia su rechazo de cualquier noción del absoluto inexpresada, ontológica." (21)

A pesar de tales objeciones no cabe ignorar sin embargo, por otro lado, que si bien lo absoluto ha de ser *experimentable*, ello no ha de entenderse tanto como simple *tener* experiencia de él, cuanto como un *participar* activamente en el propio experimentar(se) del espíritu que *nos* involucra constituyendonos en su constituirse. De ahí que Hegel se desmarque asimismo de modo contundente de toda lectura que pretenda considerar que la única *alternativa* a la estimación de lo absoluto como inefable e inexpresable -términos que en modo alguno recogen el espíritu hegeliano- sea la mera objetivación de lo absoluto. (22)

El problema es por tanto más complejo y no se deja

(21) COOK, Daniel J., Language in the philosophy of Hegel, Mouton, The Hague-París, 1973, 198 p., p. 180

COOK considera que SIMON interpreta la esencia del lenguaje en el pensamiento de Hegel como el terreno para la disimulación del absoluto, estimando que desde la apelación del propio SIMON a la "diferencia ontológica" heideggeriana, se produce una suerte de distinción entre apariciones del absoluto y el absoluto mismo.

(22) Sería suficiente con atender al concepto de "positividad" en los Escritos de Juventud para comprobar en qué medida Hegel se distancia desde sus primeros trabajos de un entender que sea poseer.

constreñir a una mera disyunción que establezca el juego entre un absoluto *inalcanzable* o un absoluto *reducible*. La propia primera lectura insinúa en el hablar que *disimula*, todo está presente, si bien es la presencia misma la que se muestra constitutivamente desfondable para expresar una ausencia para sí misma -y por tanto para nosotros-. En este sentido, la *insatisfacción* y la *inquietud* lo serán del absoluto mismo. De aquí que la atención al lenguaje lo sea en la medida en que es considerado como el *único* contenido de la conciencia que hace posible la existencia de la conciencia misma como un ser para sí y para otros; que *supera* la contradicción entre la concepción de la conciencia como conciencia singular de objetos y como miembro de una sociedad, y que es capaz de convertirla en una figura positiva susceptible de ser experimentada.

Si, como señalamos, sólo en el lenguaje se puede ser consciente y el lenguaje es la estructura de la conciencia, su finitud comprendida conceptualmente, tal vez no quepa sino recurrir a -que no es sino un recordar- aquel abismo misterioso (*dem geheimen Abgrund*) que es el país de origen (*Geburtsstättel*) de la verdad, a fin de no caer en la actitud de aquellos que han hecho de la infinitud un absoluto, y para quienes es un principio afectado de oposición a la finitud (*der Entgegensetzung gegen die Endlichkeit behaftetes Princip ist*). Para tales filósofos, el pensamiento es reconocido como infinitud y cara (*Seite*) negativa del absoluto, pero no ha de olvidarse que este aspecto es

el puro anonadamiento (*die reine Vernichtung*) de la oposición o de la finitud, pero al mismo tiempo (*zugleich*) "la fuente del movimiento eterno o de la finitud, que es infinita" (*der Quell der ewigen Bewegung oder der Endlichkeit, die unendlich ist*), es decir, que se anonada eternamente. Es precisamente de esa nada, de esa noche pura de la infinitud, de donde se alza (*sich emporhebt*) la verdad. (23)

(23) Cfr. Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie, en Jenaer Kritische Schriften, hrgs. von BUCHNER H. und PÖGgeler O., Gesammelte Werke, Band 4, p. 315-414, 413

Consideración nada coyuntural si se tiene en cuenta que la infinitud es considerada como "el concepto clave de la Lógica de Jena" (HYPOLITTE, Jean, Phénoménologie de l'Esprit, trad. fr. I, 135, n. 47) y que precisamente por ello se ha destacado hasta qué punto este "abismo misterioso" es "lógico, nada anonadándose en la igualdad del concepto" (TAMINIAUX, Jacques, Dialectique et Différence, en DURCHBLICKE. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1970, 436 p., pp. 318-330, p. 329)

§ 2. EL DESPLIEGUE SENSIBLE DEL ESPIRITU COMO LENGUAJE.

Podría *parecer* que la inquietud de la conciencia ha de ser superada mediante la reducción de toda configuración sensible a la presencia del espíritu en ella, a fin de lograr que sea su misma *espiritualidad* la que se imponga sobre tales configuraciones. Sin embargo, será el propio lenguaje -y en el propio lenguaje- en cuanto ser-ahí del espíritu, donde se muestre hasta qué punto dicho espíritu *siente* de tal modo que es en él donde efectivamente cabe en verdad hablar de sensibilidad, posibilitando la auténtica concreción y singularidad. El concepto, involucrado en el proceso mismo, palpita al ritmo de las inquietudes del espíritu, reconociendo como suyo lo sensible.

El lenguaje, en esa medida, no viene a añadirse a la Cosa misma a fin de plenificar sus limitaciones o dar sentido a sus presuntas oscuridades. El discurso no pretende en Hegel silenciar el *discurrir* mismo de aquella, de suyo absolutamente expresivo. Su presencia coincide con la atención y la entrega a dicha Cosa y a su *decir*. Y ello desde la forma más inmediata del saber, ese saber de lo inmediato que es la certeza sensible y en cuyo seno irrumpe desde un principio el lenguaje mismo. No cabe por tanto

aquí sino una actitud y un comportamiento *receptivos* (24) que se limiten a *acoger* (25) inmediatamente lo inmediato tal cual es, totalmente devenido y supremamente mediatizado. Pero ello no significará en absoluto comportarse con la ingenuidad de quienes quedan cautivados por "la apariencia coloreada del más acá sensible" o estiman como alternativa válida "la noche vacía del más allá suprasensible." (26) Sólo desde la atención al "día espiritual del presente" cabe liberarse a través de esta aparente *inactividad* de las *medidas, ideas o pensamientos* que buscan ordenar y decir el sentido de lo que hay, a partir de una mera subjetividad, presuntamente soberana.

Sin embargo, la atención al contenido concreto de la certeza sensible aporta suficiente riqueza, posibilitando incluso "un conocimiento de riqueza infinita" que se *manifiesta* frente a aquellas intervenciones "ordenan-

(24) "Wir haben uns ebenso unmittelbar oder aufnehmend zu verhalten, also nichts an ihm, wie es sich darbietet, zu verändern"... Ph. G., p. 63, 6-7 (trad. p.63).

(25) Se trata de acoger la diferencia entre la inmediatez y la mediación en la forma como está en la certeza sensible. ("Diesen Unterschied... der Unmittelbarkeit und der Vermittlung, magen nicht nur wir, sondern wir finden ihn an der sinnlichen Gewißheit selbst; und un der Form, wie er an ihr ist, nicht wie wir ihn so eben bestimmen, ist er aufzunehmen". Ph. G. p. 64, 12-15 (trad. p. 64)

(26) Ph. G., p. 109, 2-3 (trad. p. 113)

La conciencia sólo tiene en la autoconciencia, como el concepto del espíritu, su punto de viraje (Wendungspunkt) a partir del cual se aparta de tales sugerencias "para marchar hacia el día espiritual del presente."

cistas", como el más verdadero (*die wahrhafteste*). No se trata, con todo, de dejarse embaucar por esa "apariencia coloreada", limitándose a una ciega entrega que reduzca el *acoger* a un mero captar lo presente, sin concebirlo. En cualquier caso, esta actitud receptiva es concebible y en esa medida necesaria. Lejos de todo afán intervencionista, lo captado no se halla al margen del concepto verdadero sino que exige su despliegue a fin de mostrarse en su efectiva realidad. En este sentido, nada más lejos del planteamiento hegeliano que el marginar lo sensible -y la certeza de ello- del concepto. También la certeza sensible se expresa a sí misma e integra la vida del espíritu, hasta el punto de que *concebir* será *sentir en verdad*.

La concepción que la conciencia tiene de su mundo ni viene a *añadirse* a ese mundo mismo, ni siquiera tiene sentido como algo más allá o al margen de él. De ahí que los problemas y posibles limitaciones de lo sensible lo sean de la conciencia misma (aquí y ahora -(27)- conciencia sensible). Es ella la que es primeramente conciencia

(27) El aquí y el ahora de la conciencia sensible ha de leerse desde la perspectiva de que la figura misma de la Certeza sensible analiza menos un periodo determinado de la historia que una actitud relativamente universal, presente de manera más o menos pura en todas las épocas de su desarrollo y de la que la conciencia en medio de sus muy complejas aventuras, tiene siempre que liberarse. (Cfr. LABARRIERE, Pierre-Jean, Introduction à une lecture de la Phénoménologie de L'Esprit, o.c., p. 89).

inmediata y su relación con el objeto es por esto la simple inmediata certidumbre de éste. Ello implica que dicho objeto sea, por consiguiente, determinado además como *inmediato*, como *tal que es (seiender)*, y en sí reflejo, además de como inmediatamente singular (*einzelner*). (28) No se trata por tanto de que el objeto nos haya sido dado por los sentidos, y esto sea lo que caracterice a la conciencia sensible respecto de sus otras expresiones, sino más bien de que en su esfera el objeto, interno o externo, no está aún marcado por ninguna otra determinación de pensamiento sino la de ser, y a continuación de aquellas según las cuales el objeto es un ser independiente que me hace frente, que se refleja sobre sí-mismo, un singular que se coloca ante mi individualidad.

El contenido del ser sensible -olor, sabor, color...- pertenece propiamente a la sensación. La forma especial de las cosas sensibles -*ser exterior a sí mismo* la exterioridad en el espacio y en el tiempo- es determinación del objeto que será captada por la intuición. Lo que queda pues a la conciencia sensible como tal es que el contenido múltiple y particular de las sensaciones se resume y se concentra en una unidad que es fuera del yo, en un *objeto presente* a la conciencia (sensible) bajo una forma inmediata,

(28) Ez. (1830) § 418.

individual, pasajera, dada, tal que ignoramos su procedencia, por qué tiene tal naturaleza y si contiene una verdad. (29)

Y este ignorar viene dado no tanto porque no (se) lo dice sino porque *no sabe lo que dice*, lo olvida -y en esa medida *propiamente* no lo dice- Hegel declara que la experiencia dialéctica que la conciencia natural arrostra está presente en el lenguaje que usa para describir esta experiencia, de tal modo que lo que la conciencia dice, refuta la propia creencia en el conocimiento inmediato. La verdad real de la certeza sensible se expresa en el lenguaje que usa.

Así, cuando la conciencia quiere captar el momento presente o el lugar privilegiado que le es dado como suyo sólo encuentra para expresarse los términos de *aquí y ahora* que son universales. Cuando quiere decirse, afirmarse a sí misma -yo, este yo- afirma lo más universal que hay, el yo en general, puesto que al decir *yo* dice lo que puede cualquier otro yo, se expresa y al mismo tiempo se aliena, se hace objetiva, pasa de ser una autoconciencia singular

(29) Cfr. Ez. (1830) §§ 401, 448 y 418

Tal es el planteamiento de QUELQUEJEU, Bernard, La volonté dans la philosophie de Hegel, aux Editions du Seuil, Paris, 1972, 325 p., p. 116.

a una autoconciencia universal. (30) Por tanto, "como un universal *enunciamos (aussprechen)* también lo sensible." (31) Y ello irá perfilando la necesidad de que los términos en presencia que van irrumpiendo en aquel *dia espiritual* al que aludimos, el sí mismo singular de la conciencia y lo universal, vayan a poder *identificarse* en el lenguaje, en el verbo del espíritu que hace del yo un universal y, por la misma razón, del universal un yo. Esta será por tanto la función del lenguaje: afirmar el yo, hacer del mismo yo un universal.

El proceso supondrá reconocer que el yo no se agota en verdad en el puro ser *este yo* -que efectivamente así mismo es- sino que su manifestación será a su vez de un modo inmediato "la enajenación y la desaparición (*die Enttäusserung und das Verschwinden*) de *este yo* y, con ello, su permanecer en su universalidad." (32) Cabrá entonces, por fin, que el yo sea escuchado. No podemos mientras tan to decir lo que suponemos (*meinen*), dado que "siendo el *lenguaje* obra del pensamiento, no hay en él nada que no sea universal. Lo que yo no hago sino *suponer, es mío*

(30) HYPPOLITE, Jean, Genèse et structure de la "Phénoménologie de L'Esprit" de Hegel, éd. Aubier Montaigne, Paris, 1946, Cfr. p. 390 (trad. ed. Península, Barcelona, 1974, cfr. pp. 366-367)

(31) Ph. G., p.65, 15 (trad. p. 65)

(32) Ph. G., p. 267, 20-21 (trad. p. 300)

(*Was ich nur meine, ist mein*), me pertenece en tanto que soy ese individuo particular; pero si el lenguaje no expresa sino lo universal, no puedo decir lo que no hago sino suponer." (33) Así, lo *mío* queda mostrado en su vertiente de caso particular *inapropiado* e incapaz de ser en verdad experimentado y en esa medida ni siquiera sabido. Inexpresable porque impensable, "decir esto es imposible." (*unmöglich*) (34) Y esta incapacidad de la conciencia para remitir a cualquiera de sus situaciones individuales -exactamente como si no pudiese referir a cualquiera de los objetos los "estos" de sus estados- es una expresión de la cualidad universal, no particular, de su experiencia.

Con todo, si es imposible decir lo singular lo es sólo como *éste* singular, dado que precisamente será dicho de modo efectivo en tanto en cuanto se enajene -más como *éste* que como yo-. Nada por ello más distante de los planteamientos hegelianos que el *entusiasmarse* con lo universal como lo meramente universal, la pura abstracción de la realidad que "deja atrás y olvida su camino" limitándo

(33) Ez. (1830) § 20

(34) Ph. G., p. 66,36 (trad. p. 66)

Bastaría recordar que "se llama pensar a no comportarse como un yo abstracto, sino como un yo que tiene al mismo tiempo el significado de ser en sí, o el comportarse ante la esencia objetiva de modo que ésta tenga el significado del ser para sí de la conciencia para la cual es " Ph. G., p. 116,27-3) (trad. p. 122)

se a " surgir (*auftreten*) de un modo inmediato", con lo que no pasa de ser una simple certeza que se reduce a *aseverar* (*versichern*) ser toda la realidad, pero sin concebirla ella misma, pues "aquel camino olvidado es el concebir esta afirmación expresada de un modo inmediato." Así nos hallaríamos en el más puro idealismo, reducido a ser "una pura aseveración que ni se concibe a sí misma ni puede hacerse concebible a otros." (35) Cree *decir* y lo que hace es simplemente afirmar, aseverar.

No nos encontramos por tanto tan distantes de quienes otorgan verdad absoluta al ser de las cosas exteriores en cuanto *estos* o cosas sensibles, y en esa medida no cabe sino reconocer que asimismo nuevamente queda ignorada u olvidada la experiencia que la conciencia natural hace por sí misma. Tal desprecio (*vergessen* frente a *erinnern*), en vez del saber expuesto ofrece un supuesto o supuesto saber, desoyendo que el decir es una *posición* y que lo dicho discurre como lo puesto. Ese otorgar una pretendida verdad absoluta para la conciencia a aquellos *estos*, "no sabe lo que dice, ni sabe que dice cabalmente lo contrario de lo que se propone decir." (36) Así, frente a aquel creer decir se alza este *decir* que no sabe ni lo que dice, que es pura charlatanería, que se limita a "decir su *opinión* (*Mey-*

(35) Ph. G., p. 133,35-36 (trad. p. 144-145)

(36) Ph. G., p. 69,6-7 (trad. p. 69)

nung) con lo cual no aporta la Cosa misma sino solamente una opinión de sí" (37), con el agravante de que ahora no cabe siquiera hablar de algo así como sí mismo.

Tal planteamiento podría inducir a la conciencia a la búsqueda de situaciones *alternativas*, de modo que pudiera observar la disparidad entre su propia noción de verdad que reside en los casos particulares individuales de la sensación, y la experiencia que en realidad arrostra. Más que *hablar* acerca de los objetos de dicha experiencia y frustrarse en su intento de designarlos individualmente, se *menta* con un gesto o actividad no lingüística, a través, por ejemplo del señalar. Al hacerlo simplemente respecto de los objetos, se les coloca en un alargamiento continuo desde el *aquí* de la conciencia, a través de la pluralidad de *aquíes* hacia el *aquí* del objeto.

Aunque Hegel evita con ello explícitamente el uso del lenguaje, de lo que es dicho *acerca* de los objetos individuales de su experiencia, y recurre a esta actividad del señalar que *parecería* más capaz de aislar y refe

(37) Ph. G., p. 178, 12-13 (trad. p. 192)

En este sentido no estarían, por tanto, tan alejados cierto ahora ("el ahora es la noche" Ph. G., p. 64, 32-33 -trad. p.64) de cierto siempre con pretensiones de ley ("Siempre que hay feria llueve," dice el tendero; "y también siempre que tiendo la ropa a secar, dice el ama de casa". Ph. G., p.178, 14-16 -trad. p. 192-); leyes que en nombre de un supuesto saber se diluyen en un no decir nada y que son pura charlatanería.

rir a tales casos particulares de los sentidos, sin embargo, esta supuestamente callada actividad se halla sujeta al mismo proceso que la experiencia de la conciencia ingenua arrostra a través de su uso del lenguaje. Así, el proceso dialéctico de la experiencia, inmanente en el lenguaje de la *certeza sensible*, y mejor comprendido filosóficamente (*für uns*) a través de un análisis de dicho lenguaje, no ha de pensarse que reside únicamente en él sino en la experiencia misma de los sentidos. La incapacidad para denotar específicamente tales casos particulares de los sentidos no es simplemente la falta del lenguaje sino que refleja *al mismo tiempo* la naturaleza del proceso consciente universalizador del conocimiento mismo. Así, aquí, "las limitaciones del lenguaje son las limitaciones del entendimiento mismo. Es imposible para alguien decir lo que quiere decir porque el caso particular de los sentidos que es mencionado, es inaccesible al lenguaje, desde el lenguaje, ya que lo inmanente universal expresa simplemente la actividad cognoscente de la conciencia misma." (38)

(38) COOK, Daniel J., Language in the philosophy of Hegel, o.c., p. 49

COOK sostiene al respecto que lo que Hegel señala es que la existencia de estos casos particulares es inmediata y continuamente trascendida, no sólo en el proceso lingüístico de denotación sino en nuestra íntima experiencia de tales como objetos siempre presentes en relación con otros objetos más allá de ellos. Según tal planteamiento, el punto de vista de Hegel sería que la conciencia ingenua de la certeza sensible no dice nada acerca de los objetos de su experiencia sino que realmente sólo se refiere a ellos, creyendo, sin embargo, que está diciendo algo acerca de tales objetos, en particular acerca de su propia naturaleza intrínseca o cualidades. Cfr. p. 50 y 52.

Nos situamos en una perspectiva que aborda en su auténtica dimensión el problema. No se trata de huir de lo singular. Por el contrario, toda la Fenomenología es el esfuerzo del proceso de acercarla, fundamentalmente a través de la consideración (*Betrachtung*) de lo que efectivamente es, es decir, mediante la *actividad* que hace que se presente de hecho más allá, contando con lo que aparece en el mero aparecer. En este sentido, el lenguaje muestra la necesidad de singularizar efectivamente (esto es, no inmediatamente), ratificando así la insuficiencia de un universal abstracto. Pero precisamente en Hegel "el singular como tal sólo es verdadero como pluralidad universal de la singularidad; separado de ésta, el sí mismo solitario (*das einsame Selbst*) es de hecho, el sí mismo irreal (*unwirkliche*) carente de fuerza." (39)

Se puede sin embargo afirmar o aseverar, pero como tal singular, y sólo como mero singular, resulta inconcebido. Frente a tales aseveraciones, con el mismo derecho, otras confirman hasta qué punto "una aseveración escueta

Resulta con todo, inapropiada la reducción de COOK del término universal hegeliano al elemento contextual.

(39) Ph. G., p. 263,1-3 (trad. p. 285)

Se producirían los mismos efectos que con ese señor del mundo, persona absoluta que, concentrando las instituciones políticas, se impone ignorando la necesaria cohesión moral. Bajo él, la igualdad es absoluta. Este supuesto universal sólo se sostiene en el control de la singularidad y en esa medida no pasa de decir una palabra solitaria.

vale exactamente como la otra." (40) Eso *inconcebido* resulta sin embargo *concebible*. La reflexión misma, como expresión de la consideración de la verdad, a la que con anterioridad aludimos, se muestra como un ir más allá de esa mera aseveración a fin de reflexionar para recordar, ganando la afirmación en la interiorización.

La razón misma, como certeza de la conciencia de ser toda la realidad -tal como la expresa el idealismo- "invoca la autoconciencia de cada conciencia", pero "al fundamentarla sobre esta invocación, la razón sanciona la verdad de la otra certeza." (40) Así, cada aseveración reconoce el derecho de cualquier aseveración a ser lo otro de ella, lo otro para ella, un otro objeto. Pero en cuanto soy yo mi objeto y mi esencia y sólo lo soy al *replegarme* de lo otro en general y ponerme junto a ello como una realidad, entonces queda patente hasta qué punto, "sólo cuando la razón aparece como reflexión (*als Reflexion*), desde esta certeza contrapuesta surge (*auftritt*) su afirmación de sí no sólo como certeza y aseveración, sino como verdad, y no solamente junto a otras verdades sino como la verdad única", (41) subrayando así

(40) Ph. G., p. 55, 18-19 (trad. p. 53)

"ein trockenes Versichern gilt aber gerade so viel als ein anderes".

(41) Ph. G., p. 134, 9-12 (trad. p. 145)

Se confirma así la presencia de la certeza sensible en el desarrollo del proceso.

por un lado, la presencia de la aseveración en el proceso; por otro, su insuficiencia y finalmente, su necesidad.

Hay por tanto, desde un principio, una suerte de fracaso de la experiencia misma que no es sin embargo sino una confirmación que se configura en el poder ser y ser olvidada y se constituye en el constante reiniciar y recuperar la experiencia ya hecha a fin de dinamizar el propio discurrir -en esa medida discursivo de la conciencia misma. Es el lenguaje el que potencia desde su *ser-ahí* del espíritu la adquisición de la auténtica dimensión del *yo*, a través de su *exterioración* en la que se afirma como universal. Lejos de una mera traslación en el exterior de una interioridad no clarificada, "el discurso, tiene la naturaleza divina (*die gottliche Natur*) de invertir (*verkehren*) inmediatamente la suposición para convertirla en algo distinto." (42) Esta inversión pasa por el reconocimiento de la conveniencia de la *opi*nión (*Meinung*) y a su vez de su insuficiencia como tal, lo que induciría a la atención a la propia verdad de aquella que se configura por su expresión como lenguaje (*Sprache*) (43) y que exige una pro-puesta previa que se

(42) Ph. G., p. 70, 21-23 (trad. p.70)

(43) P. J. LABARRIERE extiende el análisis y distingue en esta figura los dos estratos siguientes de vocabulario 1/ el que proveniría de una inmediatez inadecuada y que hace falta convertir (zeigen, mostrar; aufzuzeigen indicar; meinen, opinar) 2/

confirmará posteriormente como una auténtica liberación *de y para* la conciencia *por* el lenguaje mismo. Pero dado que dicho lenguaje no es un aditamento externo que se le impone desde fuera a la conciencia, se subraya así en qué medida es la propia conciencia la que se encuentra a sí misma, mediante *su* propia fuerza liberadora que al mostrar su interior en el riesgo de la *exterioración*, lo hace para sí misma, en un verdadero ejercicio de interioración que es desocultamiento.

De aquí que haya sido destacado el posible malentendido a que puede dar lugar una lectura cerrada que insista en la incapacidad de la conciencia para enunciar el ser sensible y que ignore que en el significado general de las palabras late y es objeto de mención aquello que llamamos *individual*. Por otra parte, ni siquiera la propia certeza sensorial carece por entero de lenguaje. Se ha destacado al respecto que el suyo es un lenguaje incompleto (*unvollkommene Sprache*), pero a pesar de ello contiene alguna verdad, si bien "la *verdad* más abstracta y más pobre." (44) contiene en sí determinaciones indudable

el que es del orden de la verdad (sagen, decir; sprechen, hablar; aussprechen, enunciar). La figura no tendría otro sentido que el hacer pasar el decir común de la primera a la segunda de las acepciones. (Introduction à une lecture de la Ph. de l'E., o.c. p. 104)

(44) Ph. G., p. 63, 16-17 (trad. p. 63)

mente verdaderas de la conciencia (la sensibilidad, la singularidad). Y si se le contrapone el modo de comportamiento lingüístico, las determinaciones ya dadas de la "certeza sensorial" quedan interpretadas *a posteriori* como determinaciones de la lingüisticidad. Según esta perspectiva, lo que ocurriría es que simplemente se añadirían al carácter incompleto de estas determinaciones los momentos que les faltan, y éstos son precisamente la relevancia abstractiva y las designaciones lingüísticas. El momento abstracto general tiene que añadirse al *esto* al que se hace referencia, con el fin de que éste se vuelva completo y alcance su concreción. Lo individual concreto hacia lo que se tiende sólo logra esa su concreción en virtud de ese elemento universal y abstracto que se le *añade*, y sólo mirando a través de él lo individual se convierte en contenido concreto de la conciencia. (45) Por eso, "lo universal es, pues, lo verdadero de la certeza sensible." (46)

Pero conviene no olvidar que el universal que surge de la certeza sensible es un *universal sensible*, es decir que no escapa *aún* a la ley general de la sección "*Conciencia*", que pone lo verdadero como estando del lado

(45) Cfr. SIMON, Josef, Das Problem der Sprache bei Hegel, o.c., p. 26-27 (trad. p. 36-37)

(46) Ph. G., p. 65, 14 (trad. p. 65)

del objeto, con lo que hace pasar el resultado -*la verdad*- de la universalidad sensible (y, por tanto, condicionada) a la universalidad sensible desligada de esta condición pero puesta todavía bajo modo objetivo. En cualquier caso, no cabe tomar a ese algo incondicionado como una esencia quieta (frente a él aparecería la no-esencia) lo que significaría no salir de la ilusión del *percibir* sino, dado que se produce esta suerte de retorno a sí (para la conciencia el objeto retorna a sí), queda aún que la conciencia sea para sí misma el concepto, con lo que "este universal incondicionado, si bien a partir de ahora es el verdadero objeto de la conciencia, sigue siendo *objeto* de ella; aún no ha captado su *concepto* como *concepto*." (*Begriff als Begriff*) (47)

Resultaría sin embargo absolutamente inadecuado considerar que lo sensible es una *carga* de la que ha de desprenderse el espíritu a fin de acceder a un supuesto saber absoluto purificado de este *más acá*, al que anteriormente aludimos, como si aquel, surgiera del puro *des*hacerse de éste. Es el lenguaje mismo quien mostrará que su incompletud no proviene de un *exceso* de contenido que impide la marcha de la Cosa misma sino más bien de su *impotencia para responder a las propias virtualidades latentes en lo que está presente* que, al fijar lo senti-

(47) Ph. G., p. 82, 12-14 (trad. p. 82)

do como dado, se limitará a entenderlo -malentenderlo- cerrando las vías a toda comunicación y participación. En este sentido, no se trata prioritariamente de que no haya un lenguaje para decirlo sino más bien de que hay poco o nada que decir, en la medida de que el contenido de lo que *se da*, si bien se manifiesta (*erscheint*) como lo más verdadero, de hecho (*in der Tat*) dice bien poco. "Lo único que enuncia (*aussagt*) de lo que sabe es esto: que *es* (*es ist*); y su verdad contiene solamente el ser de la Cosa (*das Seynder Sache*)." (48) Y será de la mano del lenguaje como se produzca el paso de la certeza sensorial a la conciencia de lo universal.

Para Hegel, la conciencia sólo quedará aprehendida en su verdad cuando quede aprehendida en la plenitud indivisa de la lingüisticidad. El lenguaje se opone por ello a la posibilidad de tematizar desde él los momentos como parciales, siendo la verdad la que los supera y cancela en sí misma. Con ello, "el lenguaje como totalidad muestra al idealismo propio de la *certeza sensorial* los momentos que le faltan para su verdad, para la totalidad." (49) Sería por tanto desajustado limitarse a constatar

(48) Ph. G., p. 63, 17-18 (trad. p. 63)

(49) SIMON, Josef, Das Problem der Sprache bei Hegel, o.c., p. 28, (trad. 38)

Muestra así SIMON por qué el lenguaje se opone en cierto modo a la certeza sensorial en su relevancia abstractiva dado que el lenguaje sólo existe como totalidad, con lo que lo lingüístico no tiene existencia más que como parte de la lengua.

la relevancia abstractiva del lenguaje, desatendiendo el acento explícitamente marcado por el propio Hegel, según el cual *tergiversa* o *invierte* (*verkehre*) (50) lo singular en lo universal, al posibilitar y persistir, como presencia del espíritu, en la circulación de lo que refugiado en un supuesto silencio pretendía aislarse de la totalidad, mostrándose como "lo muerto".

Pero dicha "tergiversación", de la que el lenguaje es el fundamento, afecta asimismo a lo universal. De ahí que en cuanto verdad de la certeza sensible, lo universal no se halle tampoco en un más allá suprasensible sino que asuma al mundo empírico, no reduciéndose a ser la pura oposición a él. Así, el "*lugar* del lenguaje no es distinto del *lugar* del mundo empírico. La conciencia se comporta respecto de la realidad como se comporta en su lenguaje." (51) Se comprende con ello en qué medida el *señalar* no era, como indicamos, una *alternativa* al lenguaje, dado que éste no pretende en modo alguno decir lo que *nos* aleje de lo gestual o empírico. Ni esto resultó ser extralingüístico, ni el lenguaje suprasensorial -en el sentido de contrasensorial sin más.

Precisamente por ello se ha destacado que es como si la certeza sensorial estuviese en todo momento *a punto*

(50) Ph. G., p. 70,23 (trad. p. 70)

(51) SIMON, Josef, Das Problem der Sprache bei Hegel, o.c., p. 29 (trad. p. 39)

de hablar, e incluso empezase a hacerlo, sólo que parece no poder ir más allá de la *designación* general de lo que quiere decir. Su hablar queda en algún sentido determinado en el *es* que de suyo introduciría la verdadera proposición y que no aporta ningún significado a lo que se dice. De ahí que no sea capaz de concluir una proposición con sentido, ni de progresar hacia la determinación (articulación) de su objeto. Se aprehende sin embargo algo de la Cosa: aquello que hace que esté simplemente dada. Esto sitúa en su auténtica perspectiva la consideración que establece que la certeza sensorial no dice *nada más*, en la medida en que sostenida en sus propios límites *no es efectivamente* una forma de la conciencia.

Sin embargo, y en alguna medida paradójicamente, no faltan quienes estiman que en Hegel se produce una suerte de petición de principio al establecer una irrupción del lenguaje en el seno mismo de la certeza sensible, subrayando que de este modo queda constreñida la sensibilidad a *pronunciarse* y *expresarse*. Se insiste en que "el lenguaje no tiene absolutamente *nada* que ver con la Cosa" (*Die Sprache gehört hier gar nicht zur Sache*), de tal modo que (para la conciencia sensible el lenguaje es justamente lo irreal (*das Unreale*), lo nulo (*das Nichtige*). ¿Cómo la conciencia sensible puede hallar entonces o ver su refutación en la imposibilidad de expresar el ser singular? Es justo una refutación del lenguaje lo que halla en tal hecho la conciencia sensible, pero no

una refutación de la certeza sensible. Dicha posición estima que en su esfera tiene perfecta razón ya que de lo contrario nos *conformaríamos* con palabras. El contenido de todo el primer capítulo de la *Fenomenología* no pasaría de ser para la conciencia sino un juego de palabras (*ein Wortspiel*) del pensamiento -*cierto* ya de *sí mismo* como de la verdad- con la conciencia natural. Pero la conciencia no se deja engañar, por lo que se aferra después como antes a la realidad de las cosas singulares. (52)

(52) FEUERBACH, Ludwig, Zur Kritik der Hegelschen Philosophie (1839) en Kritiken und Abhandlungen II (1839-1843), Werke in sechs Bänden, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1975, Band 3, 381 p., pp. 7-53, cfr. p. 34.

En este sentido, J. DERBOLAV no hace sino desarrollar, en el contexto de las críticas tradicionales a Hegel, específicamente las de Feuerbach (Hegel und die Sprache, Ein Beitrag zur Standortbestimmung der Sprachphilosophie in Systemdenken des Deutschen Idealismus, en "Sprache-Schlüssel zur Welt: Festschrift für Leo Weisgerber" hrgb. v. H. Gipper, Pädagogischer Verlag Schwann, Düsseldorf, 1959, pp. 56-86, cfr. st. p. 77). Desde su punto de vista Hegel concibe el lenguaje únicamente en cuanto hecho de la inteligencia teórica (als Tat der theoretischen Intelligenz) y con ello se nubla (sich verdunkelt) su horizonte práctico (p. 78).

Sin embargo, para Theodor BODAMMER esta crítica de DERBOLAV resulta absolutamente inadecuada. BODAMMER destaca que el Sprachbegriff hegeliano no se concibe simplemente como Werk, Tat, o como Derbolav señala, en cuanto estructura de la inteligencia teórica, sino que el lenguaje aparece en cada sitio (Stelle) sólo -si se quiere emplear una expresión del propio Derbolav- bajo un aspecto regional determinado. (Hegels Deutung der Sprache. Interpretationen zu Hegels Außerungen über die Sprache, Felix Meiner, Verlag, Hamburg, 1969, 304 p., p.9)

Con todo, quizás así en última instancia no se haga sino confirmar el texto hegeliano. No se trata de una confrontación entre el sentir y el decir sino que es en el seno mismo de éste donde se subraya que *decir* lo singular no es *decir* lo singular sino *decir* lo universal. No se estaría tratando por tanto de la *pura* sensibilidad si no de un saber que se expresa, que diferencia verbalmente un esencial de un inesencial que, como Hegel señala, *enuncia* como su verdad, tanto el ser sin diferencia, como el *hic et nunc*, como el yo. Dicho de otro modo: "no es la sensibilidad la que es aquí escrutada sino una teoría del saber y de la verdad, articulada en un discurso y que pronuncia -contradictoriamente- lo sensible es lo verdadero, la sensación es el saber." Se comprende así en qué medida "todo el examen fenomenológico concierne en efecto a una conciencia que es ya expresión ." (53) No se sostiene por tanto esta desvinculación de la realidad respecto de su exposición. La lingüisticidad de la conciencia es un auténtico presupuesto de la articulación de la naturaleza de la percepción (*Wahrnehmung*) por lo que ca-

(53) TAMINIAUX, J., Le langage selon les écrits d'Iena, Tijdschrift voor Filosofie, juin, 1969, pp. 363-377, p. 364-365

TAMINIAUX considera que si bien el primer capítulo de la Fenomenología parece establecer una antítesis rígida entre la sensibilidad inefable y el lenguaje universal, los escritos de Jena -System der Sittichkeit y Vorlesungen 1803-1804, 1804-1805- nos hacen asistir a la emergencia del lenguaje en lo sensible mismo

rece de sentido *fijarse* en la suposición de una aprehensión fáctica de las cosas totalmente separada del lenguaje.

Hegel no trata de refutar la sensibilidad sino más bien de *atender* a la experiencia que hace la conciencia, que no se limita a una mera receptividad, dado que aquello a lo que "se quiere hacer referencia" y que parece escurrirse entre las manos de un mero enunciar lo sensible, no es el simple objeto percibido sino el objeto no sólo mal interpretado sino incluso no convenientemente *recibido*. Lo que no se sostiene es así la abstracta unilateralidad que se centra *irreflexivamente* en el ser de la cosa, con lo que no capta su esencia, imposibilitando el concepto -como la realidad concebida-; ni es capaz, en esa misma medida, de expresar ese ser irreal. Al tratar de recibir y retener el ser no logra ni tan si quiera tener conciencia de él. Será la instancia liberadora del lenguaje mismo la que posibilite que la conciencia despierte a la universalidad potencial que lleva en sí todo proceso del conocer, con lo que el ser *dará* de de sí lo que *de hecho* es.

El proceso responde en esta medida al movimiento hacia la realidad que supera la abstracción de la certeza sensorial, que se ciega en la pura sensorialidad positiva de los datos *sensibles*, a fin de que la conciencia no se limite a ser conciencia singular de objetos y

pueda mostrarse en su efectiva singularidad. Con ello, la lingüisticidad se constituye en la *raíz* de la conciencia misma, dado que es en el proceso lingüístico donde la conciencia se está produciendo continuamente, puesto que sus formas y dicha constitución se confirman como producto del proceso lingüístico. De ahí que el lenguaje sea el *único* contenido de la conciencia que hace posible la existencia de la conciencia misma como ser para sí y para otros, que supera y asume la contradicción entre la concepción de la conciencia como conciencia singular de objetos y como miembro de una sociedad y que es capaz de convertirla en una *figura* positiva susceptible de ser *experimentada*. (54) El *ser-ahí* del espíritu es su *estar-ahí*.

El punto de cumplimiento de la *certeza sensible* nos sitúa de este modo al nivel del saber absoluto: dejar simplemente ser lo que es, es acogerlo tal cual es: *reines Zu-*
sehen. Es precisamente por ello por lo que el proceso podrá encontrar su efectivo alcance en un retorno a "la certeza de lo inmediato o conciencia sensible, el comienzo, dirá entonces Hegel, de que arrancábamos." (*der Anfang, von dem wir ausgegangen*) (55) En este sentido, no queda sino

(54) SIMON, Josef, Das Problem der Sprache bei Hegel, o.c., Cfr. p. 66, (trad. p. 81)

(55) Ph. G., p. 432, 33-36 (trad. p. 472)

despertar a la evidencia de que el *presente* de la certeza sensible lleva efectivamente en sí toda verdad y por tanto nunca dejaremos este terreno. (56) El proceso final no hará sino alzarnos a la efectividad de lo que está ya dado, a lo que sin embargo sólo accederemos mediante el recuerdo -que es un recorrer real- del camino y el movimiento por el que retorna a sí mismo. Es en el lenguaje donde se realiza esta efectiva comunicación que hará que el comienzo presupuesto sea finalmente alcanzado pues "es la fuerza del hablar como tal la que lleva a cabo lo que hay que llevar a cabo." *(es ist die Krafft Sprechens, als eines solchen, welche das ausführt, was auszuführen ist)* (57).

El absoluto por tanto no es en realidad nada al margen de la experiencia y la expresión de la conciencia -in

(56) LABARRIERE, P.J., señala la especial importancia de la certeza sensible en su presencia a lo largo del desarrollo en el que representa la primera y la última palabra, destacando cuatro tipos o modelos de relaciones que se anudan en ello e insistiendo en el especial peso de la reasunción de todo el contenido de la obra en el Saber absoluto. 1/ Resurgencias que son signos de impotencia, de error o de equivocación. 2/ Referencias -relais- que relanzan los movimientos. 3/ Secuencias - tipos y 4/ Paralelos que marcan que el movimiento en curso, tras ser desplegado en su validez y autenticidad, vienen a culminar reposando en su fuente. (Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit, o.c., pp. 102-103).

(57) Ph. G., p. 276, 9-10 (trad. p. 300)

dividual y colectiva- y no tiene existencia y significado más allá de ellas, en la medida en que el lenguaje es la estructura de la conciencia, su finitud comprendida conceptualmente. Se muestra así hasta qué punto no es sino el *estar-ahí* del espíritu y en qué modo su decir no silencia a dicho espíritu, "espíritu" que "*en cuanto sentiente es él mismo animal.*" (*Der Geist als empfindender ist selbst thierisch*" (58), es en el lenguaje donde efectivamente siente.

§3. EL CONCEPTO COMO MEMORIA EN EL SIGNO.

No se trata en Hegel de huir de lo sensible ni siquiera a través de su sometimiento bajo la *sensatez* de un supuesto entendimiento que constituyera una fuente de conocimiento al margen de la sensibilidad. Lo universal no su

(58) "...Thierisch in die Natur Versenkt". (Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur des Geistes 1803-1804. Das System der Speculativen Philosophie, JENAER SYSTEMENTWÜRFE I, o.c., Fragm. 20, p. 293, 4-5)

visa la naturaleza sino que lo sensible mismo deviene Logos, lenguaje significante, y el pensamiento de lo sensible no permanece interior y mudo sino que está en el lenguaje. Este "no es solamente un sistema de signos extraño al significado, es el universo existente del sentido, y ese universo es tanto la interiorización del mundo como la exteriorización del yo, doble movimiento que es preciso comprender en su unidad." (59)

Desde esta perspectiva, se tratará de ver en el presente epígrafe en qué medida sólo a través del reconocimiento de la necesidad e insuficiencia del signo, cabe *recuperar* -que es un recobrar la memoria y un *construir* sentido- un contenido que sea *lo decible que se dice*, como lenguaje *en el que y con el que* es, como elemento constitutivo, el concepto mismo: lo sensorial especulativo y experimentable.

Si, como señalamos, aquel que habla y aquello de lo que se habla se muestran en Hegel inseparables, el sujeto y el objeto se trascienden como tales en el lenguaje auténtico del ser: el lenguaje aparece como la existencia de la esencia y el discurso dialéctico como el devenir del sentido. Ha de verse ahora, en qué medida se opera un efectivo *decir* a partir de ese lenguaje que es la con

(59) HYPOLITE, Jean, Logique et existence, Presses Universitaires de France, Paris, 1961, 250 p., p. 27

ciencia de sí universal del ser y que propiamente no es *de nadie*. Y es en concreto el discurso dialéctico, el devenir de las categorías en las que el ser y el pensamiento son idénticos, el que subraya que el lenguaje y la palabra no existen sino en el lenguaje que niega y conserva lo sensible, lo asume y lo supera.

Se comprende así por qué precisamente en la Enciclopedia el lenguaje es tratado en los capítulos que se encuadran bajo el título de la *imaginación (die Einbildungskraft)*. En su condición de mediación del acto de pensar con el contenido del pensamiento, la imaginación realiza asimismo el paso del "espíritu teórico" al "espíritu práctico", pero como subdivisión de la Psicología, que en cuanto capítulo sobre el espíritu en sentido estricto, es unidad de *ser para sí* no consciente (alma) y conciencia. (60) Ello sitúa en su verdadero alcance el problema como la cuestión de la condición de la posibilidad de la unidad de la referencia consciente al objeto y de la relación no consciente (no intencional) a *sí misma* como estructura de la conciencia. En esa medida, se tratará de ver en qué sentido la conciencia no puede ser ni siquiera conciencia de sí misma sino en las formas del espacio y el tiempo, esto es, como conciencia de objetos. Se ha subrayado, por ello que "el problema nu-

(60) Cfr. Ez. (1830) §§ 445 ss., 440 ss., 388 ss. y 413 ss.

clear del sistema hegeliano es la cuestión de hasta qué punto es posible, pese a todo, *experimentar (erfahren)* la unidad de estar consigo o en sí (ser para sí) y estar fuera de sí (ser consciente, conciencia)." (61)

Podríamos quedar sin embargo cegados por la elevación (*erhoben zu sein*) del espíritu sobre la Naturaleza, sobre la materialidad, como respuesta su propio concepto, olvidando que ello ha de entenderse a la luz de su necesidad de nuevamente superar (*aufheben*) la forma de la inmediatez. (62) Con ello, el espíritu no hace sino corresponder a través de aquella actividad por la que procede a su manifestación, esto es, efectúa el retorno a sí mediante un quehacer que no pretende otro objeto sino el concepto mismo. Tal actividad no es sino la de dicho concepto en su alcanzarse y comprenderse a sí mismo, en un proceso de auténtica liberación (*Befreiung*). Las llamadas facultades del espíritu vendrán así a expresar éste su progresar que es desarrollo (*Das Fortschreiten des Geistes ist Entwicklung*) y por tanto han de ser consideradas como grados de esta liberación. (63) Pero para Hegel dichas consideraciones han

(61) SIMON, Josef, Das Problem der Sprache bei Hegel, o.c., p. 161, (trad. p. 191)

(62) Ez. (1830) § 440

(63) Ez. (1830) §§ 441 y 442.

sido olvidadas por quienes se muestran satisfechos con el supuesto comprender empíricamente los hechos de la conciencia humana, limitándose, en la más *ingenua* renuncia del concepto, a recibir aquellos como dados y analizarlos -todo ello con los ingredientes de "formas sacadas del punto de vista de la conciencia y con conocimientos antropológicos."

(64)

No cabe sin embargo ignorar que la inteligencia se cumple como tal tanto en cuanto *pone como suyo* lo que encuentra, con lo que sólo da razón de ello en este dar razón de sí. Al conocer se conoce, por lo que el concepto del conocer se muestra como el conocimiento mismo. Se precisa por tanto de esta actuación de la inteligencia, auténtica *actividad realizadora (realisierenden Tätigkeit)* en la que cobran su efectiva dimensión el intuir, el representar... etc! cuya verdad viene dada por su consideración no aislada sino como momentos de la totalidad del conocer mismo. (65)

De ahí que la intuición (*Anschauung*) deba entenderse siempre como unidad de la percepción del objeto y de la actividad misma del percibir. Con todo, en la intuición la *inteligencia se determina a sí misma* al poner frente a su autodeterminación aún formal su interioridad (*Innerlichkeit*), la determinación del sentimiento (*Gefühlsbestimmtheit*) como algo que, siendo, es como una negatividad, como el abs-

(64) Ez. (1830) § 444

(65) Cfr. Ez. (1830) § 445

tracto ser otro de sí mismo. "La inteligencia determina así el contenido de la sensación como un *ser fuera de sí* (*als außer sich Seiendes*); y lo arroja en el espacio y en el tiempo, que son las formas en que ella intuye." (66) Y esto es lo realmente sugerente: la inteligencia sólo es consciente en la medida en que está *fuera de sí*. Su *estar en sí* como ser *autoconsciente* pasa por ser fuera de sí, por desplegarse y perderse en las formas del espacio y el tiempo -como formas de toda conciencia. Sin este arrojar el contenido de la sensación -que es un arrojarse- en dichas formas, la conciencia se pierde para sí misma. No puede ser conciencia de sí sino como conciencia a su vez de objetos, en la medida en que la materia es un otro *relativo*, al recibir del espíritu la determinación de ser lo otro de sí mismo.

Resulta por ello especialmente significativo que la *Anschauung* se muestre como la actividad del *experimentar-se* a través del sumergirse en la exterioridad y el recordarse inmediatamente en esta materia exterior la inteligencia, como "unidad concreta de los dos momentos, esto es, de ser inmediatamente recordada en sí (*in sich erinnert*) en esta ma-

(66) Ez. (1830) § 448

Se ha destacado en numerosas ocasiones la dificultad de traducción del término Anschauung. Se ha subrayado en este sentido que la solución de hacerlo por intuición resulta problemática, dado que en español intuir es percibir lo que no se ve directamente, en tanto que anschauen es justamente percibir lo que sí se ve directamente. A. AGUD propone el neologismo aspección que se basa en el correlato latino de an-schauen (ad-spectare) y que se apoya en el sustantivo de estado aspecto. Así se recogería y destacaría Anschauung como

teria exterior, y de ser en su recuerdo en sí" (*in ihrer Erinnerung in sich*) sumérgida en la exterioridad." (*in das außersichsein versenkt zu sein*) (67) Así, junto a esta activa interiorización -el momento de la apropiación como su yo, aquel en el que la inteligencia se determina a sí misma, si bien de modo aún formal-, se daría esta cuasi-escisión frente a la interioridad, el momento del cuasi-contenido, aquel en el que la determinidad del sentimiento espiritual es puesto como simple existente, apropiado de la atención, como un cara a cara negativo, como una cuasi-alteridad abstracta. Se trata, por tanto, de proyectar este contenido en el espacio y en el tiempo, que son las formas de la actividad intuitiva: la forma del ser-yuxtapuesto indiferente y del subsistir inmóvil -el espacio- y la forma de la movilidad, de la autonegación, del ser sucesivo que nace y que pasa -el tiempo-. (68) Para pensar la intuición en su estructura

percibir el aspecto global de las cosas tal como éstas se ofrecen directamente (trad. de Das Problem der Sprache bei Hegel, o.c., ed. Taurus, cfr. 12).

Estimamos, con todo, que pese a la pertinencia de destacar lo problemático de la traducción "tradicional", se trata de recuperar precisamente el término intuición más allá de la mera intuición pseudo-intelectual, a fin de destacar su quehacer no al margen de lo sensible. Como efectivamente señala A. AGUD no es una mera Wahrnehmung

(67) Ez. (1830) § 449.

(68) Cfr. QUELQUEJEU, B., La volonté dans la philosophie de Hegel, Editions du Seuil, Paris, 1972, 352 p., p. 162-163

Si QUELQUEJEU se refiere explícitamente a esta cuasi-escisión, cuasi-contenido y cuasi-alteridad, es a fin de manifestar que el nacimiento de esta interioridad que hace surgir una correlativa exte

reflexiva y compleja habrá de operarse la *reunificación* concreta de estos dos momentos que son la interioridad -*cuasi-forma*- de la atención y la exterioridad -*cuasi-contenido*- en singularidad espacial y temporal: doble movimiento de interiorización en sí mismo de esta materia *cuasi-exterior*, y de inmersión correlativa en la exterioridad en el seno de esta reinteriorización misma.

La *Anschauung* no nos da por ello inmediatamente paso al pensamiento (*das Denken*) sino a través de la mediación, término medio (*die Mitte*) que significa la representación (*Vorstellung*), entre aquella inteligencia inmediatamente de terminada y la inteligencia libre. El objeto de la intuición se coloca *ante* la inteligencia. Se tratará de hacer in terna esa inmediatitud, promover esta inmediatez de la in tuición en la interioridad, superarse en cuanto subjetividad de la interioridad "exteriorizarse de sí en sí misma (*in ihr selbst ihrer sich zu entäußern*) y ser en sí en su propia exterioridad." (*in ihrer eigenen äußerlichkeit in sich zu sein*) (69) Sin embargo, el representar en cuanto in

rioridad no se efectúa sino en la perfecta immanencia del despliegue espiritual. Encuentra la sugerencia en el propio Hegel: "la materia recibe del espíritu la determinación racional de ser lo otro de sí mismo (*das Andre seiner selbst*) Ez. (1830) § 448 y Cfr. §5247 y 254

(69) Ez. (1830) § 451

tuición recordada (*als erinnerte Anschauung*) tiene ya un objeto. Algo ha sido sentido *en y por* el sentimiento y si la intuición es la representación inmediata donde las determinaciones de ese sentimiento han sido transformadas en un objeto separado del sujeto, aquel sin embargo en tanto que es exterioridad es "por un lado, la apacible coexistencia del espacio y por otro, el inquieto devenir en la sucesión del tiempo." (70) Dado que se tiene un objeto, los grados de la representación harán referencia a actitudes de la inteligencia respecto del contenido, bien mediante el *acordarse*, separándose -absolutamente hablando- del contenido del sentimiento; bien *imaginando* ese contenido a fin de conservarlo sin un objeto, evocándolo y asociándolo libremente; o bien despojándolo de su significación inmediata y otorgándole, en la *memoria*, otra significación y otra ilación.

El objeto determinado en el espacio y en el tiempo exige esta suerte de *atención* que no es una simple *receptividad* de lo dado en la medida en que precisa una determinada voluntad respecto del contenido. Por ello a su vez la intuición lo es *para el sujeto* que "en tanto que es en sí mismo y para sí mismo, se arranca a su ser-fuera-de-sí, se refleja en sí-mismo y se separa de la objetividad, haciendo de

(70) *Philosophische Propödeutik*, *Sämtliche Werke*, vol. III, ed. Glockner, Jubiläumsausgabe, Fr. Frommann, Stuttgart, 1927, § 136

De aquí que HEGEL subraye que espacio y tiempo son el acto abstracto de la intuición, o sus formas universales.

de la intuición, subjetivamente una *imagen*." (*Bild*) (71)

Al poner el contenido del sentimiento espiritual en su pro pia interioridad, en su espacio y su tiempo propios, libera el contenido de su primera inmediatez y de su singularidad abstracta y lo acepta y lo acoge en la singularidad del Yo, con lo que, sin embargo, pierde su *lugar* y su *terreno*, y en cierto sentido su propia *carne*. Pero la inteligencia no los *olvida* tan fácilmente y se hace su depositaria, constituyéndose en este pozo nocturno (*nächtlichen Schacht*) (72) en el que un mundo infinito de imágenes y representaciones es con servado (*aufbewahrt*), escapando a la conciencia, en una indistinción que une lo diverso.

Precisamente por ello, al ser abstractamente conserva da, una imagen tal necesita de una intuición presente para tornarse existente, (*zu seinem Dasein*) para pasar al estado de *recuerdo* (*Erinnerung*) propiamente dicho. Es así como la inteligencia adquiere el conocimiento de lo que recelaba

(71) Philosophische Propödeutik, o.c., § 139 y Cfr. § 134

(72) Ez. (1830) § 453

Resulta significativo subrayar que precisamente el alma es considerada por Hegel como "un pozo indeterminado" (ein bestimmungsloser Schacht) en el que la riqueza infinita de sensaciones, representaciones, conocimientos, pensamientos, etc., es conservada. El yo es así completamente simple y sólo cuando recuerda una representación, la saca fuera de aquel interior a la existencia ante la conciencia. Cfr. Ez. (1830) § 403

sin el saber, como simple posesión interior en la oscuridad de su trasfondo, y que conoce ahora como exteriormente determinado y autenticado (*bewart*) por la intuición. La inteligencia se descubre entonces como esta potencia que se presume inagotable, consistente en poder exteriorizar sin tener necesidad de la intuición exterior. Tal es la riqueza del recuerdo; lo interior posee además en sí el destino de poder estar presente ante (*vor-stellen*) la inteligencia y de tener en ella su ser-ahí actual.

El recuerdo no es tanto una comparación entre dos intuiciones singulares como la subsunción de la intuición singular actualmente presente bajo la intuición ya universalizada, es decir la representación. No se trata, por tanto, de que múltiples intuiciones coincidan en una auténtica imagen, más o menos abstracta, sino que el simple hecho de que yo lo asuma en mí confiere inmediatamente a la intuición la forma de la universalidad. En el recuerdo, una intuición o representación actual evoca la imagen de una intuición o representación anterior, que fue *la misma* que la actual. (*die nämliche war, als die gegenwärtige*). Esta representación anterior es la realidad duradera y universal bajo la cual yo subsumo la representación singular actual. (73).

Resulta en esta medida inadecuado considerar que para Hegel la intuición es una coincidencia, ignorando que el tiempo en el que vemos y entendemos los *hic et nunc* es la forma universal de ese movimiento de superación que nos

(73) Philosophische Propädeutik, o.c., Cfr. §§ 143 y 144.

aleja desde siempre de la inmediatez y que hace que la coincidencia no se sostenga; movimiento en el que el ser no es ya ser sino ser superado como tal y asumido. Desde que un *esto* nos aparece, la negatividad está en obra, dado que algo no puede erigirse ante la representación, emerger de la compacidad nocturna, sino en virtud de una potencia de desdoblamiento, de *Entzweiung*, que es posición de sí, obrar ruptura de la inmediatez. Esto es, según Hegel, el poder de la imaginación (*die Einbildungskraft*).

La presencia de *Kant* en estos planteamientos es absolutamente clarificadora. Desde su punto de vista, nuestras intuiciones a priori no producen conocimiento alguno a no ser que contengan un enlace de los elementos diversos que haga posible una síntesis permanente de la reproducción, junto asimismo con la síntesis de la recognición en el concepto. Es decir, la síntesis reproductiva de la imaginación pertenece a los actos trascendentales del espíritu. (74) Si bien tal imaginación reúne lo múltiple del sentido en una primigenia unidad sintética -facultad sintetizadora cuyo producto es la imagen-, dicho reunir y sintetizar no es un mero reproducir sino justamente *conferirle el aspecto* bajo el cual aquel múltiple dato sensible ingresa como elemento material en el proce

(74) KANT, I., Kritik der Reinen Vernunft. A 115 ss. Cfr. Der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe. Dritter Abschnitt: Von dem Verhältnisse des Verstandes zu Gegenständen überhaupt und der Möglichkeit diese a priori zu erkennen. ...//...

so cognoscitivo. La imaginación, así, pone en una imagen lo múltiple de la intuición y la multiplicidad de las impresiones es recorrida, recogida y enlazada en cierta manera. Dado que la síntesis de la multiplicidad de las impresiones en la imaginación es lo que constituye la representación de un *objeto concreto* -es decir, el concepto no hace sino representar de modo general lo que la imaginación realiza en concreto-, el concepto es adecuado a la intuición por cuanto expresa de modo general (como *regla*, por lo tanto, como representación universal), el proceder determinado que la imaginación sigue en la síntesis de las impresiones. Así, la imaginación no introduce ningún nuevo tipo de representación que se yuxtaponga a intuición y concepto sino que simplemente ambos -intuición y concepto- son los dos tipos de representación que la síntesis exige para ser tal.

No es ahora el momento de considerar el alcance de dichos planteamientos, pero, con todo, subrayamos el he-

No es preciso insistir ahora en el alcance decisivo de la imaginación pura (reine Einbildungskraft) como facultad fundamental (Grundvermögen) del alma humana que es el principio de todo conocimiento a priori. Baste subrayar, como expresamente hace Kant, que por medio de esa facultad, ponemos lo diverso de la intuición y lo unimos con la condición de la unidad necesaria de la apercepción. De este modo, los dos términos extremos, es decir, Sensibilidad y Entendimiento (Sinnlichkeit und Verstand) han de conexionarse necesariamente mediante esta función trascendental de la imaginación; pues si así no fuera, habría en verdad fenómenos (cfr. 77 bis), pero no objetos de conocimiento empírico y por tanto no habría experiencia. (K.R.V. A 124)

(74 bis) Cfr. K.R.V. A 120 y stes. donde se expone la conexión del entendimiento con los fenómenos mediante las categorías.

cho de que una multiplicidad para ser presente, aún precisamente como multiplicidad, ha de ser *aprehendida, abarcada, resumida*, por lo que, en cierto sentido, la misma intuición es síntesis (la *aprehensión* kantiana no sería sino la acción de la imaginación en cuanto que se ejerce *inmediatamente* en la intuición). Así, Kant, al igual que Hegel, asocia la imaginación al *tiempo*, al subrayar que la multiplicidad necesaria de las impresiones es, pues, la multiplicidad pura del tiempo, dado que no cabe decirse que aquella multiplicidad de las impresiones es recorrida si no es cada momento recogido, conservado y enlazado en lo que le sigue.

Del mismo modo, al igual que en Kant, la imaginación es concebida en Hegel como la *unidad de una receptividad y una espontaneidad*. No ha de olvidarse que las categorías kantianas dan a la síntesis de la imaginación una unidad sin la cual dicha síntesis no nos procuraría, propiamente hablando, ningún conocimiento. Sin embargo, la imaginación no es en sí misma una facultad legisladora, dado que encarna precisamente la mediación, opera la síntesis que relaciona los fenómenos en el entendimiento -única facultad que legisla en el interés de conocer. Así, los fenómenos no se someten a la síntesis de la imaginación sino -mediante esta síntesis- al entendimiento legislador. (75)

(75) DELEUZE, Gilles, La philosophie critique de Kant, P.U.F., 1971, III p., Cfr. p. 27

En este sentido, el problema de la significación trascendental de la imaginación no es en absoluto secundario, dado que, como señalamos, es la facultad, es el poder, de la síntesis y ocupa un lugar mediador entre la sensibilidad que Kant declara pasiva y el entendimiento que se manifiesta como espontaneidad. Posibilita por tanto la unión de lo diverso y de las unidades categoriales, operando la síntesis de lo dado en la intuición y de la multiplicidad de las formas *a priori*, de la sensibilidad. De ahí que no falten quienes hayan subrayado que la imaginación no efectúa síntesis sino ante el entendimiento puro, dado que en cada síntesis son las categorías las que expresan la unidad de la apercepción, puesto que en ellas dicha apercepción reconoce la identidad de las representaciones formales mediante todas las formas... de síntesis y, fundándose en la identidad de estas representaciones, la identidad del *sí mismo*. Pero esta relación en la cual se cumple la reconocimiento, en la que la imagen deviene concepto, es el entendimiento. (76)

(76) PHILONENKO, Alexis, L'oeuvre de Kant, La philosophie critique, tome I, Vrin, 1975, 356 p., Cfr. p. 173

La tesis expuesta se ajusta en parte -como el propio PHILONENKO reconoce- a la sostenida por COHEN, H., (Kants Theorie der Erfahrung, Berlin, 1918, ch. VIII)

Resulta interesante y clarificador cotejar la valoración que hace Philonenko de la consideración de HEIDEGGER, para quién la imaginación ocupa su verdadero primer plano en la sección consagrada al esquematismo, donde se explicitaría la relación de la imaginación trascendental con la intuición pura (Kant und das Problem der Metaphysik, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1951, 3a. ed. 1965, 222 p., p. 127 -trad. F.C.E., 1973, la. reimp. p. 119). Philonenko estima sin embargo que la tesis de Heidegger

Se puede subrayar por ello que la imaginación produce menos la imagen que el concepto y que, en cualquier caso, es en ella y mediante ella como el concepto o categoría, en cuanto forma pura del entendimiento puro, se *realiza (realisiert)* y adquiere su verdadera significación. (*Bedeutung*)

Sin pretender en absoluto entrar ahora siquiera en una mínima exposición del planteamiento kantiano, pero a fin de acentuar en este punto su *decisiva* presencia en Hegel, baste destacar que la unidad objetiva de todos los actos -empíricos- de la conciencia en una conciencia -de la apercepción primitiva- se configura como condición necesaria de toda percepción posible, en la medida en que la afinidad de todos los fenómenos es la consecuencia necesaria de una síntesis en la imaginación que se halla fundada a priori en reglas. Por tanto, la imaginación es también una facultad de una síntesis a priori, es decir una *imaginación productiva*; y esta unidad necesaria de la síntesis es la *función trascendental* de la imaginación. (77)

es infundada y contradictoria. Desde su punto de vista, el esquematismo no es en absoluto una exposición de la imaginación como raíz del conocimiento ontológico finito sino únicamente el método de pensar el concepto y lo concreto en sus relaciones (o.c. p. 179)

- (77) Al respecto, conviene recordar y no porque sean aspectos radicalmente opuestos, la distinción entre la unidad (Einheit) y la síntesis (Synthesis). Lo que hay primariamente es una síntesis (acto de añadir una a otra diversas representaciones y de comprender la diversidad en un conocimiento -hay una síntesis pura-) y en ella tiene lugar la producción de un conocimiento. Ahora bien, la síntesis es una simple obra de imaginación, una función ciega -que no es origen de conciencia- pero que es indispensable -sin ella no

...//...

Sólo así es posible la experiencia, en tanto en cuanto se da esta función trascendental de la imaginación y a su vez la afinidad de los fenómenos -y con ella la asociación y por ésta, la reproducción según leyes. Ahora bien, como indicamos, para que la imaginación pura pueda efectuar su función intelectual debe añadirsele la *apercepción* ya que el *yo* fijo y permanente (de la *apercepción* pura) es el correlato de todas nuestras representaciones, en tanto que es posible ser consciente de ellas. Así, la síntesis de la imaginación -aunque a priori- es siempre sensible: porque compone lo diverso, sólo aparece en la intuición. De este modo, en Kant, por la imaginación pura, facultad fundamental del espíritu (*Gemut*) principio de todo conocimiento a priori, ponemos lo diverso de la intuición y lo vinculamos con la *condición* de la unidad necesaria de la *apercepción*. Ya señalamos que *sensibilidad* y *entendimiento* se conexionan ineludiblemente mediante esta función de la imaginación pues de lo contrario, no habría objetos de conocimiento empírico, no habría experiencia aunque sí fenómenos (77 bis) (que sin embargo sólo cobrarían su dimensión

habría conocimiento. Pero el traer esa síntesis a conceptos es una función que corresponde al entendimiento. Se añade así a la síntesis una operación que asegure su reproducibilidad y que Kant denomina unidad de la síntesis, como momento propiamente conceptual donde la síntesis hasta entonces contingente es elevada a la necesidad y este momento se cumple en la síntesis que funda su infinita reproductibilidad.

(77 bis) Fenómeno, entendido aquí -y en nota (74)- tal como queda caracterizado en la Estética Trascendental (materia y forma sensible del fenómeno) (K.R.V., A 20, B 34). Diferente por tanto en esta acepción a la del fenómeno sensible. (Cfr. K.R.V. A 249)

como *experiencias posibles*-). Es por medio de la unidad trascendental de la síntesis como deben ser representados a priori todos los objetos de la experiencia viable, en tanto en cuanto es la forma pura de todo conocimiento posible.

Tenemos, pues, en nosotros una imaginación pura como una facultad fundamental del alma humana, en la cual se basa todo conocimiento a priori. Mediante ella unimos lo diverso de la intuición con la *condición* de la unidad necesaria de la apercepción. Ambos términos -y es ahora lo que nos interesa destacar-, es decir, la sensibilidad y el entendimiento, deben *conexionarse* necesariamente mediante esta función trascendental de la imaginación, pues si así no fuese, no habría, como anteriormente indicamos, experiencia alguna. En este sentido, Hegel estima, a instancias del propio Kant, que la imaginación ha de ser considerada la *fuentes* de la sensibilidad en tanto captación de un fenómeno determinado.

En efecto, Hegel subraya expresamente que para intuir un ser singular en el espacio y el tiempo, es decir para captar un ser que es uno por relación a otros, o que, como concretamente dice, tiene "su ser-otro fuera de sí", se precisa una *singularización* del continuum positivo del espacio y del tiempo, singularización que es obra de la imaginación. (78) Ver algo como distinto de otro, en corre

(78) Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. JENAER SYSTEME -

lación de anterioridad, de contigüidad o posteridad con otros, es introducir en la simplicidad y la compacidad de la intuición pura un *trabajo de determinación y de relación*, una *Vorstellung* que pone en juego la imaginación. De ahí que la imaginación en general sea representación.

Ahora bien, ese poder es un movimiento ligado a la pura inquietud del tiempo. El simple proceso de puesta en relación de sucesión y de contigüidad, tan subrayado por el asociacionismo empirista, implica que la intuición sensible no sea segura y pacífica coincidencia. La sensación está ya *rolda* por la *inquietud* del tiempo que la instaura y la mantiene negándola. Es ya *depósito* de lo imaginario. No está-ahí sino porque no está! Y así como la sensación es ya imaginación, ella es ya recuerdo (*Erinnerung*).

Esta puesta en movimiento o en relación temporal es la operación de una interioridad -una interiorización- mediante la cual el objeto adquiere "la determinación del ser mío." (79) Lo sensible no es por ello una mera aportación

MENTWÜRFE, III, unter Mitarbeit von Johann Heinrich TREDE. Hrsg. von Rolf-Peter HORSTMANN, Gesammelte Werke, Band 8, 1976, Cfr. 185-187.

Cfr. asimismo: Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur (1803/04). Das System der Speculativen Philosophie, JENAER SYSTEMENTWÜRFE I, hrsg. von K. DÜSING und H. KIMMERLE; Gesammelte Werke, Band 6, 1975, Frag. 20, p. 284-10 y stes.

(79) "Der Gegenstand hat hiedurch überhaupt die Form, die Bestimmung meiner zu seyn erhalten; und indem er wieder angeschaut wird, so hat sein Seyn nicht mehr diese reine Bedeutung des Seyns, sondern des Meinen, es ist mir schon bekannt; oder ich erinnere mich sei-

del exterior, dado que es siempre reintuicionado como mío. No podemos recordar sino lo que ya hemos percibido, pero ello es así porque lo que percibimos era ya *Erinnerung*.

(80) Pero, como anteriormente indicamos, dado que la imaginación era poder de representación, tiempo y recuerdo, es asimismo unidad de una espontaneidad y una receptividad. Y no simplemente según el alcance que pudiera desprenderse de esta primera lectura, sino ante todo por el poder que tiene de *producir signos*, es decir esencialmente del lenguaje. Es precisamente *en virtud de* esa producción. y singularmente de signos lingüísticos, como el campo sensorial se articula.

Recuperemos ahora el hilo de nuestra exposición a fin de incorporar estas sugerencias -precisamente en la medida en que de una u otra forma se hallan ya insinuadas por los textos que nos ocupan. Las imágenes, que en una primera instancia hacían referencia a un tiempo inmediato externo y a un espacio, que eran *depositados* con ellas a fin de constituir aquella riqueza, encuentran ahora una *individualidad* que abraza conjuntamente las determinaciones

ner." (Natur Philosophie und Philosophie des Geistes. JENAER SYSTEMENTWÜRFE III, Gesammelte Werke, Band 8, o.c., p. 188,3-6).

(80) Cfr. TAMINIAUX, J., Le langage selon les écrits d'Iena, Tijdschrift voor Filosofie, juin, 1969, pp. 363-377, p. 368 stes.

de su contenido, lo cual es ya *suficiente* para *disolver* su concreción inmediata -el contexto temporal y espacial único que tenía en la intuición original- y para *conferir* ligazón a su contenido. Se reproduce así una capacidad nueva: la de representar de una manera *universal*, la *relación asociativa* de las imágenes. (*eine allgemeine Vorstellung zur assoziierenden Beziehung der Bilder*) (81)

De hecho, no cabe sino reconocer la asociación de las representaciones como una subsunción de las representaciones singulares bajo una representación *universal* que constituye su conexión, y ello como obra de la inteligencia que se muestra así portadora de una nueva función: la de *señorear* la *reserva* de imágenes y representaciones que le pertenecen, despojando la realidad presente de circunstancias fortuitas y arbitrarias a fin de hacer *resurgir* el elemento interior y esencial, dándole la forma y *figura*. A su vez, conecta libremente el conjunto, subsumiéndolo bajo un contenido que le es apropiado -propio- y peculiar.

Mediante ese quehacer la inteligencia se recuerda en sí determinadamente en aquella masa y depósito (*Vorrat*) -de imágenes y representaciones- y en ese grado es *fantasía* (*Phantasie*), imaginación que ejerce la actividad *simbolizante*, *alegorizante* o *poetizante*. (82) Pero esta imagen

(81) Ez. (1830) § 455

Representación universal que sirve de relación asociativa de las imágenes y representaciones más o menos concretas. Precisamente, la imagen es la representación sensiblemente más concreta -representación, sin embargo; por ello, con el carácter de algo dado y de inmediato respecto al contenido.

producida por la autointuición es aún subjetiva: "el momento (*das Moment*) del ser falta (*fehlt*) aún." (83) A fin de apropiarse esta inmediatez que todavía encuentra en ella hace falta determinar como existente lo que ahí ha llegado ya al cumplimiento de una intuición concreta de sí, es decir que precisa conferirse a sí misma el ser, la Cosa (*Sache*). A través de ello, la inteligencia se exterioriza mediante una producción intuitiva absolutamente nueva: "la fantasía que hace signos." (*Zeichen machende Phantasie*)

Es en esta actividad de la inteligencia en tanto que fantasía como efectúa la unificación de una representación independiente y de una intuición, que en esta identidad fusionante no debe considerarse *positiva* sino cargada de otra representación. La intuición aquí no se reduce a representarse a sí misma -ni vale como si así lo hiciera-, sino a algo distinto. Ella constituye una imagen que ha recibido en sí la representación intelectual independiente como constituyendo sin embargo su alma: es la significación (*Bedeutung*). "Esta intuición (*Anschauung*) es el signo (*Zeichen*). " (84)

(82) Ez. (1830) § 456

(83) Ez. (1830) § 457

(84) Ez. (1830) § 458

Unificando así los dos itinerarios, accedemos a es te trascenderse a sí mismo de lo sensible, en el que la imaginación se traslada de la intuición a la representación efectiva. En el *símbolo*, la intuición presente y el contenido simbolizado ausente tienen aún algo en común: se reúne nen como las onomatopeyas sugieren lo que designan. La inteligencia está aún prisionera del *dato* exterior y de un análisis que es contrario a la relación mutua de determinaciones, a la inmanencia de la totalidad a las determinaciones particulares. Sin embargo, es ahora la imaginación la que produce signos como algo *fantástico y fantasioso*, engendrados por una producción asimismo fantástica que ofrece "un contenido completamente diverso de aquel que tiene por sí: es la *pirámide*, en la cual se ha puesto y se conserva (*versetzt und aufbewahrt ist*) un alma extranjera." (*fremde*) (85) No se trata por tanto de una mera exteriorización y expresión -efectivamente "*ist sie sich äussernd*"- sino de una auténtica producción de intuición (*Anschauung produzierend*). Así, junto al ver y el recibir, se constituye la creación espontánea de lo que se da a ver.

Con ello, -producción e intuición- el concepto de signo será por tanto el lugar de cruzamiento de todos los rasgos contradictorios. Todas las oposiciones de conceptos se unen, se *resumen*, y se penetran ahí. Todas las contradiciones

(84) Ez. (1830) § 458

(85) Ez. (1830) § 458

ciones parecen resolverse en él, pero, simultáneamente eso que se anuncia bajo el nombre de signo parece irreducible o inaccesible a todas las oposiciones formales de conceptos: siendo a la vez lo interior y lo exterior, lo espontáneo y lo receptivo, lo inteligible y lo sensible, lo mismo y lo otro, etc., el signo no es nada de todo esto, ni esto, ni aquello, etc. (86) Hay más *enigma* que símbolo. Ni siquiera lo sensible es lo que parece ser, al negarse a sí en sí mismo y quedar reducido al mínimo de no contar ni siquiera para sí y de trascenderse completamente como tal sensible. La inteligencia se encuentra por ello en una exterioridad que es integralmente la *suya*, un ser que permaneciendo por completo como ser, es sin embargo su creación, una alienación *de sí misma en sí misma*. No sólo pone esta intuición del signo como *suya*, sino que se pone a sí misma en esa intuición, no existiendo sin embargo al margen de ella: es esta *posición*.

El lenguaje *no es* para Hegel una *traducción* y la significación está ahí, en su exterioridad. Los signos son para nosotros las significaciones mismas y así, la inteligencia se halla y vive en el lenguaje. Precisamente por

(86) DERRIDA, Jacques, Le puits et la pyramide. Introduction à la la semiologie de Hegel, en Marges de la Philosophie, Les Éditions de Minuit, 1972, 396 p., pp. 79-127, Cfr. pp. 91-92 (trad. en Hegel y el pensamiento moderno, Siglo XXI, 1973, 228 p., pp. 30-92, Cfr. p. 44

ello, el Yo universal, la interioridad, no existen sino en dicho lenguaje y no hay un sentido exterior que haya de expresarse posteriormente. Ello no significa desconocer que efectivamente la producción de signos implica una cierta preeminencia de la *naturaleza* sobre la espontaneidad, al desarrollarse en la esfera de lo que Hegel denomina lo *Bestehendes*, lo consistente, pues el signo es algo intuido que no supera este estatuto de consistencia sino en cuanto queda ligado a él, siendo él mismo *intuido consistente*, un *Bestehendes* que se refiere a otro intuido, a otro *Bestehendes*.

Sin embargo, la imaginación productora de signos no se satisface con esta inversión en las cosas intuídas. Síntesis de receptividad y de espontaneidad, no puede darse por satisfecha con este predominio de lo intuido natural. En el signo, la naturaleza no es superada (*aufgehoben*) y la exteriorización del sujeto no es puesta en él. (87) Y no es *superada* porque, por un lado, precisamente el signo no lleva en su *naturalidad* el poder de referencia que haga de él un otro, puesto que lo designado -a lo que refiere- está lejos de él y además, esta referencia y aquel desdoblamiento no emanan de él. En este sentido, es una exterioridad que no ha *de ser* interiorizada. Y si hace referencia a alguna interioridad es a la de lo que interpreta. El signo *yuxtapone* así lo inmediato y la superación de lo inmediato.

(87) "Es war nicht gesetzt als ein aufgehobenes."

El signo no tiene en sí mismo su significación, sino sólo en el

...//...

Unicamente en el lenguaje tal yuxtaposición desaparece, abriendo vía libre a una interiorización de lo exterior que como indicamos es indisolublemente en Hegel una exteriorización de lo interior. Cobra con ello su auténtica dimensión el propio quehacer del ser intuido que supera su consistencia *de cosa* y se dilata hasta la idealidad del sentido en los signos, que ya no son signos sino palabras. Y tal es la obra de la imaginación en su más elevada modalidad, la de *Gedächtnis*, en la que la inteligencia haciendo "aquel enlace suyo (*jene Vernüpfung*), que es el signo, eleva (*erhebt*), mediante este recuerdo (*Erinnerung*), la combinación singular a combinación universal, esto es permanente (*bleibenden Verknüpfung*), en la que nombre y significación están unidos (*verbunden sind*) objetivamente por ella." (88)

A pesar de todo, esta combinación es pasajera, tran_

sujeto" ("...ebenso hat das Zeichen an ihm selbst seine Bedeutung, sondern nur in dem subjecte") Será el nombre el que no precise de estas dependencias, en la medida en que es en sí permanente sin la cosa y el sujeto (der Nahmen aber ist an sich, bleibend, ohne das Ding und das Subject). Por ello será el nombre el que aniquile la realidad del signo que es para sí ("Im Nahmen ist die für sich seyende Realität des Zeichendes vernichtet") (Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes 1803/1804. Das System der Speculativen Philosophie, JENAER SYSTEMENTWURFE I, hrsg. von DÜSING K., und KIMMERLE, H., Gesammelte Werke, Band 6, 1975, Fragm. 20, p. 288, 8-12).

(88) Ez. (1830) § 461

sitoria y singular; aislada. El enlace del elemento externo -la intuición- y del elemento interno -la representación o la significación- no es sino una unión exterior. Se tratará precisamente de *eleva*r esta exterioridad, socavando en la inteligencia una nueva interioridad. Por ello, frente a la intuición de la palabra, la inteligencia *en tanto que* memoria, reproduce y recorre el mismo ciclo de actividad de la interiorización-recuerdo que la inteligencia, *como* representación en general, había debido ya recorrer ante la primera intuición inmediata. Se *cumplirá* de este modo el ciclo de tres figuras encadenadas: la memoria que *conserva*, la memoria que *reproduce*, y la memoria *mecánica* -para finalmente alcanzar al pensamiento.

Se tratará de establecer como primera actividad la de hacer suyo el enlace que el signo o el nombre constituye, es decir, elevar a la universalidad la singularidad primera de este enlace, a fin de lograr que sea estable, permanente y en el que nombre y significación se hallen ligados objetivamente para la inteligencia. Mediante esta operación reveladora de una nueva interioridad -esta vez más concreta- la intuición del nombre se *alza* al estado de representación integrante en su concretud existente, contenido, significación y signo identificados. En esta actividad primera, la memoria es "*la que conserva los nombres.*" (*das Namen behaltende Gedächtnis*) (89) Este es,

(89) Ez. (1830) § 461

con todo, su momento más abstracto.

Pensamos las cosas en las palabras sin haber recurrido a las imágenes sensibles. El nombre es la Cosa (*Der Name ist so die Sache*) como es en el imperio del entendimiento, tal como existe en el dominio de la representación, y es ahí donde posee su validez. A su vez la memoria posee la cosa en la palabra y ahí la reconoce -como lo hacía la palabra con la cosa sin necesidad de la intuición ni de la imagen. Deviene así la memoria *reproductiva* y el nombre, mientras que lo comprendemos, ha llegado a ser representación simple, sin imagen.

Asociar los nombres es combinar según su lógica real significaciones. La asociación de diversos nombres particulares reside en la significación de las determinaciones de la inteligencia en tanto que sensible, representativa, pensante... determinaciones en las que la inteligencia recorre en sí las series como sentiente, perceptiva o pensante. Ha devenido susceptible de pensar en palabras. Cuando lo comprendemos, el nombre es la representación simple y sin imágenes: "pensamos en el nombre ." (*es ist in Namen da wir denken*) (90) Va a ser por tanto la palabra (*Wort*) la que va a dar al pensamiento su existencia *más elevada y más verdadera*. De ahí que para Hegel querer

(90) Ez. (1830) § 462

Más aún, el nombre no reenvía a lo sensible sino lo sensible al nombre, al universo de significaciones expresadas y expresables.

pensar sin palabras sea una tentativa insensata.

Ciertamente cabe *moverse* entre palabras sin pensar, perdiéndose en el flujo encadenado que ofrecen, sin captar aquello de lo que se trata. El sujeto se torna así un ser vacío, un *receptáculo* de palabras provistas de espíritu. Y esta será precisamente la memoria *mecánica*: ya no tiene nada que hacer con la imagen, dado que es tomada de la determinación inmediata, y no espiritual de la inteligencia, por la intuición.

Ahora bien, si la conexión de los nombres reside en la significación entre la articulación de las significaciones y la articulación del ser, existe una *distancia*, que la inteligencia, para ser plenamente tal, ha de *anular*. Una nueva síntesis se le impone. "Pero es una obra *cuasi-divina*." Imposible, pensar sin palabras, decimos. Ahora añadimos: imposible pensar con las palabras *-importadas*, que nos vienen de una cultura, de nuestro pasado. Hablar en pensamientos es verse envuelto en una lucha permanente *-con* ellos pero asimismo *contra* ellos. Es intentar recorrer una semántica en la que la inteligencia que piensa *reúne* totalmente y confiere a las palabras su sentido y su significado, a fin de que digan *lo que ella es* y a su vez *lo que es*. (91) La inteligencia debe por tanto apropiarse de una manera acabada y perfecta de sus exteriorio

(91) QUELQUEJEU, Bernard, La volonté dans la philosophie de Hegel, o.c., Cfr. p. 170

rizaciones, superando la distancia entre la palabra y la significación importada. Así, esta interiorización de la representación muestra ser la más elevada exteriorización de la inteligencia en la que se establece como el espacio universal de "los nombres sin sentido", que han de recibirlo de ella. La inteligencia se revela pues como el poder de desarrollar los diversos nombres, de ser su enlace -que fija las series y las conserva en un orden permanente.

Se comprende de este modo en qué medida es mediante el lenguaje como decimos el verdadero ser de la Cosa y en qué sentido, por el nombre el objeto *nace* efectivamente de nuevo-nuevo. Tal es la potencia creadora que ejerce el espíritu, a través de la cual surge el ser del objeto en tanto ser como sentido -que es el lenguaje quien lo revela. (92) Se reenvía así no a un sentido que se situaría tras dicho lenguaje, sino a otros significados *expresados* y *expresables*. Si el *yo* como universalidad, inmanente a la totalidad del discurso, lo *sos-tiene*, lo hace sin distinguirse de él pues "las insuficiencias del lenguaje son a su vez insuficiencias del pensamiento y viceversa." (93)

(92) En este sentido cabe hablar del lenguaje como la fuerza -y el poder- de dar nombres (die Sprache als die Nahmangebende Krafft) y comprender en qué medida al enunciar el significado de la cosa (der Bedeutung des Dings) le da un nombre y lo enuncia en cuanto ser del objeto (Sejn des Gegenstandes). Precisamente por ello, "el lenguaje es el verdadero ser del espíritu, como espíritu en general" (das wahre Sejn des Geistes als Geistes überhaupt). (Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. JENAER SYSTEMENTWÜRFE, III, o.c., p. 189, 11;16-17; 17-18 y 13-14).

(93) HYPOLITE, Jean, Logique et existence, P.U.F., Paris, 1961, 250 p., p. 40

De ahí que, como anteriormente señalamos, el entendimiento intuitivo se enlaza en Hegel con el entendimiento discursivo.

Precisamente por ello Hegel denomina este universo del discurso, "el espacio de los nombres". Si la inteligencia es "el superar aquella diferencia del significado y del nombre" (*das Aufheben jenes Unterschiedes der Bedeutung und des Namens*) (94), este espacio universal es efectivamente el de las palabras privadas de sentido. Por ello, el recordar de la representación es ahora la suma exteriorización (*Entäußerung*) en la que la inteligencia se pone como ser. De este modo, la multiplicidad de nombres y de lazos múltiples entre ellos encuentran en el yo su ser universal, su potencia y su enlace. Conviene no olvidar, con todo, que ese yo que habla no se halla sino en y por el lenguaje. No existe en parte alguna como singularidad verdadera o universal. Comprender el nombre es ir de significación en significación, es *trascender el lenguaje con el lenguaje*. Y son concretamente estos textos hegelianos los que nos muestran hasta qué punto como el lenguaje que es pensamiento en sí (*Gedächtnis*) deviene pensamiento para sí, cómo el pensamiento del ser que constituye el lenguaje llega a ser pensamiento del pensamiento sin que esta reflexión sobre el lenguaje salga del lenguaje.

(94) Ez. (1830) § 463

guaje mismo. (95)

Cobra con ello un inusitado protagonismo aquel origen de la *imagen* general que era precisamente la condición de la posibilidad de lo general como momento constitutivo asimismo de lo teórico, aquel *pozo nocturno* en el que se guardaban un mundo de infinitas imágenes y representaciones, sin que estuvieran en la conciencia, y al que asimismo Hegel denominaba "concepto en cuanto concreto" (*Begriff als Konkret*) (96) Se corresponde por lo tanto con la *idea subjetiva* de su sistema, ya que "contiene afirmativamente, en su posibilidad *virtual*", como un germen (*Keim*) "todas las *determinaciones (Bestimmtheiten)* que sólo en el desarrollo del árbol acceden a la *existencia.*" (*zur Existenz kommen*) (97) Pero sin embargo, esta condición de la posibilidad no es en Hegel la condición sin más de la realidad.

(95) Se comprende ahora el alcance de aquella consideración en la que se destacaba que el lenguaje precede al pensamiento, del que sin embargo es la expresión, en tanto en cuanto el pensamiento se precede a sí mismo en esta inmediatez. Se subraya desde esta perspectiva, que el lenguaje no reenvía sino a sí y no se supera sino en el lenguaje mismo. (Cfr. HYPOLITE, J., Logique et existence, o.c., p. 41 y 38)

(96) Exactamente, concebir la inteligencia como este pozo nocturno es para Hegel, por una parte, la exigencia genérica de concebir el concepto en cuanto concreto. Cfr. Ez. (1830) § 453.

(97) Ez. (1830) § 453

La cuestión no es por ello aquí, cómo puede lo no consciente liberarse en cada caso del fundamento de su ser y ponerse *en o ante* la conciencia. No estamos en la mera intuición. De todas formas, el objetivo del preguntar sigue siendo el esquema. Este, como "síntesis de la imagen interna con el estar ahí interiorizado", esto es, como síntesis de representación e intuición, "es la verdadera *representación*." Sólo, pues, en esta síntesis tiene el yo mismo la posibilidad de "*ponerse ante la inteligencia*" (98) y estar *en o con* su objeto. De este modo, la pregunta por el esquema de pluralidad y unidad se transforma en la pregunta por la unidad de percibir y representarse. Ahora bien, la unidad de intuición y representación radica en la ignorancia de la intuición, que implica al mismo tiempo ignorar esta misma ignorancia. En esta unidad, la intuición no se entiende "como positiva y como representándose a sí misma, sino como representando *otra cosa*" (*etwas anderes vorstellend*) (99), como ya señalamos con anterioridad. La unidad está en que la intuición se retira inmediatamente tras la representación, o pone ésta ante sí, sin representar a su vez ni a sí misma ni este acto de colocar algo por delante. No otra cosa es el *signo* sino esta forma de la intuición.

(98) Ez. (1830) § 454

(99) Ez. (1830) § 458

El signo se presenta en consecuencia en Hegel como este esquema que al mismo tiempo forma lo uno y lo múltiple, y que en todo momento media negativamente entre intuición y representación internos, sin ningún concepto (del entendimiento) *positivo* de esta mediación. Queda claro que no descuida la pluralidad o sensorialidad de la experiencia en aras de la sistemática, ni la deduce a partir de una idea positiva de acuerdo con un esquema formal general. De este modo, se recoge ahora -comprenderlo- el verdadero alcance del apartado anterior, dado que el signo, como esencialmente sensible, *contiene en sí* la problemática de la sensorialidad en toda su agudeza. En este aspecto se ha subrayado que en Hegel el problema de la *trascendencia* queda *superado* en el problema del signo, que en última instancia es del lenguaje. (100)

Pero conviene *no olvidar* que el signo mismo ha sido producido mediante la actividad que anima el contenido intuitivo (espacial y temporal), insuflándole un *alma* y una significación; tal es el alcance de la *Erinnerung*. Por ello no cabe *reconocerlo* en verdad sino en tanto en cuanto produce, en un campo perceptivo articulado en que discernimos las cosas, una auténtica recuperación de sus virtuales. "Que la pirámide vuelva a ser (*redevienne*) un pozo, el que siempre habría sido, tal es el enigma." (101)

(100) Cfr. SIMON, Josef, Das Problem der Sprache bei Hegel, o.c. p. 165, trad. p. 195

(101) DERRIDA, Jacques, Le puits et la pyramide, Introduction à la sémiologie de Hegel, a.c., p. 88 (trad. p. 41)

Así, se ha subrayado que es de ese depósito (*Vorrat*) del que la inteligencia puede sacar, poner al día, exteriorizar su propiedad (*Eigentum*), sin tener necesidad de la intuición exterior. La representación no era sino esta síntesis de la imagen interior y de la presencia interiorizada por el recuerdo. En efecto, "lo interior tiene en sí la determinación de poder ser *colocado* ante la inteligencia (*vor die Intelligenz, gestellt zu können*), detener en ella su ser ahí." (102) Con ello se procesa e se movimiento que venimos destacando y que subraya que las imágenes ya no son la *simple noche* desde el momento en que *proceden* de la interioridad propia del yo. La inteligencia misma es reproducida y recordada en su operación.

Nada menos hegeliano, por ello -y sin embargo- que el *huir* del signo hacia una supuesta verdad escondida en la nocturnidad de la imagen, a fin de *liberarse* de la ausencia que se muestra en su presencia. Es precisamente su aceptación como signo la única vía hacia su no consagración como lo definitivo -lo contrario supondría su aniquilación como tal signo y en esa medida la imposibilidad de nutrirse de la rica veta de aquella mina sombría. Sólo si la inteligencia *se recuerda* en ese depósito de imágenes es *fantasía*, y es ella la que hace signos a través de la memoria productiva como actividad creadora (ya destacamos que la memoria se ocupa siempre solamente

(102) Ez. (1830)§ 454

con signos). De aquí que los signos sean un *producto* de la fantasía creadora, o lo que es lo mismo, resultado de un *hacer práctico*. Pero, con todo, ha de subrayarse que los signos son para nosotros las significaciones mismas, por lo que su hacer ha sido calificado de hacer *puro* dado que en él la *subjetividad* se torna *Cosa*. (103)

Es en la fantasía donde la inteligencia es plena en sí misma como autointuición, en cuanto su contenido sacado de sí tiene existencia de imagen, si bien aún subjetiva, dado que falta todavía el momento del ser. Sin embargo, es allí, donde la inteligencia *retorna* a la relación idéntica consigo como *inmediatividad* en sí; y en cuanto razón, se *apropia* ese dato inmediato que encuentra en sí. Será sólo en la fantasía donde dicho dato se determina como universal y donde la actividad otorgue a aquel que es plenamente culminado en él, la determinación de *ser* -haciendo por ello la inteligencia misma *ser Cosa* (*sich selbst zum Sein, zur Sache zu machen*) (104) La fantasía lleva el contenido interno a imágenes e intuiciones, otorgándoles la determinación del ser; no es extraño por tanto que la inteligencia se haga ser, Cosa, dado que el contenido de sí es ella misma. *Padece* con ello el poder de la fantasía

(103) Ez. (1830) § 457

(104) Ez. (1830) § 457

como suyo, poder que produce un signo, precisamente al negar la especialidad sensible de la intuición.

A través de este perfil han quedado configurados los elementos que permiten subrayar ahora el alcance del *privilegio o excelencia* del sistema lingüístico -fónico- con respecto a otro sistema semiótico (privilegio de la palabra hablada sobre la escritura y de la escritura fonética sobre todo otro sistema de inscripción). Ya vimos en qué medida el signo asume y releva a la intuición sensible-espacial, pero en un ser ahí en el tiempo, que es un sonido (*Ton*), la exteriorización plena (*erfullte Ausserung*) del interior que se manifiesta. Cabe hablar por tanto del lenguaje del sonido como palabra hablada en la que lo interior se guarda en sí en cuanto a su vez es emitido exteriormente y sólo en esa medida se constituye la representación interior en presencia (*Dasein*), haciendo existir el concepto (el significado). Pero el lenguaje, en tanto que interioriza y temporaliza el *Dasein*, dado de la intuición sensible-espacial, eleva la existencia misma, la releva en su verdad y produce así una suerte de *promoción de la presencia*. Pero se precisa un paso de la existencia sensible a la existencia representativa o intelectual, a la existencia del concepto; paso que corresponde precisamente al momento de la *articulación* que transforma el sonido en voz y el ruido en lenguaje. (105)

(105) DERRIDA, Jacques, Le puits et la pyramide, Introduction à la sémiologie de Hegel, a.c., Cfr. p. 104, (trad. p. 61)

Se comprende con esta perspectiva, por qué la lingüística hegeliana lo es de la palabra y en especial del nombre, como elemento simple e irreductible *en el que y en lo que pensamos*. Efectivamente, sólo el sonido está en condiciones de producir este equilibrio entre lo subjetivo y lo objetivo, y por ello es el requisito previo del paso de la actitud puramente objetiva de la conciencia natural a una actitud *simultánea* hacia el yo en cuanto esencia de la subjetividad, tal como está *representado* en y por el lenguaje. Sólo *aquella* objetividad que tiene como dimensión para el tiempo hace posible la *simultaneidad* en este sentido. "El espíritu" sólo puede extraer "su significado del tono...", "sólo en él puede anunciarse en palabras", "que ciertamente no abandonan por entero el elemento del sonido, pero que lo rebajan a la condición de mero signo externo de la comunicación (*bloß äußeren Zeichen der Mittheilung*). (106) Se muestra a través de esto

Derrida insiste en que Hegel no se interesa aquí sino en la determinación propia del lenguaje como producto de la inteligencia, es decir en el lenguaje como manifestación de sus representaciones en un elemento exterior, no centrándose en el estudio del lenguaje mismo. De ahí que la Enciclopedia se limite a ser una sistemática o arquitectónica, no llenando el campo, del que señala los límites y la topografía. Sin embargo se indican los lineamientos de una lingüística. (p. 104 -trad. p. 61 y 62).

(106) Vorlesungen über die Ästhetik III, Sämtliche Werke, hrsg. von Hermann Glockner, o.c., Band 14, 1964, p. 225

como el espíritu se eleva sobre la objetividad material -que sin embargo es su objetividad *adecuada*- y a su vez sobre la subjetividad que se corresponde con ella. Ambas no son sino sus momentos.

Sólo en el lenguaje -ahora hablar- es posible precisamente la unión de *subjetividad y objetividad* en cuanto negación de su *existir* por separado. "El lenguaje es el *ser ahí* del puro sí mismo, como tal" (*sie ist das Da seyn des reinen Selbsts, als Selbsts*) (107), la objetividad de algo que de suyo más bien contradiría a la idea de la objetividad -inasequible en cuanto *simple* objetividad-. No obstante, "éste su *ser ahí* es como tal, una objetividad (*eine Gegenständlichkeit*) que lleva en sí su verdadera naturaleza" (108) -que es simplemente lo opuesto a la objetividad- sin perderla nunca. Pues su "hacerse presente", su manifestación (*Erscheinen*) en el lenguaje es asimismo "de un modo inmediato, la enajenación y la desaparición (*die Entäußerung und das Verschwinden*) de este yo." (109)

Con esto, los dos términos en presencia, el mismo de la conciencia y lo universal, van a poder identificarse en

(107) Ph. G., p. 276, 10-11 (trad. p. 300)

(108) Ph. G., p. 276, 18-19 (trad. p. 300)

(109) Ph. G., p. 276, 20-21 (trad. p. 300)

el lenguaje, en el verbo del espíritu que hace del yo un universal, y por la misma razón, del universal un yo. Es de este modo como *la singularidad que es para sí*, de la autoconciencia como tal, es *para otros*, con lo que al ser percibida se borra de un modo inmediato de su ser ahí. Es escuchado (*ist vernommen*) el yo en tanto en cuanto se enuncia (*ausspricht*) y esta expresión es un contagio (*Ansteckung*). De este modo el yo queda afirmado en tanto en cuanto el lenguaje hace de él un universal, y así, al ser percibido, se borra (*ist verhallt*) de un modo inmediato su *ser ahí*; pero precisamente es a través de este desaparecer (*Verschwinden*) como alcanza, inmediatamente su permanecer. (*Bleiben*) (110) No se trata por tanto de una re-

(110) Hegel subraya así como la realidad que alcanza aquí el espíritu -"porque los extremos de los que es unidad tienen de un modo igualmente inmediato la determinación de ser para sí realidades propias"- (*Ph. G.*, p. 276, 31-33 -trad. p. 300), es la realidad del lenguaje que será expresión de la cultura espiritual, por ejemplo, como adulación. Los extremos son superados y desdoblados en sí y de ahí brota su unidad, que surge como un término medio (*als eine Mitte*) con lo que aquellos se constituyen en momentos del lenguaje en los que los dos lados quedan aclarados. Ambos son lo mismo en el concepto (*Beide sind im Begriffe dasselbe*) (*Ph. G.*, p. 277, 23 -trad. p. 301). Pero, con todo, este lenguaje no es todavía el espíritu sino un momento suyo.

La autoconciencia universal aparece precisamente como lo que hay que realizar y que sólo el lenguaje podrá realizar. Y si bien es aún su contenido "el invertido e invertidor y desgarrado sí mismo del mundo de la cultura" (*das werkehrte und werhrende und zerrissne Selbst der Welt der Bildung*) (*Ph. G.*, p. 351, 19-20 -trad. p. 380) será el propio lenguaje quien dé un ser espiritual a este mundo de la cultura.

Resulta por ello clarificador desde el punto de vista que nos ocupa no sólo que es el lenguaje la forma de expresión de la esencia, sino la existencia misma del espíritu. Los avatares del ser serán ya sus avatares, de tal modo que el contenido sólo será

currencia a otras instancias en nombre de una presunta objetividad más allá del ser ahí del espíritu, en tanto en cuanto es él mismo quien encuentra en el lenguaje "su significación propia y peculiar" (*ihrer eigenthümlichen Bedeu*tung) (111); en tanto en cuanto lo es del lenguaje mismo.

Por ello, sólo hay efectiva autoconciencia en el lenguaje, en la medida en que únicamente en él cabe *el re*-conocerse y *el ser reconocido de los diversos*, de tal modo que dicha autoconciencia de un ser *dotado* de lenguaje. De aquí que sea en dicho lenguaje donde la conciencia llogre su objetividad, y pueda ser experimentable una actividad práctica, y que sea en el hablar como realización fácctica del habla donde haya un "*ahora* autoconsciente." (112)

Así, el *yo* no es sino *el* puro concepto mismo que como concepto ha accedido al ser ahí (113) y en este sentido,

superado en la medida en que sea el propio espíritu el que retorne a sí -lo que ocurrirá en este caso en "el lenguaje de la convicción" (Cfr. Ph. G., p. 351 y stes. -trad. p. 380 y stes.)

(111) Ph. G., p. 276, 5-6 (trad. p. 300)

(112) "Da es vernommen wird, darin ist sein Daseyn selbst unmit - telbar verhallt; diß sein Andersseyn ist in sich zurückgenom - men; und eben diß ist sein Daseyn, als selbstbeußtes Jetzt, wie es da ist, nicht da zu seyn, un durch diß Verschwinden da zu seyn." (Ph. G., p. 276, 24-27 -trad. p. 300)

El lenguaje será precisamente auténtica manifestación de la esencia en el tiempo, en cuanto esta satisfacción del momento (como ahora inconsciente) con la esencia plena.

(113) W.L. II, (1816) p. 17, 9-10 (trad. p. 516)

es la experiencia de la autoconciencia. El lenguaje es por tanto la *única condición de la posibilidad de experimentar el yo mismo*, experiencia que en cuanto lingüística realiza efectivamente el yo y es *concepto* (114)

Mediante el comportamiento que consiste en imponer y entender signos, son éstos, por un lado, el esquema de esa diversidad absoluta de subjetividad y objetividad, y al mismo tiempo, esquema de la identidad negativa de ambos. Es el signo el que posibilita que no haya una escisión insalvable entre la idea *especulativa* hegeliana y la realidad *experimentable*, haciendo que la idea sea real en el carác-

(114) Es en el lenguaje donde objetividad y subjetividad son lo mismo. Ha de tenerse en cuenta que para Hegel la objetividad es la idea pensada como lo otro de la conciencia y la subjetividad, la esencia de lo que es esencial en el comportamiento práctico. El comportamiento teórico como tal se determina únicamente como objetividad y dado que la subjetividad en cuanto categoría de la acción o de la vida (en sí misma) inconsciente, no es una categoría del conocimiento como tal, sólo en el lenguaje hallan su comunidad. Únicamente cabe el reconocimiento de las diferencias respecto de la idea; Sólo cabe tal experiencia en el lenguaje. (Cfr. SIMON, Josef, o.c., pp. 131, 134 y 138 (trad. pp. 157, 160-161 y 165).

La Lógica hegeliana recoge en el capítulo Die Idee (W.L. II, (1816) p. 173 ss. -trad. p. 665 ss.) el tratamiento de la unidad de subjetividad y objetividad, subdividiéndose en Das Leben (W.L. II, p. 179 ss. -trad. p. 671) y Die Idee des Erkennens (W.L. II, (1816) p. 192 ss. -trad. p. 683 ss.) para mostrarse posteriormente como Die absolute Idee (W.L. II, p. 236 ss. -trad. p. 725 ss.) en unidad de vida y conocimiento. "La idea absoluta... es la identidad de idea teórica e idea práctica, cada una de las cuales es aún unilateral, que lleva en sí a la idea misma sólo como un más allá buscado y como un objetivo inalcanzado -por lo que cada una es una síntesis del buscar (eine Synthese des Strebens). W.L. II, p. 236, 5-6 (trad. p. 725). La idea absoluta, -si bien la verdadera unidad subyace en cada uno de estos ámbitos (abstractos) por separado- no reúne ambas ideas sino que las deja estar en su contradicción." (in deren Widerspruch) (W.L. II, (1816) p. 236, 6-8 (trad. p. 725)

ter de signo y representación que es propio de la realidad manifiesta. Como ya señalamos, en la experiencia, la realidad está *inmediatamente dada* y esta contradicción es en el signo donde se *disuelve*. No se trata, por tanto, de que la subjetividad esté con la Cosa, sino de que no es más que la Cosa, dado que ya *expresión y presentación* no responden sino a una única y efectiva realidad. El concepto no es por ello mera *actividad* sino asimismo *receptividad*, en la medida en que el lenguaje *es*, no oculta (*nicht verbirgt*) y no descubre (*nicht enthüllt*); en cuanto Logos mismo, es el que deviene realidad efectiva. (115)

(115) LIEBRUCKS, B., Über das Wesen der Sprache, Vorbereitende Betrachtungen, Zeitschrift für philosophische Forschung, V, (1950-1951), pp. 465-484, Cfr. pp. 480-481 (trad. en Conocimiento y dialéctica, Revista de Occidente, Madrid, 1975, pp. 11-27, Cfr. p. 24).

Se insinúa con ello que el carácter de signo no resuelve ni disuelve lo presente en tanto en cuanto lo es de lo que no lo está. De ahí que si en Hegel la realidad tiene carácter de signo, en él el ser positivo del objeto y su significado no tienen nada positivo en común, por lo que la identidad que aquí se da es una identidad negativa. Tales consideraciones serán decisivas para comprender que en Hegel la identidad cae bajo el concepto absoluto y no al revés.

§4. EL CONCEPTO EN LA DIFERENCIA DEL JUICIO Y LA
IDENTIDAD DEL SILOGISMO.

El desafío del concepto en Hegel conduce a un *re-*
cordar -en la medida en que él mismo lo es- que haga e -
fectivamente presente lo real, sin limitarse a *repetir* el
puro darse de lo dado; repetición que en cuanto tal elimi-
naría ese darse-. En este sentido, no es posible hacerlo
con una donación (la del *es gibt*) y en algún modo sólo ca
be aceptar lo presente conceptualizándolo, en cuanto es a
sí como se constituye como presencia real en su autocons-
tituirse.

Se tratará de estudiar, por tanto, en este epígrafe,
el alcance de todo *decir efectivo* que no se agota en el mo
mento de la pura diferencia ni unifica imposibilitando -si
no potenciando- la singularidad. *Es en el concepto y como*
concepto como cabe ser en verdad diferente, lejos de la me-
ra indiferencia e indistinción de la que no es posible de-
cir nada preciso. Habrá de atenderse al movimiento del con-
cepto, diciéndose y diciendo lo real en el quehacer en el
que exteriorizándose se efectúa. El juicio será por ello
tan insuficiente como necesario, dado que desde la confirma
ción de la diferencia que unifica como cópula, a través de
su potenciación en término medio, identificará desde su di-
ferencia -diferencia en la que *se dirá lo real en verdad*,
en tanto no se lea como la indiferencia que ignora lo idén-
tico.

La atención al hacerse presente del espíritu ha im-
 puesto el atenerse al ritmo simple del contenido, con lo
 que el espíritu no se nos muestra ni como el simple replie
 que (*Zurückziehen*) fichteano de la autoconciencia a la pu-
 ra interioridad, ni como, de la mano de Schelling, el me-
 ro hundimiento (*Versenkung*) de la autoconciencia en la
 sustancia y en el no ser de su diferencia (*das Nichtseyn*
seines Unterschiedes). Ello significa reconocer que el
 espíritu lo hace como el movimiento de sí mismo que supe-
 ra (*aufhebt*) la diferencia entre la objetividad y el con-
 tenido. (116) Es a través de este movimiento como el es-
 píritu reflexiona efectivamente, y es mediante este hun-
 dirse como logra no sólo tener algo que decir sino que ha-
 ya alguien a quien decirlo. Sólo así es sujeto y el decir
 es un *decirse*. Resulta por ello, lo más *juicioso* el que,
 sin pretender *tenerse*, logre por este afirmarse como rea-
 lidad interior, una exterioridad real en relación consigo.

En Hegel, este orden de la mediciación y de la exterio
 ridad no es otro que el del *juicio* entendido como momento
 de esta reflexión total que opera en sí mismo lo real co-
 mo totalidad. (117) Es sin embargo, de orden conceptualizan

(116) Ph. G., p. 431, 13-19

Movimiento que, al exteriorizarse el espíritu de sí mismo y
 hundirse en la sustancia muestra hasta qué punto sólo median-
 te él se comporta efectivamente como sujeto, realizando aque-
 lla y convirtiéndola en objeto y contenido.

(117) Hegel estima que el juicio (Ur-teil) corresponde a la divi-
 sión originaria (ursprüngliche Teilung) que es interior a

te, dado que si bien supone una dualidad, tiende hacia la unidad que el propio concepto manifiesta. En este sentido, es su división *originaria* (*ursprüngliche Theilung seiner*) (118), "la división originaria de lo originariamente uno." (119) De aquí que el acento no ha de ignorar asimismo la unidad original (*ursprüngliche Einheit*) que es la del concepto en tanto que totalidad. Cobra con ello un corte representativo la lectura que se *fija* en la independencia temporal de sujeto y predicado, no siendo capaz de verlos como una expresión del movimiento interior constitutivo de lo real, -quedaría embaucada por la forma de lo real, ignorando no sólo la unidad originaria del contenido sino incluso la verdadera forma como automovimiento de ese mismo contenido.

El juicio muestra -mostrar que es un *confirmar*- hasta qué punto el espíritu se exterioriza dispersándose y exponiéndose, pero es en el acto mismo de la división -ahora de los términos del propio juicio- donde se hallan los resortes (los de la propia separación) no sólo para no quedarse en ella, sino incluso para que se produzca

la riqueza de la unidad: "la significación etimológica del juicio en nuestra lengua es más profunda y expresa la unidad del concepto como lo que es primero, y su diferenciación como la división originaria, lo que es el juicio en verdad." (Ez. (1830) §166 Anm.)

(118) W.L., II (1816), p. 52, 25 (trad. p. 549)

(119) W.L., II (1816), p. 55, 8-9 (trad. p. 553)

tal separación originariamente como el movimiento del concepto refiriéndose a sí como lo otro de sí. La separación que caracteriza al juicio no es por tanto sino la *toma en consideración* de la necesaria escisión que expresa el concepto en su unidad como proceso de realización de sí mismo. (120) La separación entre los términos del juicio proviene de la unidad del concepto *dividiéndose* a sí como unidad. No se trata de aplicar juicios a la *realidad*, convirtiendo el decir en una serie de dichos, "dimes y diretes", dado que de hecho la realidad no es juzgada sino que es ella la que *se juzga*, al dividirse estructuralmente, manifestando la riqueza y el carácter de la totalidad que implica su unidad esencial. El espíritu que juzga se ve así implicado en la realidad y Hegel subraya su *unidad indisociable*, mostrando la unidad del movimiento mismo -que lo es de la pluralidad.

No cabe leerse por tanto el juicio al margen del proceso de auto-explicación del ser. Este procede exteriorizándose respecto de sí: no es otro el *momento* del juicio. Se entabla con ello, un auténtico "cara a cara" -que se expresa y simboliza en la oposición del sujeto y del predicado- que *sostiene* el ser consigo mismo y *en el que y con el que* se tiene reflexivamente. El juicio es así

(120) JARCZYC, Gwendoline, Système et liberté dans la logique de Hegel, éd. Aubier Montaigne, Paris, 1980, 322 p., cfr. nota 4, p. 82.

una operación del propio espíritu , un momento interior de reflexión del ser que responde al movimiento que éste efectúa para afirmarse como tal ser.

Nada menos hegeliano, con todo, que subrayar la dicotomía del concepto en sujeto y predicado, como si la reflexión produjera una bipartición del propio concepto. Ello supondría ignorar que ambos -y cada uno- expresan el concepto total según una de sus determinaciones y con una *oposición* que resultará transitoria. Efectivamente, puesto que el juicio es fundamentalmente la particularidad del concepto puesta en el interior (de ese mismo concepto (121), la escisión que representa, retoma exactamente el tipo de escisión entre el ser y la esencia o, más exactamente, de la esencia en el interior de ella misma, en sus determinaciones propias y, de manera global, de lo inmediato en el ser-mediado.

El juicio representa en el interior de la reflexión total, la división de lo real que así se *mueve*, se *recompone* y se *reinventa*. (122) Responde con ello a la necesidad

(121) "El juicio es en el concepto mismo, la determinidad puesta de ese mismo (concepto)" (Das Urtheil ist die am Begriffe selbst gesetzte Bestimmtheit desselben); "es ese poner conceptos determinados mediante (durch) el concepto mismo". W.L., II (1816), p. 53, 1 y 8 (trad. p. 551)

(122) Lo real como totalidad es el resorte de la división y no ésta la que exige aquel.

que tiene esto mismo real de *decirse* a sí mismo. El acto del juicio se lee desde aquí como un acto de escisión, pero que responde al movimiento del contenido que se *dice* según su interioridad esencial con una *dicción* que se efectúa a través de la exterioridad: es un *escin*dir-se. Bajo esta forma que parece oponer el momento de la inmediatez inicial y el de la reflexión exterior, el contenido subraya la unión recíproca originaria de los términos contrapuestos. Precisamente, la identidad entre el contenido que es y la forma que *representan* los extremos, no se explica nuevamente sino por lo real que es totalidad, que como Hegel subraya es "la identidad de la identidad y de la no-identidad." (123)

Se comprende desde esta perspectiva en qué medida el *juicio representativo*, al captar el contenido de modo inmediato, hace que sea éste quien absorba la forma. En este sentido, *no dice* el movimiento de lo real, en cuanto que no es lo real mismo quien se dice: no hay ni actividad ni movimiento espiritual. Frente a este sumergirse en

(123) W.L.I., (1812) p. 37, 9

"... der Einheit des Unterschieden und des Nichtunterschiedenseyns -oder Identität der Identität und Nichtidentität."

Se subraya con ello no sólo que el ser en tanto que comienzo es a su vez lo que no es, la unidad de sí mismo y de la nada de lo que es, sino que en esta afirmación se halla precontenido todo el despliegue de la Lógica, en atención al ritmo del contenido.

el contenido, el *juicio racionador* se entretiene con una "forma" aislada de toda realidad concreta, separada del contenido. (124) Ante tal falta de consideración respecto del decirse de lo real -falta de concentración de la atención en el concepto- de este tipo de lecturas que no leen, sino que sueñan -en el más puro estilo visionario-, el acto del comprender -en cuanto actividad de dicho concepto (*begreifen, Begriff*)- se presenta como la captación del automovimiento del contenido mismo, es decir, como una actividad indisolublemente subjetiva y objetiva, que implica una negatividad esencial de lo real respecto de sí mismo.

El juicio en una primera instancia se muestra como manifestación del movimiento gracias al cual el concepto se revela a sí mismo tal cual. *Cumple* así el paso -que es un pasar de un término a otro- característico del ser, y el movimiento del *parecer* y el de *aparecer*, característico de la esencia. La escisión de la que hablamos lo era del concepto y es a través de ella como se afirma en la plenitud de lo que es, al *recapitular*, mediante la rela-

(124) Ya insistimos con anterioridad (Cfr. Sección Primera, § 1) en que el pensamiento material (*materielles Denken*) claudica, y el racionar (*das Rasonnieren*) se erige autosuficiente y vacío (*Ph. G., Vorrede, p. 41 -trad. p. 39*), destacan doque "entre estos dos extremos...está el nivel lógico verdadero." (*W.L., Einleitung, p. 29, 12-22 -trad. p. 54*) El juicio representativo es más bien la intuición inmediata de una identidad puntual que no se hace -ni se dice-; sólo se asevera (en esa medida no es propiamente tal juicio. El "racionador" cree concebir la universalidad y se limita a crear sostenerse en el vacío.

ción a sí mismo, la realidad. Es a este nivel *como* y *donde* sujeto y objeto se muestran idénticos, hasta el punto de poder intercambiar sus determinaciones: "la determinación (*Bestimmung*) del sujeto compete igualmente al predicado y viceversa." (125) Sólo con esta perspectiva puede comprenderse en qué sentido la verdadera relación entre ambos -sujeto y predicado- se espresa en la reflexión. No se trata de que en ésta, aquellos encuentran su ámbito común, sino de que *reflexionándose* cada uno en sí mismo se halla como lo otro de sí y su ser puesto y verdadero se muestra en este movimiento. El sujeto, efectivamente, se refleja en sí para encontrarse como predicado, y viceversa.

La identidad y la diferencia no se limitan aquí simplemente a reunirse sino que *se expresan la una por la otra*. Reflexionándose como sujeto, el propio sujeto pone el predicado, que es lo otro de sí; o más exactamente, se exterioriza en predicado, para en él *reencontrarse* a sí mismo. No hay de hecho sujeto sin esta reflexión, es decir, sin predicado; ni predicado sin sujeto. Se alcanza con ello el sentido de la auténtica *reinvención* que significa el movimiento del salir de sí. Se sientan, mediante este quehacer, las bases para subrayar que la cópula que inicial

(125) W.L. II (1816), p. 57, 34-35 (trad. p. 555)

mente expresaba la diferenciación (126) conducirá no solamente a expresar sino a *efectuar* su identidad cumplida.

Precisamente, la cópula no se limita a traducir la oposición que existe entre el sujeto singular y el predicado universal (es decir, entre los dos aspectos constitutivos del sujeto total, término de la reflexión), sino que *el concepto se expresa como totalidad a través de la unidad que dicha cópula asimismo efectúa*. Opera, por tanto, mediante un mismo movimiento, tanto la escisión como la unidad. "La cópula 'es' viene de la naturaleza del concepto, que consiste en ser en su exteriorización (*Entäußerung*) idéntica a sí." (127) El movimiento hacia la unidad se identifica por ello con el hecho mismo de que la cópula, al latir en el contenido, es el tender hacia el silogismo, asumiendo y superando la mera exterioridad *formal* de sujeto y predicado.

(126) En última instancia, conforme se restablece la unidad de lo real, cobra más vigencia en el juicio, en cuanto concepto en su particularidad, su fuerza vivificadora "como relación diferenciante (als unterscheidende Beziehung) de los momentos." Ez., (1830) § 166.

La reflexión y el silogismo son, sin embargo, relaciones de identidad-inmediata o devenida respectivamente. El en-sí de la universalidad inicial para ponerse en su en-y-para-sí, debiera pasar por el momento de la diferencia (igualdad del para-sí y del para-otro) en el que se particularizará distinguiéndose de sí misma, para de esa manera poder afirmarse como totalidad. En este sentido, "sólo el juicio es la verdadera particularidad (Besonderheit) del concepto, pues es la determinidad o diferenciación (Unterscheidung) de éste, pero que permanece universalidad." (Allgemeinheit). Ez., (1830) § 166.

(127) Ez., (1830) § 166 Anm.

Sin embargo, con todo, en este *es* que separa y une, se expresa aún pobremente la unidad negativa que es el *al* *ma* misma del concepto. Efectivamente, la cópula expresa la libertad del propio contenido, esto es, su *poder* de ser idéntico consigo en el seno de su exteriorización y de su desmembramiento. Ciertamente, dislocados mediante la *desa* *propiación* de sí del concepto que se juzga y se divide, lo singular y lo universal permanecen como *sus* momentos y son, como tales, determinaciones que no pueden ser aisladas.

(128) Dado que el juicio es justamente el concepto perdido *en* su particularidad, lo que pone en primer lugar en evidencia es el resultado de esta particularización, esto es, la *disociación abstracta* de lo singular y lo universal, y no esta misma particularidad que es sin embargo su *elemen* *to* unificante. Puesto que esaquí el lugar del juicio, -más que la realidad inmediatamente captada mediante sus *térmi* *nos* explícitos-, no se traduce *aún* sino en la mediación y en la determinación abstracta de la cópula 'es'.

Lo que prevalece por tanto es la *escisión*, expresión del concepto como particularidad. Efectivamente, el sujeto y el predicado mediatizados el uno con relación al otro, no están todavía mediatizados *en ellos mismos*, por lo que sus determinaciones (la singularidad y la universalidad) no lo son tampoco, con lo que la unidad del concepto no es aún

(128) Cfr. LEONARD, André, Commentaire Littéral de la Logique de Hegel, éd. J. Vrin, Paris, éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1974, 622,p., p. 344.

verdadera. Sin embargo, esta *diferencia interior* manifiesta ya esa unidad en tanto en cuanto *explícita y exterioriza* adecuadamente la interioridad según la totalidad que es. (129) En este sentido, tal manifestación no tiene un mero rasgo *testimonial*, dado que en la cópula se opera un auténtico *progreso* de cada uno de los términos -sujeto y predicado- hacia su propia afirmación *en y para sí-mismo* a través de su relación al otro, siendo en ella donde se produce una suerte de auto-mediación. La cópula se muestra como un auténtico tránsito (*Übergang*) de la inmediata sencillez de la Cosa al corresponder (*Entsprechen*), tránsito en el que ella misma pasa al seno de dicho corresponder (*ins Entsprechen*). En este sentido, *pre-anuncia* la verdad en la medida en que recoge el movimiento mismo que el concepto reconoce en el silogismo como suyo, en cuanto movimiento de la realidad. (129 bis) Sujeto y predicado se

(129) En última instancia, se subraya no sólo que al no estar puesta aún la identidad en el juicio, la cópula está como la relación todavía indeterminada del ser en general, sino que sería suficiente que el es de la cópula estuviera ya puesto como unidad determinada de sujeto y predicado, como concepto de ellos, para que esto fuera ya el silogismo. W.L.II (1816) p. 58, 36-p. 59, 2 (trad. p. 556 - 557). Por ello, más que de un paso del juicio al silogismo, al subrayar que aquel llega a ser éste, se destaca que el primero de estos términos se cumple en el segundo como en su propia verdad.

Se explica así que el juicio sea para Hegel no sólo otra función en cuanto el concebir (eine andere Function als das Begreifen) sino más aún la otra función del concepto (vielmehr die andere Function des Begriffes) W.L. II (1816) p.53, 9-10.

(129 bis) THEUNISSEN, Michael, Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1980, 502 p., cfr. p. 433.

Este planteamiento es el que permite a Theunissen hablar de "der Vor-Schein der Wahrheit in der Copula" (p.419-433)

se mostrarán efectivos en la misma efectividad que la cópula les *pro-pone*.

Se produce de este modo lo que podría denominarse una especie de *maduración* (130) del juicio consistente esencialmente en la ascensión de cada uno de los términos que lo componen (sujeto, predicado y cópula) al estatuto de una proposición, -de tal modo que el silogismo, en su conjunto adopta finalmente la figura de tres proposiciones, de tres juicios, que comportan cada cual un sujeto, una cópula y un predicado.

Sería inexacto con todo, ignorar, cegados por la *continuidad* entre juicio y silogismo -que efectivamente *acentuamos*-, que la cualidad de la mediación es en ambos casos diferente. La cópula *relaciona* términos cuyo contenido le resulta exterior -en la medida en que asimismo lo es de cada uno respecto de sí mismo-, sin embargo, en el silogismo el término medio representa y *lleva en sí* la totalidad del contenido. De aquí que los extremos del silogismo no se comporten autónomamente ante dicho término medio, antes bien no sean sino su *aparecer*, el simple dar figura a la riqueza de su diferencia interior, el mero desplegar su *contradicción* asimismo interior y el proceso de su *resolución*. (131)

(130) JARCZYK; G., Système et liberté dans la logique de Hegel, o.c., p. 90.

(131) La resolución no resuelve -reduciendo o reabsorbiendo- sino que expresa la identidad originaria entre el contenido y la forma, entre el término medio y los extremos.

Ha de hablarse por ello en Hegel más bien de un movimiento silogístico mediante el cual el contenido (término medio) y la forma (extremos) resurge en definitiva a su identidad y mediante ella incluso a su unidad radical. Este *quehacer* no es sino el *método* mismo en cuanto, como señalamos, no es sino el contenido en su despliegue; movimiento gracias al cual lo real se autorrealiza efectivamente según el contenido total de sus determinaciones. El silogismo no hará sino *revelar* la identidad radical, origen y término del movimiento espiritual, la igualdad efectiva de lo real y lo racional. (132)

Lo que es captado es lo concreto, lo inmediato, pero un inmediato que incluye en sí mismo su propia *razón*, esto es, aquello que le hace ser lo que es. El contenido presente en el corazón mismo del razonamiento muestra hasta qué punto el silogismo no se deja reducir a un mero formalismo, dado que la realidad misma no es sino la *inmediatez devenida* mediante el movimiento de su auto-mediación. El silogismo hegeliano expresa por tanto la estructura misma de lo real mediante el *restablecimiento* de su movimiento total en el que, no separado del pensamiento, sujeto y objeto hallan la razón última de su distinción y su unificación. *Reintroduce* con ello lo real en un ámbito

(132) No sólo el silogismo es racional, sino que todo lo racional es un silogismo." (Der Schluß ist daher nicht nur vernünftig, sondern Alles Vernünftige ist ein Schluß) W.L. II (1816) p. 90, 14-15 (trad. p. 585).

verdadero de tal modo que al ritmo del encadenamiento de sus diversas figuras *se capta y se dice* todo lo real de forma adecuada.

El silogismo es por ello el auténtico *lenguaje de -la racionalidad*, de aquello que, a partir de sí, es capaz de *dar razón* de sí mismo. De aquí que no aparezca como un instrumento de dicha razón sino como incluso esa razón en su dicción de sí. No es tanto *un decir* cuanto *el dejar de decirse a la realidad*. (133) En este sentido, el silogismo resulta ser un auténtico juego de distinción e identificación que conjuga la interioridad y la exterioridad. El termino medio, al comandar y recapitular al mismo tiempo el movimiento de esta auto-mediación, es tanto del orden de la interioridad como de la exterioridad que asume la relación de la realidad (contenido) que es a su vez expresión (forma) -la que se da a ella misma.

El ser *dialoga* así consigo en este juego de distanciamiento y unificación. El concepto se limitará a *reasu-*
mir la totalidad del contenido que está en juego y que ex

(133) Se comprende así por qué el silogismo no confiere su coherencia a la diversidad de lo real. Baste recordar que tal diversidad (Verschiedenheit) no es sino la toma en consideración de los momentos necesarios al movimiento, al mismo tiempo de auto-afirmación de la única realidad: unidad de la identidad y de la diferencia, de la igualdad y la desigualdad W.L. II (1813) p. 267, 7-stes. (trad. p. 367)

ponían los momentos del ser y de la esencia, *retomando* estructuralmente sus determinaciones. Si aquel encontraba respuesta adecuada en el inicial concepto simple y ésta en el juicio, el silogismo se presenta como la expresión última del concepto y de la realidad conceptual. (134) Es te habrá de recorrer sin embargo -ya bajo esta forma silogística acabada, pero ahora *libremente*-, los momentos de su ser devenido: "silogismo del ser-ahí" (*der Schluß der Daseyns*), "silogismo de la reflexión" (*der Schluß der Reflexion*) y "silogismo de la necesidad" (*der Schluß der Nothwendigkeit*). (135)

El *silogismo del ser-ahí* no es apenas siquiera propiamente un silogismo, dado que los extremos se encuentran *yuxtapuestos* como entidades independientes -indiferentes y exteriores- la una respecto de la otra, pero en él se alcanza asimismo el concepto, si bien bajo la razón de su determinación todavía general y abstractamente universal. Se presenta *casti* aún en la figura de la pura diferencia, no pasando de estar -"para una visión formal"- "como constituido *por tres juicios*." (*als aus drey Urtheilen bestehend*) (136) Será suficiente atender al movimiento de estas inmediaciones para que se muestre su inclusión recípro

(134) "El silogismo se ha resuelto como el restablecimiento del concepto en el juicio, y así pues como la unidad y verdad de ambos" (Der Schluß hat sich als die Wiederherstellung des Begriffes im Urtheile, und somit als die Einheit und Wahrheit beyder ergeben) W.L. II (1816) p. 90, 3-4 (trad. p. 585)

(135) W. L. II (1816) pp. 92, 12-stes; 110, 22-stes. y 118, 24-stes. (trad. pp. 587-stes., 604-stes., y 612-stes.)

(136) W.L. II (1816) p. 94, 33-34 (trad. p. 589)

ca, que se evidenciará en la *presuposición* mutua de las diferentes figuras del *silogismo de la reflexion*, que enraiza la inmediatez formal en la verdad del contenido. Con ello, cada determinación *pierde* la abstracción de la yuxtaposición de los extremos y se revela, en el interior de ella misma, como relación intrínseca al otro. Implicación recíproca que es ya una unidad, puesta como tal por la verdadera interioridad del término medio. (137)

Es en el *silogismo de la necesidad* donde queda reducida la exterioridad y se expresa el concepto como singularidad en la unidad fundamental de los momentos sucesivos, la cual confirma el pleno valor universal de dicha singularidad, puesto que mediatizante y mediatizado son uno en el movimiento de exposición de la riqueza conceptual. Así, el *formalismo del silogizar (der Formalismus des Schliessens)* se ha superado (*hat sich aufgehoben*) ahora" (138), según el término medio ha ido logrando mostrarse como un contenido concreto. Su presencia ha sido la del concepto mismo que dividido interiormente ha venido finalmente a decir-se como una totalidad que no se agota en la pura exterioridad formal.

(137) El movimiento típico del poner muestra hasta qué punto este silogismo se corresponde con el momento de la esencia, frente al silogismo del ser-ahí, obviamente momento del ser.

(138) W.L., II (1816) p. 125, 7-8 (trad. p. 618).

El concepto tiene *algo* que *decir-se* puesto que *ha re*
flexionado. Precisamente porque hay reflexión hay silogism
 o, dado que éste no es sino la forma elaborada del movim
 iento reflexivo en la medida en que "es así como el concepto
 en general se ha realizado (*ist realisirt worden*);
 más exactamente, ha logrado una tal realidad que es *obje*
tividad." (139) Con ello, la realidad retorna a sí en el
 concepto, que encuentra, en su identidad de la interioridad
 y de la exterioridad, el movimiento de su autoafirmación
 De este modo *alcanza* la inmediatez, tras superar y
 asumir la mediación que el silogismo es y surgir de él.
 Es por tanto, la *forma adecuada y definitiva*, la del concepto
 que se ha recobrado a partir de su ser otro y es su
 ser otro, por sí mismo, y que se da a conocer inmediatemen
 te a lo que ha hecho de él su auto-mediación. "Este *ser*,
 por consiguiente, es una *Cosa* (*Sache*) que existe en sí y
 por sí : es la objetividad." (140) Pero a su vez es un ser
 que se *da* el concepto mismo. Se comprende por tanto que *di*
 cha objetividad sea "un *ser*, que al mismo tiempo (*zugleich*)

(139) W.L. II (1816) p. 125, 27-28 (trad. p. 618)

Tal logro es efectivamente una ganancia a la que se *acce*
de: es una conquista (hat er eine solche Realität ge-
wonnen).

(140) W.L. II (1816) p. 126, 10-11 (trad. p. 618).

es principio y acontecimiento." (*Ereignis*) (141) Cabe decir, por tanto, que es ahora cuando se da (*es gibt*) objetivamente ser.

Se subraya así hasta qué punto si el juicio representa el momento de la diferencia en el interior de una

-
- (141) LIEBRUCKS, Bruno, Sprache und Bewußtsein. Der menschliche Begriff. Sprachliche Genesis der Logik, Logische Genesis der Sprache. Hegel: W.L. Der Begriff, Verlag Peter Lang GmbH., Frankfurt am Main und Bern, 1974, Band 6, Teil 3, 635 p., p. 365.

Liebrucks estima que la nueva inmediatividad -estatuto lógico de la objetividad- no es sólo el desprenderse y el superar la formalidad (Formalität) del silogismo, sino asimismo la forma lógica de Kant como recolección (Versammlung) de la diversidad bajo el principio de la unidad trascendental de la apercepción, al estimar que ésta debía ser vista necesariamente sólo como principio para la constitución del mundo de la positividad. Y como señalamos, la objetividad es un ser que a su vez es principio y acontecimiento.

Liebrucks apostilla: "Die Logik ist Logik der nicht positiven Ereignisse in der Zeit als Gegenwart." No es casual aquí el empleo de un término -Ereignis- con resabios tan heideggerianos. (Cfr. Identität und Differenz, Verlag Gunther Neske Pfuldingen, 1975, Sechste Auflage 1978, 70 p., pp. 9-30, *ibid.* p. 24 ss.) Más allá de sus múltiples sentidos y de lo complejo de la traducción del verbo ereignen, tanto en cuanto producir o alcanzar lo que es propio (eigen) al ser o a un ser, (lo que acentuaría el acceder a su ser propio -apropiado-, hacer aparecer o dejar aparecer); como en cuanto mostrar o manifestar; o bien reflexivamente (sich ereignen), como tener lugar, producirse (Cfr. A. PREAU, Note du traducteur, de HEIDEGGER, M., Vorträge und Aufsätze -Essais et conférences-, éd. Gallimard, 351 p., 1980 Cfr. p. 348 - 349); más allá de ello, en todos los casos se trata de subrayar la no escisión del reencuentro del ser con lo que le es propio -copropiación- y la recuperación del ámbito en el que es posible la mutua pertenencia. Liebrucks sugiere así que el silogismo sólo produce ser en la medida en que recuerda y restablece el ser mismo en el que y con el que se copertenece.

Se trataría de ver en qué medida la esencia de la identidad pertenece en propiedad a la co-propiciación (ist ein Eigentum Er-eignisses.) (Der Satz der Identität, o.c., p. 27) y en qué sentido el acontecimiento que el silogismo es, se reduce a decir y efectuar la unidad de lo que está unido -ahora ya devenido.

unidad en expresión de ella misma, el silogismo muestra una *diferencia idéntica* sin embargo a la *unidad* que comprueba ser el movimiento propio de ésta. Si el juicio consiste en la reducción progresiva de lo que le constituye como momento, el sentido profundo del silogismo no es sino el de *poner* la totalidad, es decir, la identidad entre la diferencia y la identidad; no hace por tanto sino afirmar -que es un confirmar- lo que en el juicio estaba simplemente *presupuesto*. En realidad, tanto uno como otro se fundan en el hecho de que la unidad del ser precisamente presupone *la identidad de lo mismo y de lo otro*, si bien expresándolo en cada caso según su grado de culminación (*Vollendung*). Es preciso, con todo, permanecer (*verweilen*) en la diferencia propia del juicio (diferencia que tiende *ya* a expresarse como unidad) a fin de entrar en la unidad característica del silogismo, puesta en la identidad de su propia diferencia.

Nada menos hegeliano sin embargo que considerar que el movimiento que *cumple* el silogismo *suprime* la diferencia, dado que de hecho la única diferencia que queda superada es la que se presupone existía entre la propia diferencia y la identidad, que ahora quedan *demostradas*, mostrándose desde sí mismas como idénticas. *Sólo en esta iden*ti*dad con la identidad, la diferencia efectivamente dife*ren*cia, y por tanto únicamente así cabe un decir que no sea mero aseverar; "en cuanto que la diferencia (der Un*terschied*) comienza en el yo puro... se abandonan la inme*

diates, el asegurar y el encontrar y comienza el concebir." (*das Begreifen*) (142)

Efectivamente, toda expresión, todo lenguaje, implica la unidad de un sentido que se despliega a través de una pluralidad de elementos sucesivos, los cuales forman como las etapas del dis-curso significante. Así la unidad que expresa el silogismo se desarrolla necesariamente en la diferencia puesta como diferencia, que a su vez presupone la unidad. La diferencia se muestra con ello como distancia de la unidad respecto de sí misma; que *sostiene realmente* la tensión interior -y por tanto a su vez exterior- que implica la relación de identidad.

Tal planteamiento no supone ignorar que la diferencia es un momento estructuralmente constitutivo, que prevalece en la cópula -y por *lógica*, en el término medio-, sin la cual la unidad sería pura indiferencia. No se trata por ello tanto de un mero *vencer o eliminar* la diferencia, cuanto de su *asunción -asimismo superación-* como puro momento. Si cabe hablar de su reducción progresiva será en la medida en que lo es de su expresión en momentos sucesivos, exteriores y transitorios. En este sentido, ha de preguntarse en qué medida el acontecimiento que el silogismo es, se reduce a posibilitar la concepción esto es, a efectuar la unidad de lo que ya *está* lógicamente uni

(142) Ph. G., p. 135, 7-9 (trad. p. 146).

do. (143) Es esta diferencia la que queda superada, la de una presunta diferencia que no sería sino pura indiferencia, mientras que queda *puesta* la efectiva diferencia como diferencia, esto es, la diferencia en relación de identidad a la identidad misma.

En este sentido, no es suficiente para Hegel con afirmar aquella diferencia sino que se trata de *respetar* su realidad, no olvidando que -al igual que la identidad- es "*un ser-puesto*" (*ein Gesetztseyn*), pero en ese ser-puesto es "*referencia a sí mismo*". (*Beziehung auf sich selbst*)

(144) Cada momento de la diferencia es, pues, identidad de

(143) Precisamente es en el estudio de la filosofía de Kant donde Hegel subraya que si bien lo racional -lo a priori del juicio-, la identidad absoluta, no se presenta como término medio en el juicio, sino en el razonamiento (im Schluß) y que el juicio no es sino el fenómeno en el que prevalece la diferencia y donde dicha identidad se reduce a ser la cópula es -es decir algo inconsciente-, sin embargo, es ya en su no ser elemento de pensamiento, de conocimiento, donde se expresa el no reconocimiento de lo racional (Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der subjectivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie, en *Kritisches Journal der Philosophie*", Zweyten Bandes ertes stück. JENAER KRITISCHE SCHRIFTEN, Gesammelte Werke, Band 4, o.c., Cfr. p. 328, 34-37).

La identidad es así una mera aseveración que ignora que la propia cópula es se ve sometida a los avatares de aquello que identifica, y que ha de expresar a su vez la diferencia que ella misma también es, a fin de que sujeto y predicado, que se comportan por tanto como juicios, se encuentren y desfonden en esa diferencia -ahora término medio- que potencia la identidad de la identidad y la diferencia.

(144) W.L. I (1813), p. 267, 2 y 3 (trad. p. 367)

Ya destacamos más arriba que Beziehung es una referencia (rapport) a algo que no se agota en el puro ser sí mismo; es por

sí y de su otro, con lo que se muestra el alcance de la propia identidad como diferencia de sí (como identidad) por referencia a sí (como diferencia). Se subraya de este modo, no sólo que lo negativo es el momento *esencial* de la identidad, puesto que ésta es la identidad de la negación consigo, sino que "la diferencia es la negatividad que (*welche*) la reflexión tiene en sí." (145)

Nada cabe *decir-se* sin esta perspectiva *esencial* -mente reflexiva. La propia identidad no viene a determinarse -siquiera de modo aún *algo* indeterminado- sino como la puesta en forma conceptual de aquella primera dualidad *esencia/apariencia*, esto es, como la superación de tal *dualidad* aparente y por tanto como el reconocimiento que la esencia tiene *en sí* la diferencia -ahora obviamente *esencial*. (146) Nada cabe decir-se en la pura y simple identi

tanto una "referencia a", que hace que lo otro sea considerado algo con tinte exterior. Verhältnis subrayaría más el carácter de relación consigo (relation). Sin embargo la Beziehung es asimismo una relación, en tanto en cuanto lo referido afecta y es afectado, no limitándose a asistir: participa de la referencia y en la referencia. A y R. Mondolfo, pretendiendo salvar esta precisión con su traducción de Beziehung por relacionamiento, pierden sin embargo no sólo la dinámica activa del -ung sino incluso el mínimo horizonte gramatical.

(145) W.L. I (1813) p. 265, 32 (trad. p. 366)

Es la reflexión (nominativo) la que tiene la negatividad (acusativo -welche-) en sí.

(146) Si la apariencia no es sino "la reflexión en cuanto inmediata" (W. L. I -1813- p. 249, 21-22 -trad. p. 349), asumirla no será sino reconocer la identidad consigo de la esencia, identi-

dad que olvida que la identidad de hecho ha resultado (*ist sich ergeben*) en el ser mismo" (147) y que es en esa medida en la que su no decir es sin embargo un estar a punto de hablar. La identidad inconcebida como mera identidad, resulta no sólo concebible sino que desde la enunciación de lo que es, encuentra en su *expresión* la diferencia que asimismo es y con la que sin embargo no se identifica *sín más*.

Algo se dice por tanto mediante el hablar idéntico (*das identische Sprechen*), algo que se constituye en el momento esencial (*das wesentliche Moment*) de la identidad misma: la nada (*das Nichts*) y precisamente *esta* nada, así dicha, es la diferencia. (148) No se agota la identidad en

dad que es "la inmediatez de la reflexión" (W.L. I -1813- p. 260, 26 -trad. p. 361-) lo que significa superar (aufheben) "el ser y toda determinidad del ser."

La identidad es para Hegel la simple negatividad del ser en sí (Cfr. W.L. I -1813- p. 260, 34-35 -trad. p. 361); no se trata por tanto de una afirmación inicial establecida originariamente, al margen de toda diferencia, esperando verse afectada por la incomodidad de ésta. Tal planteamiento, al igual que el del que se representa la diferencia fuera (ausser) de la identidad, es más bien producto de la reflexión exterior y de la abstracción a la que algunos se adhieren, manteniéndose arbitrariamente en este punto que no pasa de ser "la diversidad indiferente" (der gleichgültigen Verschiedenheit) (W.L. I -1813- p. 261, 21-24 -trad. p. 362)

(147) W.L. I (1813) p. 261, 21 (trad. p. 362)

(148) W.L. I (1813) p. 265, 32-33 (trad. p. 366)

la pura identidad de su *casi hablar* sino que dice más de lo que *parece*. Sus supuestos silencios son suficientemente expresivos. Cobra con ello su auténtico significado el hecho de que Hegel conciba la identidad a partir de "la forma de la frase" (*Form des Satzes*) en la que ella misma se expresa (*ist ausgedrückt*), por cuanto en esta forma bajo la cual el lenguaje discurre (en el tiempo) se halla más que la simple y abstracta identidad: "se encuentra (*es liegt*) este puro movimiento de la reflexión en el que lo otro se muestra (*auftritt*) sólo como apariencia, como inmediato desaparecer." (*Verschwinden*) (149) La identidad se configura en un puro comienzo presupuesto que sin embargo se reconoce a sí mismo en tanto en cuanto *atiende* al carácter reflexivo que en verdad le constituye y es en ese sentido capaz de decirse algo más que su inexpressado ser inicial, remitiendo más allá de sí. La identidad encuentra su identidad trascendiéndose a sí como puro comienzo y presentándose como *identidad* del ser y la esencia.

Ahora bien, el ser que alcanza su *identidad* remitiendo más allá de sí mismo es un *signo*. De manera que en Hegel la realidad tiene en sí este carácter de signo y en éste, como señalamos, el ser del objeto y su significado no tienen nada *positivo* en común. La identidad que se da es por tanto una *identidad negativa*. (150) Ya que no sólo

(149) W.L. I (1813) p. 264, 25-28 (trad. p. 365)

(150) Cfr. SIMON, Josef, Das Problem der Sprache bei Hegel, o.c., p. 139 (trad. p. 166)

la identidad es inmediatamente el momento de la reflexión en sí sino que asimismo lo es la diferencia -diferencia en sí, diferencia reflejada-, ésta, en tanto que tales momentos suyos son reflexiones en sí, es *diversidad*. (*Verschiedenheit*) (151) En última instancia, "lo diverso" (*das Verschiedene*) no es sino "la diferencia simplemente puesta" (*der bloß gesetzte Unterschied*) (152) con lo que la diversidad cobra así este carácter de determinación de la diferencia, una acentuación que preludia la *oposición* en la que sin embargo la diferencia sigue siendo diferencia de la identidad, en tanto que ésta continúa posibilitando que los términos diferentes subsistan como tales. Es por ello en la diversidad donde la identidad de lo que es diferente se encuentra tomada en serio y considerada en su verdad; es en ella donde se quebranta y descompone (*zerfällt*) (153)

Pero si bien la diversidad dice lo que la identidad necesita efectivamente *pasar* para poder reconocerse como real en el propio automovimiento de su exteriorización, y en cierto sentido *perdición*, sin embargo al ocultar a primera vista la diferencia (154) y privilegiar el momento del ser-puesto, no dice lo que la identidad efectivamente *es*.

(151) W.L. I (1813) Cfr. p. 267, 3-6 (trad. p. 367)

(152) W. L. I (1813) p. 270, 11-12 (trad. p. 370)

(153) W. L. I (1813) p. 267, 9 (trad. p. 367)

(154) Precisamente en la forma de la frase el movimiento vuelve a sí mismo en tanto que la diversidad es sólo un *desaparecer* (die Verschiedenheit ist nur ein Verschwinden) W.L. I, p. 264, 30 (trad. p. 365)

Será preciso que los momentos de la diversidad devengan en sí mismos opuestos, es decir recuerden (interiorizándose como tales) que son momentos *de la diferencia* que les pone para que, lejos de su caer como *indiferentes* entre sí (*gleichgültig auseinander*) (155) se yergan en su singularidad *contradicha* en la que la unidad de lo positivo y de lo negativo (de la inclusión y de la exclusión) es autónoma por cuanto excluye de sí lo otro (lo otro no es algo exterior a sí). En esta identidad de lo para-sí y lo para-otro se confirma la contradicción puesta como tal, mostrando que no se agota en la diferencia (su configuración *en sí*).

Hegel subraya de este modo en qué medida aquellos momentos ni se limitan a erigirse uno frente a otro (dado que lo positivo y lo negativo en tanto que autónomos reflejados en sí, son idénticos) ni se resuelven en una falsa contradicción cuyo resultado sea sólo cero (*Null*), lo que su

(155) Cfr. W.L. I (1813) p. 279, 2 (trad. p. 379)

Estar en la oposición (im Gegensatz) donde estos lados (Seiten) son lados de la diferencia, determinándose sólo uno por medio de otro y por consiguiente únicamente como momentos. Pero a su vez están determinados, en sí mismos, indiferentes uno frente al otro, excluyéndose recíprocamente. Por ello, cabe hablar de determinaciones reflexivas autónomas o independientes (lo positivo y lo negativo) (*ibid.* p. 279, 2-stes. -trad. p. 379). La oposición se constituye en la diferencia esencial. Resulta por tanto inevitable que la diversidad pase a la oposición.

Sergio LANDUCCI considera que la wittgensteiniana afirmación de que "si la palabra rojo tiene un significado, presupone ya un sistema de colores", recoge una de las más serias interpretaciones de tal necesidad, al apuntar que la oposición es más profunda

...//...

pondría ignorar que la contradicción de hecho no contiene simplemente lo *negativo*, sino también lo *positivo*. Y más concretamente, en última instancia, tal contradicción (*Widerspruch*), no es sino la presentación en la que cada momento se expone como siendo únicamente en cuanto en él despunta y se manifiesta la totalidad que le sostiene y que, a la inversa, el movimiento en su conjunto está animado por su presencia eficaz. Se trata en definitiva, de reconocer que tales momentos son tan sólo en la medida en que no se agotan en su representación y se reconocen en su *relación* verdadera.

Es así como "el resultado de la contradicción no es solamente cero." Lo positivo y lo negativo constituyen el *ser-puesto* de la autonomía (*Selbständigkeit*); su negación por medio de sí asume y supera el ser-puesto de dicha autonomía. Si por tanto cabe sostener que la contradicción resuelve o se resuelve (*der Widerspruch löst sich auf*) (156), lo es en la medida en que ello se lee como que de hecho es aquella autonomía e independencia la que en

y más fundamental que la diversidad, en el sentido de que sin aquella no es posible ésta. (La contraddizione in Hegel, "la Nuova Italia" Editrice, Firenze, 1978, 104 p. Cfr. p. 100)

(156) W. L. I (1813) Cfr. p. 281, 4-stes. y p. 280, 33 (trad. p. 380)

verdad se abisma (*zu Grund geht*) en la contradicción,
 (157) perdiéndose y disolviéndose su supuesto ser algo al
 margen de la relación que efectivamente es.

Esta presencia ausente, y esta ausencia presente que nos remite al problema mismo del fundamento, es la que plantea en su complejidad y radicalidad hegeliana el alcance mismo de la presencia como despliegue del espíritu que se *pierde* en su realización. La identidad se ha mostrado como reflexividad y su existir no es sino el estar desplegado. Desde esta perspectiva, si para Hegel la diferencia es en sí contradictoria (158), resultaría *simplista* considerar que sin más ello desvirtúa la propia diferencia en tanto en cuanto se potencian con ello las vías hacia una

(157) W.L. I (1813) p. 281, 5-6 (trad. p. 380)

Es la autonomía de cada uno de los términos la que posibilita, en la medida en que su independencia respecto de lo otro sólo la disfruta en tanto en cuanto no es algo que se le enfrenta fuera de sí, que el uno sea puesto por el otro y en el otro. Pero es así como la determinación se configura como algo esencialmente interior y a su vez expresión de la totalidad. El problema es ya más radical y con ello cada término es en cierto sentido un permanente desconocido para sí, una continua insatisfacción. Zu Grund geht subraya tanto el fundamentarse como el abis- marse. Será preciso aún responder al movimiento de la exteriorización.

(158) Vincent DESCOMBRES (Le meme et l'autre. Quarante cinq ans de Philosophie française -1933-1978), Les éditions de Minuit, 1979, 224 p., p. 160 y stes.) considera que precisamente de lo que se trata ahora es de abrir vías a "un pensamiento de la diferencia no contradictoria, no dialéctica, que no sería el simple contrario de la identidad y no sufriría la coacción de tener que confesarse dialécticamente idéntica a la identidad."

Más allá de lo noble del empeño y de la seriedad del proyecto, resulta significativo que se suponga que en Hegel la diferencia es mero contrario de la identidad que se confiesa idéntica. A no ser que se reconozca que tal confesión es el lenguaje mismo...

pretendida resolución. Desde la perspectiva del lenguaje que nos ocupa, no se trataría tanto de tal resolución como de un auténtico *replanteamiento* que sitúe dicha diferencia en un ámbito más de *disolución*, en el que hallaría su efectiva realidad.

Resulta para ello decisivo recordar que la dialéctica hegeliana no tiene la contradicción como movimiento opuesto a la *dicción*, dado que el movimiento opuesto a la dicción aislada está en el lenguaje mismo. (159) Precisamente la contradicción -a diferencia de los momentos abstractos de la identidad y la diferencia- es al mismo tiempo fenómeno real en su condición de *estructura (lingüística) de la realidad*.

Podría parecer que al afirmar Hegel expresamente que la contradicción se soluciona (*sich auflöst*), ella misma pierde todo tipo de operatividad, arrastrando consigo las penalidades de la oposición y originando un campo de soluciones sin conflicto. Pero "la oposición ha retornado (*ist zurückgegangen*) no sólo al abismo (*zu Grunde*), sino en su fundamento." (*in seinen Grund*) (160) Y este volver lo hace

(159) KRONER, Richard, *Von Kant bis Hegel*, 2 Bde. J.C.B. Mohr, Tübingen 1921/1924, 3a. ed., 1977, II, Cfr. p. 320

(160) W.L. I (1813) p. 282, 1-2 (trad. p. 381)

Zu Grunde gehen, nos invita a situarnos en la perspectiva misma del abismo (Ab-grund), la cual sin embargo significa un auténtico ir -que es un retornar- al fundamento (in seinen Grund gehen).

"mediante (*durch*) su contradicción." (161) Es a su través como se produce el auténtico restablecimiento del ámbito en el que cabe *decirse* lo real en el permanente reencontrar su fundamento, que implica a su vez un verdadero desfundamiento.

La estructura lingüística se sostiene así en este ámbito que no es sino el permanente "a-través" en el que *fundamento y abismo* muestran ser el suelo que *sostiene y cede* a un mismo tiempo; más exactamente, que sostiene sólo en la medida en que a su vez es un ceder. Es por tanto "en el fundamento (*im Grunde*) donde la oposición y su contradicción están tanto superadas (*aufgehoben*) como mantenidas." (*erhalten*) (162) La "solución", en esa medida, no es un mero desenlace, dado que, en cuanto implica una verdadera descomposición, pone de hecho un desencadenamiento. (163)

(161) W. L. I (1813) p. 282, 13-14 (trad. p. 382)

(162) W. L. I (1813) p. 282, 32-33 (trad. p. 382)

(163) No pretendemos con estas consideraciones una fácil aproximación del Widerspruch hegeliano con el Widerstreit heideggeriano. Con todo, si bien es cierto que "no se ha de proceder a una comparación harto apresurada" entre ambos y que desde esta perspectiva se comprenda que se considere que "en este momento... lo mejor es dejar en su incompatibilidad (Unvereinbarkeit) la contradicción y el conflicto" (p. 299 -trad. p. 62), afirmar sin más que la una es soluble mientras que el otro no (p. 300 -trad. p. 63) podría dar pie a simplismos en especial respecto de lo que tal solución pudiera significar en Hegel (LIEBRUCKS, Bruno, Idee und ontologische Differenz. Festschrift für Heinz Heimsoeth, Kant-Studien, 48, Heft 2, 1956/57, pp. 268-301 (trad. en Conocimiento y dialéctica. Introducción a una filosofía del lenguaje, o.c., pp. 29-64).

Es en el lenguaje donde precisamente *ocurren* las diferencias que quedan *anuladas* en la esencia del lenguaje mismo. El pensamiento unifica tales diferencias en la medida en que él se reconoce, a través de la síntesis que se produce en el lenguaje como recolección (*Versammlung*), que es una unificación (*Vereinigung*) de ellas si -y sólo si- lo es de sí mismo. Se produce de este modo la efectiva reconciliación (*Versöhnung*) de las diferencias que hallan en el seno del lenguaje su ámbito adecuado, al mostrar que sólo pueden ser en su verdad tales en la identidad de la identidad, que a su vez únicamente es real si contiene las diferencias. Se comprende ahora el alcance

Liebrucks con su "en este momento" y su "evitar una comparación apresurada" subraya no tanto la inconveniencia de tal confrontación cuanto la necesidad de hacerlo de un modo riguroso y serio. En esta línea se inscriben los trabajos de GADAMER, Hans Georg, (Hegel und Heidegger, en *Hegels Dialektik*, o.c., pp. 83-95 -trad. pp. 125-146) VAN DER MEULEN, Jan (Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch, Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1953, 216 p., Cfr. st. pp. 151-163) y de SCHMITT, Gerhard (The Concept of Being in Hegel and Heidegger, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1977, 192 p.), si bien este último elude los aspectos más espinosos centrándose en una excesiva búsqueda de conclusiones, al amparo del esquema de las continuidades y discontinuidades entre ambos. Para Schmidt, tanto Gadamer como Van der Meulen no vendrían sino a subrayar en qué medida Hegel y Heidegger se inscriben en un mismo proyecto ontológico (Cfr. p. 2; 4-stes. y 151-stes.).

El propio Liebrucks ofrece numerosos criterios para descalificar una lectura que acentúe cortes y aristas, desde la suposición de que nada tienen que ver, imposibilitando una fructífera confrontación de las claves de ambos términos. El Widerstreit heideggeriano ni es un momento del Widerspruch hegeliano, ni la mera superación de éste. Queda abierta la cuestión desde el interrogante que plantea el hecho de que la insuperabilidad (Unauferbarkeit) del conflicto imposibilitaría el movimiento de la conciencia (p. 300 -trad. p. 63), obligando a cuestionar o replantear la experiencia como tal.

de aquellas consideraciones según las cuales si el lenguaje precede al pensamiento, del que sin embargo es la expresión (164), lo hace en la medida en que es el propio lenguaje el que se precede a sí mismo. En este sentido, el lenguaje es el *discurrir* de las diferencias.

Ya insistimos en que mediante el lenguaje se constituye el mundo de la intuición sensible. Es precisamente en este mundo donde como Hegel señala, "el reino de las imágenes" deviene un "reino de los nombres." (165) De aquí que se comprenda ahora el lenguaje no como un stock de

(164) Nuevamente, y sin pretender forzar acercamientos, queda claro que si Heidegger se distancia de Hegel, subrayando que para aquel "la Cosa del pensamiento es el pensamiento como tal" (das Denken als solches), "el pensamiento total (der Gedanke) como concepto absoluto", mientras que para el propio Heidegger lo es "la diferencia en cuanto diferencia" (die Differenz als Differenz), no ha de ignorarse que éste es el asunto del pensamiento heideggeriano "en términos provisorios." (vorläufig bennant) (Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik, en Identität und Differenz, Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1957, 70 p., pp. 31 y 37)

Tales "términos provisorios", lejos de pretender establecer una definición de la Cosa que culminara el pensamiento, es lo que convoca a éste a una resistencia que no tiene fin, mediante la cual la propia Cosa es cada vez más litigiosa o digna de cuestionamiento. (TAMINIAUX, J., Dialectique et Différence, a.c., p. 328) En este último sentido y sin buscar ahora una identificación que no se da, no nos hallaríamos tan lejos de Hegel.

Resulta evidente que carece de sentido pensar que las diferencias posibles quedan englobadas en una suerte de cierre que las comprenda, estimando que "der Unter-Schied" es un complejo genérico que las aglutina. Es obvio que en Heidegger "Unter-Schied" tiene un sentido explícito lejos de todo uso corriente. Es uno y único. (HEIDEGGER, M., Die Sprache, en Unterwegs zur Sprache, Verlag Günther Neske, Pfullingen, Fünfte Auflage, 1975, 270 p., pp. 9-33, Cfr. p. 25.

(165) "Die Welt, Die Natur ist nicht mehr ein Reich von Bildern, innerlich aufgehobne, die kein Seyn haben, sondern ein Reich der Nahmen." (Natur Philosophie und Philosophie des Geistes. JENAER SYSTEMENTWÜRFE III Gesammelte Werke, Band 8, o.c., p. 190, 12-13).

entidades discretas y delimitadas sino que su simplicidad infinita se articule en la multiplicidad de los nombres, siendo su *relación* o la idealidad de ésta, su multiplicidad. Si bien los nombres expresan lo determinado, la unidad del lenguaje pone los nombres como diferentes los unos de los otros, es decir, como suprimiéndose en su determinación. *En el lenguaje no hay sino diferencias* y es en virtud de esta diferenciación interna como la intuición empírica se articula y no es un residuo de *hic et nunc*. (166)

Sólo así cabe hablar del lenguaje como la *desaparición* de la inmediatez; como una ausencia respecto de la *presencia* intuicionadora; como el naufragio de la pura inmanencia. Y sí, por un lado, la diferencia se instaure como el *suelo radical* del lenguaje, no es menos cierto que se produce con ello una suerte de *retorno a la inmediatez*. El problema no se plantea por tanto como una disyunción en la medida en que "es preciso que la intuición sea puesta de modo plenamente adecuado al concepto, pues la idea misma no es sino como identidad de ambos." (167) En esta medida,

(166) Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur (1803/04). Das System der Speculativen Philosophie, Gesammelte Werke, Band 6, o.c., p. 289, 8-stes. y TAMINIAUX, J., Le langage selon les écrits d'Iéna, a.c., p. 373.

(167) System der Sittlichkeit, Einleitung, en Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, hrsg. von G. Lasson, 1923, pp. 415-499, p. 415.

No queda sino esta vía para conocer la idea de la vida ética absoluta: "um die Idee der absoluten Sittlichkeit zu erkennen, muß die Anschauung dem Begriff vollkommen adäquat gesetzt werden, denn die Idee ist selbst nichts anders als die Identität beider."

la verdadera esencia de la realidad es la *unidad (negativa) de la esencia y su ocultamiento* dado que el concepto es la unidad de la esencia con el ser. Ya no se trata de lamentar la no comparecencia del espíritu, añorando su su puesta pura infinitud. Si el lenguaje es finito lo es por ser precisamente un lenguaje. (168)

§5 LENGUAJE Y TRABAJO COMO CONCEPTO.

Si el concepto es también *esencialmente* ocultamiento, habrá de verse en este epígrafe que lo es en la medida en que en él la realidad *es* en verdad, y por tanto, la temporalidad del espíritu se configura como *presencia* del lenguaje y el trabajo, en la que el ser *deja de ser* pura

Ahora bien, para que esta identidad sea conocida hace falta que sea conocida como un ser adecuado (als ein Adäquatsein), y dado que la intuición está puesta en la forma de la universalidad mientras que el concepto absoluto es lo verdaderamente particular, es necesario que cada cual sea opuesto al otro y que no sólo la intuición sea subsumida (subsumiert) bajo el concepto, sino el concepto asimismo bajo la intuición. (Cfr. p. 415).

(168) GADAMER, H.-G., Verdad y Método, Fundamentos de una hermenéutica filosófica, ed. Sígueme, Salamanca, 1977, 691 p., Cfr. p. 548

y simplemente tal; de modo que lo que puede leerse como una elevación es a su vez una *degradación* -degradación de la indiferencia. En este sentido, lo que queda superado es el planteamiento mismo del problema en esos términos. El proceso es recuerdo, en cuanto no se entusiasma en el progresar ni queda fijado en la representación que le ofrecen sus resultados; recuerdo, no sólo en la medida en que queda superado el olvido, sino, al mismo tiempo, en que se produce un olvido de hecho -olvido, sin embargo, de lo que no fué nunca pensado ni dicho. El concepto, al recordar, olvida este olvido. (169)

De aquí que el *recordar* no sea nostálgico, dado que no es el nuevo "mirar atrás" sino el atender al interior (*Erinnerung*) del presente, esto es el contemplar (*Betrachtung*) su exteriorización (*Äusserung*), que sólo se realiza exteriorizándose (*Entäusserung*) y que únicamente se reconoce en el no verse pura y simplemente arro-

(169) En otro contexto, se ha subrayado que precisamente "el pensamiento de la diferencia es el pensamiento del olvido de la diferencia y del olvido de este olvido." (BIRAULT, Henri, Heidegger et l'expérience de la pensée, ed. Gallimard, Paris, 1978, 628 p., p. 272). Si el olvido no fuera olvidado, ello supondría el inicio de una cierta memoria, y en este sentido, de una cierta presencia.

Obviamente, en Heidegger el pensar podría leerse como la búsqueda de un olvido que no se limite a caer en el puro recuerdo. Se trataría de ir de la diferencia a pensar el olvido de ella. Ahora bien, "el olvido pertenece a la diferencia" (*Die Vergessenheit gehört zur Differenz*), dado que ésta está ligada a aquel. El olvido no oscurece la diferencia. (*Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik, in Identität und Differenz*, o.c., pp. 40-41)

jado a la "extranjereidad" de la alienación. (*Entfremdung*) (170) No se trata de retornar a un supuesto lugar, que en cualquier caso ni ahora ha comenzado a ser ni ha dejado de ser. Sin embargo, sí cabe reconocer que en Hegel la presencia misma de lo presente marca sus propias *distancias* respecto de sí, hasta el punto de no satisfacerse en la posesión de dicha presencia.

La *Erinnerung* es siempre, en este sentido, una instancia a una mayor *radicalidad* en el *avance*, como reflexión, en el fundamento. (*Grund*) Ya señalamos, sin embargo, que la llamada lo era desde lo actual hacia su efectiva actualización -hacia un saber lo sabido-, en la creación de las condiciones para que sea de hecho sabido lo sabible. Nada más lejos sin embargo de los textos hegelianos que el concebir la *Erinnerung* como la *reproducción* de una representación previa o la garantía de un pasado para el espíritu, dado que el pasado no es *lo otro* de dicho espíritu ni el tiempo algo exterior a él. (171)

Se comprende ahora el alcance del permanente y ás pero juego del encadenamiento de las figuras temporales

(170) Acerca del problema de la traducción y alcance de estos términos, vid. Sección Primera, nota 117.

(171) Cfr. UGAZIO, Ugo M., Il senso della "Erinnerung" in Hegel e Hölderlin, en *Romanticismo, Esistenzialismo, Ontologia della Liberta*, (A.A.V.V.) recopilación de Giuseppe RICONDA, Gianni VATTIMO, Valerio VERRA, Biblioteca di filosofia, Mursia, 1979, Milano, 384 p., pp. 60-77, Cfr. pp. 60-61

en la Fenomenología hacia el saber absoluto y la *eliminación* -veremos en qué dirección y sentido- del tiempo en dicho saber. Más aún, se destaca el quehacer de los *momentos* entre la temporalidad del todo y de las figuras, como mediación lógica y auténticos principios de lectura y organización que constituyen el armazón interno en secciones. Lo lógico, como subrayamos, late como *término medio* en el sistema, en calidad de fundamento. (172)

Desde esta perspectiva, se acentúa en qué aspectos el concepto vive efectivamente del despliegue de los momentos de lo real no menos que de su *recomposición* en la unidad, que sólo es plena culminación como sentido. En este aspecto, sólo hay *recapitulación* en momentos constitutivos porque son *sus* momentos y únicamente así se autoconstituye. Lo que parecía ser, acaba *apareciéndosele* como sí mismo, en una verdadera concepción que engendra realidad efectiva. De aquí que el tiempo sea para Hegel precisamente esta forma transitoria de exterioridad del con

(172) Ez. (1830) § 577.

El tercer silogismo que da razón de la significación última del sistema sitúa la Lógica como término medio -Naturaleza (ser), Lógica (esencia) y Espíritu (concepto)-. Es la naturaleza de la Cosa, el concepto, lo que se mueve y desarrolla, y este movimiento es además la actividad del conocer.

La lógica, con todo, ocupa la posición intemporal de todo término medio en cuanto se halla universalmente presente en los extremos que presupone. Cfr. Ez. (1817) § 11 y (1830) § 18. St. Cfr. W.L. II (1816) p. 253, 11-34 (trad. pp. 740-741)

cepto por referencia a sí mismo. (173)

El tiempo significa en esta medida *una cierta oposición* a la eternidad, dado que ésta es, en cuanto posible, contenido, no un contenido realizado en la forma conceptual puesto que no es ahora el concepto existiendo efectivamente en el seno de la autoconciencia. *Oposición* en cuanto el tiempo es el contenido que realiza en la forma de una autoconcepción real de la autoconciencia. Cobran así su auténtica dimensión aquellas palabras de Jena que resuenan en todo el quehacer hegeliano: "¿Qué ha sido antes de este tiempo? Lo otro del *tiempo*, no otro *tiempo*, sino la eternidad (*die Ewigkeit*), el pensamiento del tiempo." (*der Gedanke der Zeit*) (174) Desde esta perspectiva, la *Erinnerung* es un retorno a aquel antes del tiempo (por tanto *no* anterior) que se da en la intemporalidad (175)

(173) LABARRIÈRE, Pierre-Jean, La sursumption du temps et le vrai sens de l'histoire conçue. Comment gérer cet héritage hegelien? *Revue de Métaphysique et de Morale*, Janv.-Mars., 1979, pp. 92-100, Cfr. p. 95

(174) "... Ist vor dieser Zeit gewesen..." Naturphilosophische und Philosophie des Geistes. Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie 1805/06, en *JENAER SYSTEMENTWÜRFE III*, G.W., Band 8, o.c., p. 126, 5-7. Es esta permanente y estimulante provación de lo que representa lo que ha sido antes del tiempo la que se presenta necesariamente ante él y en esa medida se mostrará como no al margen de sus momentos.

El concepto de eternidad no debe ser entendido negativamente, como la abstracción del tiempo, de modo que la eternidad pueda existir fuera del tiempo. *Ez.* (1830) § 258.

(175) LABARRIÈRE, Pierre-Jean, Histoire et liberté: Les structures intemporelles du Procès de l'Essence, *Archives de Philosophie*, Octobre-Décembre, 1970, pp. 701-718.

lógica de los *momentos esenciales*; retorno por tanto *hacia* el presente como presencia de dicha eternidad en el concepto.

Aquella oposición no se agota, sin embargo, en el puro serlo, desde el momento en que "el presente (*die Gegenwart*) no es ni más ni menos que el futuro y el pasado (*die Zukunft und Vergangenheit*). Lo absolutamente presente o eterno es el tiempo mismo como unidad de presente, futuro y pasado." (176) De aquí que si el tiempo encuentra su verdad en el futuro que cumple el ser, no es menos cierto que dicho ser cumplido pertenece de hecho asimismo al pasado. Ya no se trata por tanto de una serie de dimensiones *indiferentes e intercambiables*, en el corte de la exterioridad pura que ofrecía el espacio, como concepto en sí mismo o inmediatamente, es decir en el elemento

(176) Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie 1805/06, o.c., p. 13, 8-10.

La determinación de presente, futuro y pasado (Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit)-en este orden-obedece en Hegel, desde la primacía ontológica del instante presente, a que partiendo de la inmediatez del ahora se constituyen el futuro y el pasado (después). Sólo si el futuro niega y supera el ahora que es (y en esa medida se niega a sí mismo) deviene ahora. Así asume y cumple el presente, se cumple a sí mismo y se opone al futuro que era y al pasado que será y aún no es: un segundo ahora presente. (Cfr. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie 1805/06. o.c., p. 11,14 -p. 13,10).

Para un análisis de la terminología de estos textos respecto de la "Logik, Metaphysik, Naturphilosophie, Jenaer Systementwürfe II o.c.) : KOYRE, A., Hegel á Iéna, en Études d'histoire de la pensée philosophique, ed. Gallimard, Paris, 1971, pp. 147-189, Cfr. pp. 183-184.

de la indiferencia (*Gleichgültigkeit*) y de la separación (*Auseinanderfallens*) de sus momentos" (177), sino que es como diferencia pura que-es-ahí para sí (*als reiner für sich da seiende Unterschied*), el infinito abstracto o negativo en sí. (178) Pero al ganar la diferencia, se gana con ella la oposición de los momentos; oposición ahora nada indiferente, sino pura contradicción (*Widerspruch*); contradicción que se supera y asume de tal modo, que el tiempo no es sino el ser-ahí de esta continua superación de sí. (*sich-Aufhebens*) (179)

Unicamente por tanto, a través de aquella oposición, se muestra hasta qué punto resulta poco conceptual un tiempo que permanece en aquellas mismas abstracciones puras del espacio, ignorando que *la propia diferencia que el tiempo es, potencia su superación*. Late en el tiempo mis

(177) Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Vorlesungsmanskript zur Realphilosophie 1805/06, o.c., p. 10, 19-21

Ha de subrayarse, con todo, que la diferencia (der Unterschied) ha salido (ist herausgetreten) del propio espacio, con lo que no refrena su inquietud (Unruhe). Ahora bien, dado que la homogeneidad del espacio implica la equivalencia de sus dimensiones - direcciones, su distinción es algo subjetivo, materia de opinión (Meinung).

(178) Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Vorlesungsmanskript zur Realphilosophie, 1805/06, o.c., p. 11, 2-3

Lo infinito abstracto es eternidad abstracta, intemporal -que precisa que su presente eterno se haga eternamente a sí. Se comprende por ello por qué la eternidad concreta no lo sea al margen del tiempo.

(179) Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Vorlesungsmanskript Realphilosophie 1805/06, o.c., Cfr. p. 11, 4-7
Precisamente, "la desaparición inmediata de esas diferencias en la singularidad es el presente como ahora." (das unmittelbare Verschwinden dieser Unterschiede in die Einzelheit ist die Gegenwart als Jetzt) Ez. (1830) § 259.

mo la instancia hacia la autodestrucción de sus momentos. En última instancia, es un acto de reconocimiento (*Gedächtnis*) el que le invita a mostrarse agradecido yendo más allá de la pura disolución de los momentos, en un *corresponder* mediante el recuerdo (*Erinnerung*). El tiempo se hunde (*untergeht*) él mismo en su pasado como formando su totalidad, es decir esta dimensión y su superación expresa. Recae así con las distinciones que se autosuprimen en esta inmediatez, siendo en definitiva la mediación pura que recae (*zusammensinkt*) en la inmediatez. Así, como el espacio es el resultado del tiempo, éste lo es de aquel. (180)

Este tiempo cumplido, permanente memoria del espacio -espacio en verdad-, posibilita la *presencia eterna de lo eternamente presente*, de modo concreto y no aislado, esto es, del tiempo mismo, en cuanto es la propia eternidad la que se ve sometida a los avatares de dicho tiempo, abismándose en él, para ser presencia real. El infinito abstracto o negativo en sí -el tiempo- se extingue (*vertilgt*) y precisamente su carácter negativo, esta negatividad, la negación de ese infinito abstracto, es el concepto absoluto mismo (*der absolute Begriff selbst*), lo infinito (*das Unendliche*). (181) Este puro sí del ser para sí ha exigido el abismarse del tiempo.

(180) Naturphilosophie und Philosophie des Geistes, Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie 1805/06, o.c., Cfr. p. 14, 7-14

(181) Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie 1805/06, o.c., p. 13, 13

Con él queda eliminado cuanto impedía al espíritu, como su destino, tomar el concepto de sí. Se manifiesta necesariamente en el tiempo "mientras no capta (*erfaßt*) su concepto puro, es decir, mientras no borra (*tilgt*) el tiempo" (182) El tiempo expresa por tanto una *distancia*, distancia que compromete la propia experiencia del espíritu, sólo posible en el desarrollo temporal en el que *saborea* la heterogeneidad y la alteridad como suyas. El concepto no se muestra ajeno a esta experiencia y asume su riqueza suprimiendo la exterioridad del contenido por relación al sí mismo. No es tanto la *contingencia* lo que queda borrada sino la *unilateralidad*. (183)

El sí mismo sólo puede decirse en la experiencia que hace de sí en el tiempo. Este ha de ser superado en cuanto algo meramente exterior, un sí mismo puro *externo* intuido (*das äussere angeschauete... reine Selbst*), dado que en esa medida no se tratará de un concepto real concreto, que se concibe y se sabe en la experiencia, sino de un concepto solamente intuido (*nur angeschauete Begriff*).

(182) Ph. G., p. 429, 8-10 (trad. p. 468)

Tilgen es una extinción que deja huella. Es en cierto sentido una Aufheben. No es una pura y simple aniquilación; es un anular, un borrar.

(183) No ha de caer sin embargo en aquel olvido de la conciencia ética de toda unilateralidad del ser para sí, de sus fines y de sus conceptos peculiares al beber en la copa de la sustancia absoluta, ahogando en las aguas de la laguna Estigia, al mismo tiempo, toda esencialidad propia y toda significación independiente de la realidad objetiva. (Ph. G. p. 253, 11-15 trad. p. 275). Borra, pero no olvida.

Pero el concepto que se capta (*erfaßt*) a sí mismo, el concepto que capta su concepto, ya no se limita a intuir el sí mismo como algo exterior sino que el sí mismo puro externo intuido es *captado* (*erfaßt*) y *concebido* (*begreifen*). Con ello, lo intuido concebido queda borrado como intuido exterior -como tiempo-. El concepto se ve *enriquecido* con el contenido *antes* exterior y vacío, *ahora* tan suyo como sí mismo -dado que sólo es en la medida en que se sabe en esta experiencia-: *ahora*, tan sí mismo como el *antes* y el *ahora* que quedan *ya* realizados en la presencia de lo que es en verdad. No sólo pura y simplemente enriquecido, sino *envenenado* con su riqueza, por cuanto lleva como actualidad la huella de su "saberse-constituirse" eternamente de modo temporal, no logrando ni añorando jamás la unilateral y abstracta infinitud, *liberada* de lo finito.

"El tiempo, como unidad negativa de la exterioridad" (ser exterior a sí) (*des Außersichseins*) es asimismo algo perfectamente abstracto, ideal (184) y del mismo modo que lo finito y lo infinito se perfilan *persiguiéndose y abismándose* el uno en el otro, de tal modo que la inquietud no es monopolio de ninguno, así, el tiempo no se encuentra a sí mismo sino en el concepto, dado que es "el concepto mismo que es *ahí*" (*der da ist*) (185). Per

(184) Ez. (1830) § 258.

(185) Ph. G., p. 429, 7 (trad. p. 468).

manece así configurando la *temporalidad* del concepto mismo en la medida en que deja de ser algo supuestamente al margen, y queda representado -y delatado- como intuición vacía. No hay más tiempo que el tiempo del concepto, en tanto que éste sólo está devorando -haciendo suyo- aquel viejo fantasma exterior, que en última instancia era tan radicalmente sí mismo. La *Erinnerung* significa aquí una efectiva constitución del concepto, dado que éste, cumplido, plenamente culminado, no concibe la temporalidad como el mero adoptar la forma de tiempo (*Zeitform*) sino como el superarla y asumirla (*Aufheben*). No se trata tanto de aniquilar aquella intuición cuanto de que sea concebida y concipiente (*begriffnes und begreifendes*). (186) Con ello, si el tiempo es en verdad en el concepto -diciendo su eliminación-, el concepto sólo es efectivamente como movimiento infinito de autorrealización que, al decir la eliminación de aquella pura eliminación, su decir en un presente infinito se muestra con la *inquietud* misma de lo finito. (187)

(186) "...hebt er seine Zeitform auf" (Ph.G., p. 429, 12-13, trad. p. 468-)

La proximidad de esta consideración respecto de aquella en la que se afirma que el concepto borra (*tilgt*) el tiempo, da cuenta de la conveniencia de no leer tilgen como una pura aniquilación.

(187) Conviene no olvidar que si el concepto absoluto vence definitivamente al tiempo lo hace en cuanto que el saber absoluto establece no sólo el elemento en el que es posible que así sea, sino a su vez el éter en el que cabe que quede su huella -asimismo eliminada.

Así la presencia de lo eterno es lo eternamente presente ' el día espiritual' la eternidad presente que "se aparta de la apariencia coloreada del más acá sensible" (188), que no queda cegada por la forma transitoria del concepto por relación a sí que es el tiempo -y la borra (*tilgt*)- pero que *no olvida* el proceso de efectuación que de hecho es más real que una mera sucesividad "parcializante". El concepto capta la articulación esencial de los elementos del tiempo y, así, como señalamos, la eternidad es, *en el tiempo*, ese "otro del tiempo" -vid. (174)- que potencia al tiempo mismo.

Se trata por tanto de considerar hasta qué punto en Hegel es la atención a lo presente la que hace patente la eternidad en él, en la medida en que "la eternidad es otro nombre de la presencia del presente", dado que "la presencia misma es la intemporalidad en el tiempo o el tiempo en la intemporalidad". El presente, la forma misma del tiempo, es el que según la determinación hegeliana puede ser pensado como eternidad. (189)

La presencia del concepto no ha de identificarse con un ahora satisfecho, enriquecido por un pasado y ga-

(188) Ph. G., p. 109, 2-3 (trad. p. 113)

Baste recordar que ya en los Escritos de Juventud Hegel señalaba que "la relación de lo finito y lo infinito es ...un misterio sagrado puesto que esta relación es la vida misma". (Theologische Jugendschriften, o.c., p. 259)

(189) DERRIDA, Jacques, Ousia et grammè. Note sur une note de Sein und Zeit, en "Marges de la Philosophie", Les Éditions de Minuit, Paris, 1972, 396 p., pp. 31-78, Cfr. pp. 50-51.

rante el porvenir. (190) Una lectura tan *temporal* olvi-
daría en qué sentido este modo de proceder muestra la au-
sencia del concepto mismo. En el *puro ahora* no cabe len-
guaje, en cuanto es *imposibilidad e incapacidad de dialo-*
gar y convivir consigo mismo, y en esa medida con otro sí
mismo, con un otro ahora. (191) Ello en tanto que no hay

(190) Hegel, por tanto, caracteriza aristotélicamente el tiempo en
la medida en que su eliminación nos enfrenta con el ahora.

M. HEIDEGGER ha destacado que el concepto hegeliano de tiem-
po está sacado incluso directamente de la Física de Aristó-
teles, quien ve su esencia en el $\nu\upsilon\nu$ -Hegel en el ahora
(Jetzt). A. concibe el $\nu\upsilon\nu$ como $\delta\acute{\rho}\omicron\varsigma$, H. toma el ahora por
un "límite" (Grenze). A. comprende el $\nu\upsilon\nu$ como $\sigma\tau\iota\gamma\mu\acute{\eta}$, H.
interpreta el ahora como "punto". A. caracteriza el $\nu\upsilon\nu$ como
 $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$. H. llama al ahora el "esto absoluto" (das Absolute
Dieses). Siguiendo la tradición, A. pone en relación $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$
con la $\sigma\phi\alpha\iota\tau\alpha$. H. insiste sobre el curso circular del tiempo
(Kreislauf). De todos modos, Heidegger subraya que Hegel se
sustrahe de la tendencia central del análisis aristotélico del
tiempo, de descubrir una correspondencia ($\alpha\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\epsilon\iota\nu$) funda-
mental entre $\nu\upsilon\nu$, $\delta\acute{\rho}\omicron\varsigma$, $\sigma\tau\iota\gamma\mu\acute{\eta}$, $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$. (Sein und Zeit, Max
Niemeyer Verlag, Tübingen, 1979, nota 1, p. 432, -trad. F.C.E.,
3. reimp., 2. ed., 1980, p. 465-).

Resulta significativo, sin embargo, que Hegel rompa el propio
planteamiento aristotélico precisamente con su conceptualiza-
ción del tiempo mismo, interpretando y continuando la sugeren-
cia de Aristóteles, pero leyendo que es porque lo universal
es lo propiamente existente y sustancial en la realidad de
las cosas y de la vida del espíritu, por lo que asimismo ha
de serlo el concepto. (Cfr. HARTMANN, Nicolai, Aristóteles y
el problema del concepto, trad. Bernabé NAVARRO B., Universidad
Nacional Autónoma de México, México, 1964, p. 748, p. 47). Hart-
mann sostiene que Aristóteles, por su parte, no tuvo concep-
to del concepto ya que el descubrimiento del concepto mismo
no pertenece a los comienzos de la Lógica (p. 10).

(191) En este sentido, es indiferente -no muestra ni caben en él
las diferencias-, es inconcreto e irreal.

concepto *en el* tiempo sino tiempo -borrado como tal para encontrar su realidad- en el concepto. Con todo, dado que el concepto se autoconstituye en el movimiento de auto-reconocerse, no cabe ignorar que vive de no olvidar el puro latir del proceso mismo en lo que concretamente es.

La presencia no es por ello *signo* de otra presencia, ni la *memoria* arroja al concepto hacia otras instancias. La *Erinnerung* se muestra por tanto como el *permanente diálogo con el sí mismo* que contiene lo otro de sí en el concepto, en cuanto es el ritmo del contenido que le es inherente quien le mueve. Así, si el concepto -como "el tiempo que es ahí", es el que en última instancia borra el tiempo, es el propio tiempo en cuanto *daseinde*, esto es conceptualizado, el que se autoelimina. La abstracción de un tiempo al margen del concepto queda negada y superada en la concreción del concepto mismo. Este -precisamente debido a su concreción- lleva interiormente la huella, los rasgos y el estilo no sólo del tiempo sino de la disolución de sus momentos. Interior que es un permanente aparecer-se a sí mismo. La presencia que el concepto es, es el *exponer-se y presentar-se* como acción de recordar, dado que ha de atender al tiempo borrado, pues sólo con esta permanente atención se corresponde a aquel permanente aparecer.

Si el pensar el tiempo es borrarlo (192), sólo lo

(192) Queda claro que si: "Hegel se mueve con su exégesis del tiempo enteramente en la dirección de la comprensión vulgar del tiempo"

es en verdad en tanto en cuanto queda *reconocido* en la *temporalidad acaeciente* de lo que se da concretamente, es to es, en el concepto. No es una huella que remite más allá de sí a otra huella -de un signo a lo que significa- sino que la presencia misma se ve involucrada en su ser asimismo la huella de una huella (193) en la que sin em bargo se da todo lo que hay.

El concepto lleva en sí esta huella del espíritu que él asimismo es, dado que no es sino el concepto del espíritu que se concibe a sí. En este sentido, la *huella presente* remite a la huella de otra *presencia ausente* -ausente de sí misma en cuanto no presente en el concepto. Hegel nos involucra con ello más allá de la disyuntiva entre *Cronos*, que entiende el devenir desde el presente, y *Aion*, como lo transhistórico que nos insta a la repetición (194), al reconocer la presencia - absoluta -

(HEIDEGGER, M., Sein und Zeit, o.c., p. 431 -trad. p. 464), la alternativa a esta comprensión vulgar no es un adecuado concepto de tiempo, sino un tiempo borrado -un tiempo conceptualizado (concebido y concipiente).

(193) DERRIDA, Jacques, Ousia et grammé. Note sur une note de Sein und Zeit, o.c., pp. 76-77 (trad. p. 102)

(194) El presente del Cronos recoge el pasado y absorbe el futuro, mientras que el Aion es un nuevo plano de consistencia y singularidad (Cfr. DELEUZE, Gilles, Logique du Sens, Les Éditions du Minuit, Paris, 1969, p. 190 y stes.)

del espíritu como inquietud asimismo absoluta (195) y con ello la libertad en la necesidad a la que ha de responder el concepto mismo.

El espíritu como relación consigo que no es sin embargo *aún* posesión de sí mismo en un concepto, se ve como algo exterior y en esa medida no ha hallado la plena culminación dentro de sí, de ahí que el tiempo manifieste como su destino (*Schicksal*) y necesidad (*Nothwendigkeit*) (196), en cuanto todavía no -se- ha cumplido (*vollendet*) ni -se- ha dado de sí lo que en verdad lleva en su interior y que se mostrará en su efectividad al llegar a su propio concepto. (197) De ahí, la inquietud constitutiva y estructural del espíritu, su *insatisfacción* en un *en sí* interiormente exterior y que exige ser negado como tal exterior para *exteriorarse* y a través de este movimiento "realizar (*realisieren*) y revelar (*Offenbaren*) lo que sólo interiormente (*innerlich*) es" (198), a fin de acceder a una exteriorización realmente (*wirklich*) interior.

(195) Se destaca así el sinsentido de establecer barreras infranqueables y distancias insalvables entre la presencia como Anwesenheit y la presencia como Gegenwärtigkeit (presencia en el sentido temporal de mantención).

(196) Ph. G., p. 429, 13-14 (trad. p. 468)

(197) Die Vernunft in der Geschichte Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte Sämtliche Werke, Hrsg. von Geor LASSON, 1917, p. 130

(198) Ph. G., p. 429, 18-19, (trad. p. 468)

La necesidad (*Nothwendigkeit*) no es simplemente algo que ha de ser eliminado, por cuanto en ella y de ella vive el espíritu, sosteniéndose en la emergencia constante que no halla reposo y encontrando así la razón de su movimiento, que en última instancia será un auténtico y permanente girar (*wenden*). hacia y en sí mismo. Ni siquiera se trata de la necesidad de algo exterior en el que tenerse (no es una necesidad de la conciencia sino de la autoconciencia misma desplegada). El espíritu es por tanto constitutivamente necesitado, necesitado de que lo que es ya suyo le sea propio -apropiado-; necesitado de su propio concepto: es y se sostiene en "una dura e infinita lucha contra sí mismo." (199) Es en este despliegue donde dice lo que es en el movimiento de retornar a sí (*in sich zurückgehende*), al exponerse (*sich darstellen*) y arriesgarse plenamente.

El espíritu mismo balbucea y deletrea su saber en un denodado esfuerzo por poder decir-(se) lo que es, y es así como se escribe la ciencia (200); y es así como se escribe la historia, dado que precisamente el movimiento consistente en hacer brotar (*von sich hervorzutreiben*) la forma de su saber de sí es el trabajo (*Arbeit*) que el espíritu lleva a cabo (*vollbringt*) como historia real. (*wirkliche Geschichte*) (201) Este trabajo es el que posi-

(199) Die Vernunft in der Geschichte, o.c., p. 132

(200) "Solamente la ciencia es el verdadero saber que el espíritu tiene de sí mismo" (Sein wahres Wissen), Ph. G., p. 430, 3-4 (trad. p. 469)

(201) Ph. G., p. 430, 5-6 (trad. p. 469)

bilita que se -le sea- factible saber de forma adecuada su contenido, esto es, que lo sepa en verdad con esta a parente inactividad (*scheibaren Unthätigkeit*) plena de consideración (*Betrachtung*) de quien se sabe "la potencia substancial que es para sí", en tanto que *cada uno* de los momentos es el todo que *él mismo* es, "el concepto, lo libre" (*das Freie*) (202)

El espíritu sólo alcanza su verdad en este permanente recuerdo agradecido del concepto en el que interioriza aquella necesidad, asumiendo lo presente libremente. Y si ciertamente cabe hablar de progreso (*Fortgehen*), és te no ha de entenderse ya como un tránsito (*Übergehen*) ni parecer (*Scheinen*) en otra cosa, sino como desarrollo (*Entwicklung*), en la medida en que lo diferente (*das Unterschiedene*), es ya diferenciado (*das Unterschiedene*) y *considerable y considerado* como algo que es inmediatamente idéntico entre sí y con el todo. (203)

(202) Ez. (1830) § 160

Se subraya con ello que el concepto no es simplemente una forma en sí sin contenido de la que nada podría decirse. Despojado de su contenido no sólo desprendería con su olvido el esfuerzo del espíritu, sino que desprovisto de su determinación no sería reconocible, ni siquiera conocido para sí. (Cfr. Anm. § 160)

(203) Cfr. Ez. (1830) § 160.

Paso a otra cosa, lo era en la esfera del ser. Parecer en otra cosa, en la de la esencia. El movimiento del concepto es sin embargo un desarrollo (*Entwicklung*)

Sin embargo, para Hegel, este desarrollo se limita a poner (*setzen*) lo que en sí está ya presente. (204) Lo libre exige el trabajo de considerar lo ya presente a fin de posibilitar en el proceso la huella misma del desarrollo del concepto como potencia del tiempo (*die Macht der Zeit*), en sí y para sí la negatividad y libertad absolutas. (205)

Este borrar el tiempo que significa el atender a la presencia de lo presente se constituye en la auténtica condición de la entrada en la *historia concebida* (*begriffne Geschichte*), (206) en la medida en que el concepto como concepto, poniéndose como lo que despliega y recapitula las representaciones sucesivas que constituyen las figuras de la historia individual y colectiva. (207) Superado el tiempo como simple y pura exterioridad, es ahora cuando precisamente cabe vivir lo exterior como interior, en la presencia del concepto donde concretamente juega su papel la diferencia. Es aquí donde la contingencia es atendida en el lenguaje de esta " exposición plenamente culmi

(204) Ez. (1830) Ann. § 161. .

(205) Ez. (1830) § 258

(206) Ph. G., p. 765, 5 (trad. p.473)

(207) LABARRIERE, Pierre-Jean, La sursomption du temps et le vrai sens de l'histoire conçue. Comment gérer cet héritage hegelien; a.c. p.97

Nuevamente se destaca hasta qué punto el concepto no es el puro más allá de la representación dado que es en él donde realmente tiene cabida como verdadera representación.

nada y objetiva" (*vollendete gegenständliche Darstellung*) (208), dado que en definitiva su historia no es otra historia, al margen de la del espíritu inquieto hacia (209) el concepto. Este decir de lo contingente, atendido y acogido en su presentación, corre sin embargo los mismos riesgos, en cuanto es una permanente *ex-posición*.

El despliegue del espíritu no cae en las redes del concepto sino que en él encuentra su libertad para afirmarse conceptualmente erguido en su singularidad. La historia late así en cada singularidad como singularidad contingente, como vida de la eternidad en el tiempo. Lo que en aquel no era sino una promesa, es ya historia, en cuanto que el lenguaje en verdad no es una mera narración (*Erzählung*) de lo que sobreviene (*geschieht*) sino además comprende conceptualmente lo que en la narración aparecía como un simple sobrevenir (210), coincidiendo en última ins

(208) Ph. G., p. 429, 38 (trad. p. 469)

(209) La fuerza del hacia viene dada por su sentido pleno como tal, en cuanto el concepto no aguarda al final sino que se dice en el hacia mismo.

(210) Cfr. W. L., II (1816) p. 22, 12-15 (trad. p.521)

El lenguaje filosófico es el conocimiento de lo que es verdadero (wahr) en lo que sucede, comprendiendo, a partir de lo verdadero (aus dem Wahrem), lo que en la narración aparecía como puro acaecer. La clara distinción hegeliana entre Geschichte, que acoge el acontecimiento en su relación e Historie, que se fija subjetivamente en la inmediatez puntual de dicho acontecimiento, no ha de inducir a creer que la narración (Erzählung) es desestimada sin más por Hegel. Se trata más bien de que sea comprendida, y así, inmediatez universal.

P. J. LABARRIERE (a.c., p. 98) estima que en última instancia no se comprende así en qué medida el saber absoluto no es la posesión última de las claves del universo, sino el paupérrimo

tancia con "el devenir de la sustancia al sí mismo." (211)
El concepto deviene como concepción de la contingencia que sobreviene, posibilitando en su decir -con su reconocerse en el devenir de esa contingencia- el decir de aquella.

No se trata por tanto de que el espíritu se realice en el tiempo, ni siquiera en la historia, sino más concretamente como historia, esto es como desaparición/recolección de sus propias figuras. Es en el concepto donde la exteriorización (*Äusserung*) es efectivamente exteriorización (*Entäusserung*) en cuanto el espíritu se reconoce y se recuerda en tales figuras -temporales- y se reflexio

poder que consiste en arriesgar, con conocimiento de causa, una palabra unificante susceptible de dar sentido a lo que sobreviene en lo inesperado de las cosas. La historicidad se constituye por ello como "un modo determinado del acaecer" preñado por una temporalidad específica. Es en este sentido un comportamiento que realiza la Cosa misma. Cfr. MARCUSE, Herbert, Ontología de Hegel y teoría de la historicidad, ed. Martínez Roca, Barcelona, 1970, 314 p. Cfr. pp. 278, 312-314

(211) Ph. G. , p. 429 (trad. p. 469)

El Werden es a su vez una Reflexion. Así, en el concepto es donde Historie y Geschichte se conforman, mostrando en qué medida la Historia efectiva acoge a su vez las Res gestae y es una historia plena de avatares e inquietudes en la que incluso lo supuestamente anecdótico encuentra su sentido y su verdad. La Geschichte no necesita oír "historias", en cuanto ya sabe - y contiene - la verdad de aquellas.

No se trata tanto de que la intemporalidad lógica acoja los es fuerzos de la temporalidad sino de que en el concepto se mues tre lo irreal de la escisión temporal / intemporal, al reconocerse aquellos esfuerzos como el trabajo del concepto mismo en su despliegue. Historie y Geschichte se con-forman en el día -logo- de sus contenidos, en cuanto la forma misma no es sino el automovimiento del contenido.

na -intemporalmente- en ellas. El concepto se dice así como una *relectura del despliegue del espíritu en el tiempo*, relectura que al unificar la interiorización de la exterioridad -en realidad exteriorización de la exteriorización- y la exteriorización de la interioridad -asunción de la representación-, dice la verdad de lo que hay (*es gibt*), de lo que se da, ofreciéndolo, *presente*. (212)

La necesidad manifiesta así la libertad. (213), manifiesta lo libre, -el concepto mismo-, dado que en última instancia no es sino una forma de aquel en cuanto que "la libertad figurada en efectividad de un mundo, recibe la forma de la necesidad, cuya coherencia sustancial es

(212) Se cuestiona con ello aquella simple remisión de la comprensión del tiempo en Hegel desde el ahora, a la que antes aludimos. (En este sentido la lectura de Heidegger resultaría para algunos inajustada. D. SOUCHE-DAGUES subraya al respecto la sintomática ausencia de HUSSERL en los análisis heideggerianos en el § 82 de Sein und Zeit, teniendo en cuenta además que en 1928 éste editó las Lecciones sobre la conciencia íntima del tiempo, en las que se atribuía un derecho "monstruoso" al ahora, preguntándose en qué medida se traicionan los textos hegelianos para proceder a un "parricidio filosófico". Destaca finalmente algo para nosotros más interesante, y que en última instancia remite a que es la historia de la verdad, y así pues la verdad misma, la que es concebida de manera fundamentalmente divergente en Hegel y en Heidegger. (Una exégèse heideggerienne: le temps chez Hegel d'après le § 82 de "Sein und Zeit", en Révue de Métaphisique et de Morale, n° 1, Temps et Histoire, Janv.-Mars, 1979, pp. 101-120, Cfr. pp. 119-120).

(213) Del mismo modo que las ciencias reales la de la Lógica.

Se remite así nuevamente a la relación de la temporalidad que porta en su seno la lógica de la intemporalidad, como momento constitutivo de su efectividad como realidad. La libertad es, por tanto, la interiorización de esa necesidad y cumple su verdad efectuando la de aquella, dado que la necesidad es ciega en tanto no es conceptualizada y concebida.

sistema de las determinaciones-de-libertad y cuya coherencia fenomenal es como la *fuerza*, el *ser-reconocido*, esto es, su valor en la conciencia." (214) Pero precisamente por ello, el concepto ni ofrece más sistematicidad que la del lenguaje ni es más sistemático que aquel. De aquí que la libertad se diga en la *necesidad* del lenguaje mismo, en la que encuentra su ser-ahí y muestra su realidad. Así, tal necesidad es el *signo* de lo que dicho ser-ahí es conforme a la libertad; mediante ella el ser llega a crecer como ser libre. (215)

El espíritu en Hegel no se sitúa al margen del *suceder*, en la medida en que constituye al día espiritual como presente y en este sentido, *se identifica a sí mismo* esto es, al yo objetividad, no cegándose en un modelo aún abstracto sino respondiendo a una factura viva, más propiamente espiritual, de la realidad.

La aceptación de la presencia de lo presente exige *sos-tenerse* en su ritmo simple y *a-tenerse* libremente a su necesidad. El concepto lógico ha de reconocerse en la Naturaleza y el Espíritu y esta consideración es su obrar. Se comprende así que al lado de la *exterioración* que constituye el lenguaje, Hegel nombre otra que sitúa

(214) Ez. (1830) § 484.

(215) Cfr. JARCZYK, G., Systeme et liberté dans la logique de Hegel, o.c., p. 299.

en el mismo plano: el trabajo. "Lenguaje y trabajo (*Sprache und Arbeit*) son exterioraciones (*Äußerungen*) en las que el individuo no se retiene y posee ya en sí mismo, si no en que deja que lo interior caiga totalmente fuera de sí, y lo abandona a algo otro." (216) Se ve en esta medida *arrojado y perdido* en una acción en la que no se agota y que en definitiva no es él mismo; expresa demasiado o demasiado poco.

Lo interior al pasar al lenguaje y a la acción (*Handlung*) se convierte en otro (*sich zu einem Andern Macht*) y se entrega así a merced del elemento de la transformación (*Verwandlung*) que invierte (*Verkehrt*) la palabra hablada (*das gesprochene Wort*) y el hecho consumado (*Vollbrachte Tat*). (217) En esta medida, todo trabajo es una enajenación (*Entfremdung*) en la que la *Äußerung* no se identifica plenamente como *Entäußerung* y en el que las necesidades ocultan y hacen olvidar la necesidad de lo presente, ofreciendo medios que se dividen y multiplican hasta caer en el *refinamiento* en el que lo cómodo y lo incómodo se exigen indefinidamente: las necesidades y los medios son, en cuanto existencia real, un *ser* para *otro* cuyas necesidades y cuyo trabajo condicionan recíprocamente la satisfacción (218). No cabe ya por tanto sino *restablecer*

(216) Ph. G., p. 173, 7-9 (trad. p. 186)

(217) Ph. G., p. 173, 13-stes. (trad. p. 186)

(218) Grundlinien der Philosophie des Rechst. §§ 191 y 192

el diálogo entre el individuo que se aliena en la particularidad de su obra -en ello no se distinguiría demasiado de quien se pusiera socialmente como universal-, y la conciencia universal misma, que se sueña al margen de la particularidad y pobreza del tiempo. Únicamente en el lenguaje los dos yo hacen dejación (*ablassen*) de su ser contrapuesto.

El trabajo de la voluntad libre en sí está sin embargo cegado por la apetencia, determinado -por naturaleza-, por impulsos e inclinaciones inmediatas y dirigido a la satisfacción de éstos. Aquí, el concepto se determina a sí mismo (219), poniendo en la voluntad el afán inmediatamente presente del quedar cegado por la mera posesión de lo que llama hacia sí como suyo. Sin embargo, esto no reconoce a aquel en cuanto éste *crea* decir y apelar pero se limita a aseverar -su "mío" (*Mein*) no expresa sino *opiniones* (*Meinungen*), ante la indiferencia tragicómica de su entorno, que en esa medida persiste en su exterioridad. Su voluntad toma necesariamente "la forma de la individualidad" (*Einzelheit*), con lo que pensar y querer están aún separados -la universalidad de dicho pensar se presenta en la voluntad con el significado esencial de "lo mío." (220). Sin em

(219) Cfr. Ph. Rechts § 11

(220) Ph. Rechts, §§ 12 y 13

Precisamente la voluntad del individuo nada tiene en su naturaleza que pueda superar esta mutua exclusión de lo mío y lo tuyo y unificar estos términos en un tercero común. (Cfr. MARCUSE, H., Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory, o.c. p. 187 -trad. p. 185). Queda patente con ello en qué medida

bargo ya no se trata de aquel vago trabajo -trabajo vago- que *quería* inmediatamente, sin ni siquiera tener que decidirse, sino que es precisamente a través de esta *decisión* como se entra en la realidad (221), realidad de instintos e inclinaciones en conflicto, perturbándose mutuamente imponiendo subordinaciones y exigiendo sacrificios.

Hegel considera que, en concreto, es en esta exigencia de *purificación de los instintos* donde está presente la representación universal de que debe liberárseles de la *forma* de la inmediata determinación natural y de los subjetivo y contingente del contenido para *retrotraerlos* a su esencia sustancial. (222) Tal retrotraer es un *construir*, en cuanto los instintos aparecen como determinaciones de la voluntad y ello nos permite hablar de *hechos de conciencia*, dado que aquellos en la medida en que se tiene experiencia de

el diálogo ni es sólo natural ni se agota en serlo.

Con todo, se inicia ahora un cierto diálogo como decisión -su única realidad aquí- pero este decidir (beschliessen) no es aún del todo resolutivo, en cuanto propiamente su no involucrar se plenamente impide el sich entschliessen como decidirse y resolverse.

(221) Ph. Rechts, Anm. § 13

(222) Ph. Rechts, § 19

Sin embargo, la hegeliana purificación de los instintos es en última instancia el reconocimiento de su inteligencia.

En este sentido, (Josef SIMON, Das Problem der Sprache bei Hegel o.c., p. 110 -trad. p. 132) subraya que mientras el trabajo es la inhibición (negación) -die Hemmung (Negation)- de la apetencia en un determinado punto, el lenguaje, en cambio es la negación de esa negación, o lo que es lo mismo, su plena realización.

ellos, -si la reflexión se refiere a ellos y "se los representa, los calcula y compara entre sí, con sus medios y con secuencias"-, son ya *decibles* en una universalidad; y no meramente formal en tanto que la voluntad tenga como contenido, objeto y fin a la universalidad. Para Hegel, ello sólo es de este modo si como tales se tiene a sí misma en su carácter de forma infinita. Sólo este querer infinito es voluntad libre *en sí y por sí*, -su objeto es ella misma, no un otro, ni un límite: ha retornado a sí y se quiere. Es en definitiva, verdadera idea, no una mera disposición, "porque la existencia del concepto, su exterioridad objetiva, es lo intrínseco mismo." (223)

Resulta por tanto insostenible para Hegel otro trabajo que el del *propio espíritu, reconociéndose en su despliegue*, esto es, como universalidad. El salir fuera de sí que el trabajo significa ha de *reconocerse* en su quehacer, encontrando un sentido conceptual que en absoluto ha de entenderse al margen de sus necesidades sino como auténtica *satisfacción*. Sólo desde esta perspectiva cabe ha-

(223) Ph. Rechts, §§ 21 y 22

Se comprende así que cada estadio del desarrollo de la idea de libertad tenga su propio derecho. (Cfr. § 30 Obs.)

Para un análisis de los textos precedentes de la Filosofía del Derecho a la luz de la incidencia de la voluntad en la configuración real del espíritu en la historia Cfr. "L'effectuation de l'Esprit: Les oeuvres du libre vouloir", en QUELQUEJEU, Bernard, La volonté dans la philosophie de Hegel, Ed. du Seuil, Paris, 1972, 352 p., pp. 215-313

blar de la necesidad de estar ocupado (224), en la medida en que el concepto de la libertad *deviene* mundo existente y naturaleza de la autoconciencia. (225)

Precisamente, para Hegel, esta dimensión de eticidad universalmente comunitaria, en tanto en cuanto *sólo* en su potenciación de la singularidad cabe efectivamente ser en verdad, es la que sostiene el sentido del trabajo. Pero "lo ético (*das Sittliche*) es en-y-para-sí, por esencia un retomar en sí la diferencia, es la reconstrucción" (*die Rekonstruktion*). (226) En una primera instancia, no pasa de ser un mero sentimiento que malentende esa reconstrucción como la identidad que niega la diferencia, sentimiento que es con todo también un acto de trabajo, esencialmente práctico, al no quedar fijado en la diferenciación de la necesidad natural y en su objeto *ideal*. El trabajo pone así la diferencia entre el deseo y la satisfacción (*Ge muß*) y no se contenta con aniquilar aquel objeto sino que busca reemplazarlo. Establece con ello una referencia al ob

(224) Ph. Rechts, § 197 Anm.

Hegel reivindica en esta medida, la habilidad a fin de no producir algo diferente de lo que se quiere, lo que confirmaría que la obra no es suya -no es dueño de su propio obrar.

(225) Para Hegel esto es la eticidad. (Cfr. Ph. Rechts, § 142)

(226) System der Sittlichkeit, en "Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, o.c., p. 418

jeto, asegurando su realidad (227), pero en esa misma medida pondera en exceso dicho objeto -frente a la preponderancia del sujeto en la necesidad natural. Será precisamente el discurso sonoro (*die tönende Rede*) el que logre armonizar esta escisión (228) al unificar la objetividad del *signo corporal* y la subjetividad del *gesto*. Se mostrará así como la corporeidad de la singularidad absoluta, en cuanto que la corporeidad del discurso mismo expone (*darstellt*) la totalidad resumida en la individualidad. El discurso sonoro es por tanto, siquiera *formalmente*, *figura* de la singularidad. (229)

(227) Cuando el objeto de la referencia es el ser inteligente mismo, el trabajo es *Bildung*, como proceso de superación de la propia particularidad, a fin de ganar en la universalidad del concepto la propia singularidad -esto es, la singularidad que aquel efectivamente, asimismo es.

(228) La armonización que constituye el término medio se da estrictamente según tres niveles. 1/ el de la subsunción del concepto bajo la intuición en la que dicho término medio pertenece a la naturaleza. El *niño* encarna y manifiesta este modo de ser absoluto a título de sentimiento y de individuo. (*S. der S.* p. 427); 2/ el de la intuición subsumida bajo el concepto donde el término medio hace prevalecer la diferencia. Tal es el instrumento (*Werkzeug*) -más elevado que el trabajo, que el objeto elaborado, que la satisfacción o que el fin. (*S. der S.*, p. 429). En el instrumento, el sujeto instituye un término medio entre él y el objeto y tal término medio es la racionalidad real del trabajo (*die reale Vernunftigkeit der Arbeit*) (*S. der S.*, p. 428); 3/ el del *discurso*: término medio racional ideal, instrumento de la razón, niño del ser inteligente. (*S. der S.*, p. 429).

(229) Esta potencia hallará su conveniente correctivo negativo en "la necesidad (*Not*), la muerte natural, la violencia y la fuerza de vastadora de la naturaleza, así como en los hombres dirigidos los unos contra los otros." (*System der Sittlichkeit*, p. 432)

Se subraya de este modo en qué medida con ello el discurso formal supera en el lenguaje su carácter de *figura* y *término medio* para dar cuenta de lo real, al posibilitar su efectividad, en cuanto que lo real mismo se dice como lenguaje.

Se muestra así no sólo que tal singularidad se constituye en verdad en tanto que trabaja y en tanto que habla, en la medida en que va con su discurso más allá que su mero trabajo y sólo así *trabaja* realmente (230), sino que a su

(230) Lenguaje y trabajo muestran su verdad en la interacción discursión, que es una relación ética. En ella encuentran su concepto.

Si en los escritos de Jena, el lenguaje (a) implica un cierto distanciamiento del ego respecto de su Umwelt, es en cuanto instrumento (b) -en el que lo natural crece- como el ego es reconocido -y se reconoce- en la lucha y reconciliación con otros mediante educación y socialización. Tal es el sentido de la pertenencia a una familia (c) (Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes 1803/04, en Das System der Speculativen Philosophie, JENAER SYSTEMENTWÜRFE I, G.W. 6, o.c., pp. 282-stes.)

Jürgen HABERMAS destaca que el lenguaje (a) es una facultad para los otros dos (b) y (c), a los que denomina trabajo -como conducta instrumental (resolución de problemas)- e interacción -aprendizaje de roles y formación de personalidad, más una esfera simbólica-, esto es una interacción mediada simbólicamente que así se incluye en el marco institucional de la sociedad. El trabajo significaría afrontar la Naturaleza según y hacia (durch) una acción instrumental y la interacción afrontar la sociedad según y hacia (durch) la acción normativa (Sittlichkeit). (Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes, en G.W.F. Hegel. Frühe politische Systeme, Verlag Ullstein, Frankfurt am Main, 1974, pp. 786-814)

Desde nuestro punto de vista, resulta especialmente significativo destacar que dado que tanto (a) como (b) y (c) responden al movimiento absoluto de reflexión del Espíritu sobre sí mismo, la tesis de HABERMAS destacaría, por un lado, que su presencia vendría dada no como un elemento más (d) a añadir, como si el concepto del Espíritu completara las supuestas imperfecciones de (a), (b) y (c), sino por el lazo dialéctico entre ellos, en la medida en que efectivamente se constituyen en la relación que son; y, por otro, que el Espíritu ni se agota ni se fija en uno de esos niveles.

Esta perspectiva es la que destaca Jacques TAMINIAUX (Introduction à G.W.F. Hegel, Systeme de la vie Ethique, éd. Payot, Paris, 1976, 210 p., pp. 7-104, p. 101) al subrayar que el lenguaje se cumple en la palabra de un pueblo en tanto que culmina en los decretos de un gobierno de derecho divino, el trabajo se cumple de manera aún relativa en el sistema de necesidades que es la sociedad civil, pero de manera absoluta en la actividad guerrera, y finalmente, la relación al otro se cumple de manera relativa en

...//...

a su vez se confirma que la única posibilidad de cumplir realmente la singularidad como tal es en su efectivo reconocimiento en el espíritu de un pueblo (231) que es su palabra. Es ahí donde el individuo es efectiva singularidad y donde la corporeidad de su decir *perece* como cuerpo *disociando* la verdad de la identidad pura del gesto y del signo corporal -no desgarrado internamente-. En esta medida, es en este seno donde efectivamente pueden discurrir las diferencias, en la pérdida de la identidad simple (232) en

la familia patriarcal, monogámica, fecunda y propietaria de bienes, pero de manera absoluta en ese intuir de sí en el otro que es la armonía de los Stände.

El concepto no es sino la sistematicidad de ese movimiento absoluto de reflexión del Espíritu que halla su plena culminación en la relación real de sus exterioraciones.

(231) Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes 1803/04, en Das System der Speculativen Philosophie, o.c., pp. 319, 12 y stes.

(232) El espíritu se cumple precisamente a través de sus figuras perecederas. Así conquista su conciencia y su libertad. De ahí la significación de la muerte como llamada a la existencia (Dasein) de otro, idéntico. Se trata no sólo de la muerte de los individuos sino asimismo de la muerte de un pueblo, más exactamente de esta figura (Gestalt) particular que es el espíritu de un pueblo (Volksggeist), que es un pasar (Übergang) a una vida superior, pues "el espíritu del mundo (Weltgeist) se eleva de las determinaciones inferiores a principios y a conceptos de sí (seiner selbst) superiores, a representaciones más desarrolladas de su idea." (Die Vernunft in der Geschichte, o.c., pp. 66-73).

De ahí que si MARX reconoce que el trabajo en Hegel es la esencia del hombre, tal como ella misma se acredita (Josef SIMON añadiría: "y por tanto aún precisa ser acreditado como concepto en el lenguaje." -Das Problem der Sprache bei Hegel, o.c., p. 95 -trad. p. 115-), pero esa esencia corresponde a un trabajo abstracto-espiritual (Nationalökonomie und Philosophie, en Frühschriften Fromann Verlag, Stuttgart, 1955, p. 269 -Alianza Ed., 7. 1979, p. 190-), tal crítica ha de pasar sin embargo la prueba de un espíritu cuyo trabajo es la máxima asunción del ser-

la que no caben coincidencias radicales. Pero en el seno de aquella indiferenciación -un pueblo-, no sólo el lenguaje y el trabajo borran sus diferencias sino que con ello aquél gana su espíritu confirmando como indiferencia viviente (*die lebendige Indifferenz*) en la que toda diferencia natural es anonadada (*vernichtet*) y en el que el individuo alcanza la más alta *sujet-objetividad* (*Subjektobjektivität*). No se trata ahora de la mera igualdad de la ciudadanía sino del reconocimiento de que "lo universal, el espíritu, está en cada uno y para cada uno, incluso en la medida en que es singular." (*insofern es Einzelnes ist*) (233)

-para-la-muerte, cuya huella porta indefectiblemente.

Se comprende así que la experiencia de la muerte sea una figura de la conciencia relevada por la figura más rica del trabajo que conduce al espíritu hacia la plena y total captación de sí. En este sentido, Hegel precisará que porque el "miedo de la muerte", "el señor absoluto" es "disolución universal en general", llama a la realización efectivamente cumplida de esta disolución: tal es el servicio (Dienen). La figura de la muerte se borra ante la del trabajo, dejando en él su huella de temporalidad y finitud: esa conciencia en el servir "supera en todos los momentos singulares su adhesión al ser-ahí natural y lo elimina por medio del trabajo." (*Ph. G.*, p. 114, 23-32 -trad. p. 119) Cfr. G. COTTIER, "L'Être-pour-la-mort", une notion hégélienne?, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, n.º, Oct.-Déc., 1980, p. 452-467, Cfr. p. 456). Así al derivar la libre autoconciencia de la conexión esencial entre el carácter incondicionado de la libertad y el carácter incondicionado de la muerte se ofrecería una auténtica genealogía ideal de la relación entre señor y siervo (GADAMER, H.G., Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins, en "Materialien zu Hegels 'Phänomenologie des Geistes'", o.c., pp. 217-242, p. 231, -trad. Revista Teorema, Valencia, 1980, 62 p., p. 36).

(233) System der Sittlichkeit, o.c., p. 463

Y nosotros añadimos: "Sólo en esa medida y precisamente por ello."

Lo particular, el individuo es, en tanto que conciencia particular como tal, igual a lo universal: y esta universalidad que unifica lo particular como tal consigo, es la divinidad del pueblo (die Göttlichkeit des Volkes) y este universal intuido en la forma ideal de la particularidad es el dios del pueblo (der Gott des Volkes); ese dios es una manera ideal de intuir el pueblo. (S. der S. pp. 462-463).

Lenguaje y trabajo muestran su concepto como espíritu de un pueblo, confirmando no agotarse en el puro decir abstracto de lo natural de la individualidad de una persona, ni en la particular *moralidad* de un *sujeto*, sino en la eticidad de la *singularidad* de un *miembro*. (234) Es en él donde el tiempo borrado es memoria (*Gedächtnis*) agradecida y rememorante, donde hay efectiva historia que interiorizar (*Erinnern*) y donde es posible que las experiencias (*Erfahrungen*) puedan constituir y decir algo efectivamente singular que se configure en el encaminarse (*erfahren*) hacia lo presente. El concepto es así el espíritu de un pueblo. (235)

(234) Movimiento que corresponde a las tres partes de la Filosofía del Derecho: El derecho abstracto (§§ 34-104), La moralidad (§§ 105 al 141) y la eticidad (§§ 142 al 360).

(235) ...un pueblo que actúa...: ya que el pueblo que no efectúa ninguna acción queda exento de reproche (Das Thatlose Volk ist Tadellos), en la medida en que está envuelto en la universalidad objetiva moral y disuelto en ella sin la individualidad que mueve lo inmóvil y se da una determinación dirigida hacia afuera y una universalidad abstracta separada de la universalidad objetiva; pero, por eso, el sujeto se vuelve algo que se ha despojado de su esencia, se convierte en un objeto y se ha puesto en la relación de la exterioridad frente a su naturaleza y en la relación del mecanicismo. (W.L. II (1813) p. 142, 8-14 -trad. p. 635).

Nada puede decirsele pues nada dice; es un pueblo sin espíritu y sin singularidades -un pueblo sin eticidad.

RECOLECCION

RECORDAR SIN REPETIR. Tal es el desafío a que nos somete el concepto hegeliano. Toda la filosofía de Hegel puede leerse como la historia (*Geschichte*) de un retorno, más exactamente como la presentación (*Darstellung*) del retorno del concepto a sí mismo. Es el movimiento que no se deja atrapar en una posición, que no puede ser dicho sin más y que sin embargo es *expresable*. Es un "proceso que se engendra a sí mismo, que se desarrolla y retorna a sí" (a) y que en esa medida, es una exposición especulativa (b) en la que el decir es visto. Viene así a *co-responder* a la propia experiencia que el concepto es, diciéndose en atención al decir mismo de aquel.

El concepto es por tanto en Hegel la clave que sos-tiene la inquietud (devenir) de las categorías que se experimentan en ese movimiento permanentemente insatisfecho de su constitución, movimiento nada nostálgico en el que configuran lo real. Sos-tiene la inquietud y sos-tiene la

(a) Ph. G., Vorrede, p. 45, 21-22 (trad. p. 43)

(b) TAMINIAUX, Jacques, Le langage selon les écrits d'Idéna, a.c., pp. 376-377.

Taminiaux subraya que el telos del lenguaje es la unidad absoluta de un decir y de un ver, un lenguaje que es un espejo, un espejo que es un lenguaje, Logos y Speculum, Lógica especulativa.

diferencia y peculiaridad de cada momento singular, constituyéndose como un horizonte presente de sentido que, en esa medida, plenifica lo diferente en su coherencia. El concepto se dice por ello como principio de recolección (*Versammlung*) y de unificación (*Vereinigung*) de las diferencias, potenciándolas en su verdad, en tanto que no son sino las que el despliegue mismo de lo real dice en su autoconstitución y reconocimiento.

Es el respeto y atención al concepto mismo y en cierto sentido a las líneas precedentes de este trabajo, el que impide *definir* al propio concepto, como si se tratara de un simple y vacío sujeto, esperando ser plenificado y determinado por una serie más o menos brillante de predicados.

La *Erinnerung* que el concepto es, es primordialmente el olvido de la pura indiferencia, *el-olvido-del-ser como-olvido*, precisamente no para que sea lo que fue si no *para que sea lo que es*. Es el concepto el que atiende en verdad lo que las cosas son y lo hace en aquella y como aquella presentación (*Darstellung*) en la que se ex-pone. Pero tal exposición es una auténtica exterioración (*Ausserung*), en la que arriesga su contenido, vaciándolo y vaciándose en lo contingente y como contingente. Es así como en verdad se *reconoce* en un fantástico y fantasioso recuerdo de las imágenes que le constituyen en signo, que sólo en la medida en que está *escindido* y ausente respecto de un significado, *da a significar* y con

figura lo presente.

Es a través de este riesgo como el concepto, al experimentarse en su desgarramiento en lo contingente, reconociendo en ello su espíritu, no sólo se exterioriza (*Entäussert*) eficazmente sino que *posibilita la experiencia* de un nuevo objeto, que queda en esa medida concebido. Nada por tanto menos hegeliano que un concepto distante del configurarse de lo real como real. Es el desafío de su libertad para trasgredir sus propios límites el que confirma su capacidad ilimitada, al constituirse en su autosuperación.

El concepto no asiste en Hegel impasible a los avatares de una supuesta realidad, dulcificando los esfuerzos o ignorando las discontinuidades, sino que se confirma como *la máxima expresión de una atención* a lo que en verdad son, y provocando con su libertad el que aquellas no queden fijadas en su agotamiento.

Puede decirse por tanto no sólo que el concepto posibilita y potencia la experiencia sino que en última instancia *sabe y dice* lo que aquella es en verdad, latiendo en el *nosotros* que salpica la Fenomenología y en el absoluto, que como conciencia, se presentará en un saber de sí abierto a lo real. Si el concepto se confirma como *método* es precisamente en cuanto organización científica del contenido de la conciencia, dado que se reconoce en la experiencia que ella hace, en la medida en que la *Erin-*

nerung ha significado para él una *Entäusserung* y la *Entäusserung* una *Erinnerung*.

El concepto corresponde a la presencia de lo absoluto como conciencia, atendiendo en cuanto *meta* inherente al proceso de su autoconfiguración, *unificando y recolectando* los resultados parciales y reconociendo a las representaciones como sus propias *metáforas*. Provocada y estimulada así por su misma escisión, al tomar conciencia de ella, la conciencia la toma de sí. Es por tanto en el contenido de la Fenomenología y como tal contenido donde el concepto en su automovimiento dice el método, que en definitiva es *la máxima expresión de la atención*.

El *nosotros* viene a mostrar la verdad del concepto como forma anticipatoria (*als Anticipationsform*) que late en la tendencia a sobrepasarse (*übersichhinausstreben*) en la incompletud del proceso. Así, la insatisfacción de la conciencia, al transgredir los límites de lo dado, se confirma en su inquietud, dándose de sí en el atender a lo que se da. El concepto hegeliano es por tanto el *permanente transgredir* que confirma al transgresor como algo no al margen de lo transgredido; es en la afección de este duro diálogo en la que se reconoce lo real, recordando (interiorizando) lo que es en verdad. Al *abismarse* en su exterioración, *se funda*.

La atención es por tanto un *atenerse* que construye la realidad en cuanto responde al mostrarse de ésta como diálogo del ser consigo mismo, en el seno del cual son

sus propias determinaciones las que conformándose, conforman y posibilitan la propia realidad, haciendo en su devenir que lo real sea. Es en concreto este decir del concepto el que *dice el sentido*. Se presenta por ello como un *hacer-se* concepto.

De aquí que haya de subrayarse su presencia en el atender a lo que se presenta en lo que se nos representa. El concepto *sabe* y *dice* lo que ella realiza. Si el saber lo era de una experiencia, la ciencia lo es de la experiencia de la conciencia. El concepto se ve correspondido en su exteriorización por esta experiencia, que *viene a ser* suya. Por tanto, es *desde* el concepto desde donde cabe a firmar que la Fenomenología es ciencia que potencia *la* ciencia.

El saber absoluto al perfilarse como ciencia, *se* constituye como elemento de *la* ciencia y elemento del saber, posibilitando ambos en verdad, desde la plenitud de contenido que irrúmpese en su recapitulación. Así, al atender y atenerse a la Cosa misma, se yergue el espíritu que va sabiéndose como espíritu y que *ya* se halla en disposición -que es a su vez una necesidad- de acceder a su concepto. El saber absoluto se presenta en esta medida como *principio de desciframiento* de lo que se ofrece con rostro contingente, *en lo que y desde lo que* habrá de erigirse la libertad de decir y hacer el sentido.

No se trata por ello de un mero final. El concepto sostiene el esfuerzo del objeto en la búsqueda en la que

deviene su conciencia y en la conciencia que busca y deviene su objeto. Se presenta así como la unificación -que irrumpe en el reconocimiento del contenido mismo como un mismo contenido-, unificación de dos reconciliaciones y por tanto demostración del *único movimiento* de la conciencia hacia la (su) autoconciencia y de la autoconciencia hacia la (su) conciencia. El concepto se recuerda como espíritu en tanto éste le atiende como su concepto. Desde esta perspectiva, el saber absoluto es *un irse sabiéndose*.

Pero, dado que la experiencia es absolutamente efectiva en cuanto lo real se sabe en ella conceptualmente, resulta de una extraordinaria importancia resaltar que el lenguaje es no sólo su objeto sino que dice en verdad sólo en cuanto experiencia del propio espíritu. Así, éste se expresa como el proceso hacia la efectividad de lo sensible y el Saber Absoluto como su cumplimiento. El concepto *se dice y se reconoce sensiblemente*, es en él donde las cosas son en verdad en su singularidad. De este modo, es precisamente *en y como lenguaje* como se afirma el *yo* singular sensiblemente. El concepto *siente* los avatares del quehacer del espíritu -no es sino su concepto- al ser el espíritu *vivo* de lo real, y en esa medida *la Cosa misma*. Sólo es verdadero en la realidad aquello que es en verdad *en y por* el concepto. Cuanto se dice en su singularidad sensitiva es en realidad concepto. De aquí que *haya* destacado que desde su riqueza de contenido se entiende la relación entre *Fenomenología y Lógica*.

La experiencia es por ello para Hegel el retorno en el

lenguaje de lo diferente, en tanto que al no quedar fijada ni satisfecha en los nuevos objetos, atiende a la *promoción sensible y fónica de la presencia*. El esfuerzo de esa presencia clama en el despliegue de los momentos de lo real y en el trabajo de su recomposición.

No se ajustaría a los textos de Hegel una lectura que sostuviera una malentendida espiritualidad del concepto -dominadora y abstracta-, respecto de lo diferente -arrasado bajo su poder unificador- o de lo sensible -vencido por un pensamiento que no pensara, obsesionado en aniquilar las *impurezas* singulares y en imponer su vaciedad. Si el concepto unifica y da sentido lo hace como *principio y acontecimiento* en el que reflexiona su desplegarse, recogién dose. Algo sucede, sin embargo, efectivamente. Distante de sí, es la propia verdad de lo desplegado la que viene a *decirle* lo que nunca hubiera imaginado, pero que de hecho es. Su despliegue coincide con el movimiento de lo real. La ciencia no es por tanto sino *la concepción del concepto de sí misma* y el concepto, en esa medida, el contenido del Logos y su automovimiento interior. (c)

-
- (c) En este sentido, han de leerse aquellas socorridas líneas de la Introducción a la Ciencia de la Lógica en las que se subraya que la Lógica como "reino del pensamiento puro", como la verdad misma "en y para sí" tiene como contenido (Inhalt), la presentación (Darstellung) de Dios tal como es en su esencia eterna antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito" (W.L. I, Einleitung, p. 21, 18-21, -trad. p. 47-). Se destacaría con ello que el tiempo ha sido ya expuesto, de tal modo que su intemporalidad esencial marcaría que en él el tiempo se encuentra presentado como en su principio. No cabe por ello anterioridad cronológica en el presente y en lo presente.

...//...

La lógica se dice por ello en el recorrido silogístico en el que el concepto mismo se reconoce desplegándose como Naturaleza y Espíritu. Se encarna así aquella presencia del concepto como *cópula* del juicio, mostrando hasta qué punto late en el momento de la diferencia la presencia misma en la que sujeto y predicado muestran su identidad en el *desfondamiento* en el que el propio concepto se ve involucrado hasta perderse, para que aquellos, abandonados los ficticios perfiles definidos, *se vean y se digan* en su singularidad real como despliegue y movimiento. La *cópula* se configura y conforma, a instancias del contenido mismo, en término medio del silogismo, en el que *la identidad* no es ya un final de la reflexión sino *el momento mismo de la intemporalidad*, que sostiene la propia reflexión en un permanecer que da sentido a la diferencia que dialoga.

Lejos pues de ciertas simplistas lecturas pseudoteológicas que buscarían identificaciones precipitadas -y por ello abstractas-, se destaca ahora que la Lógica del concepto no se cumple como tal sino en cuanto ha liberado, potenciado y concebido, aquello que contiene intemporalmente en la totalidad que es. La Lógica, mediante la mediación de su exteriorización en Naturaleza, vendrá a decirse como Lógica verificada, bajo la forma del Espíritu.

El último párrafo de la ciencia de la Lógica subraya hasta qué punto es así como la Lógica se expresa esencialmente como Lógica en ese retorno en su comienzo, de modo que lo lógico es su resultado como lo espiritual (Cfr. Ez. (1830) § 574). La Naturaleza ampliará la inmediatez del ser y el espíritu dirá la plenitud que exponía el concepto. Si en este sentido cabe establecer ciertos paralelismos Naturaleza (ser), Lógica (esencia) y Espíritu (concepto), es en la medida en que la Lógica no cesa de estar universalmente presente en los extremos que presupone. (Cfr. W.L. II, 1816, p. 253, ll y stes. -trad. p. 740-741-, y Ez. (1817) § 11 y Ez. (1830) §18)

...//...

No se trata por tanto de huir hacia una verdad o culta, tomando el eruir de esta diferencia como un signo que encierra un enigma que ha de ser liberado por la identidad. El signo aquí es para nosotros la significación misma, que da a significar. En última instancia, los propios signos para Hegel no son sino un producto de la fantasía, esto es, de una actividad, de un quehacer práctico, es decir, de la inteligencia que se recuerda en el depósito de imágenes, de la inteligencia que se halla y vive en el lenguaje. Así, al considerar la diferencia como un signo no se olvida que éste en Hegel yuxtapone lo inmediato y la superación de lo inmediato y que es en el lenguaje donde tal yuxtaposición desaparece al interiorizarse lo exterior -inseparable de la exteriorización de lo interior. La Gedächtnis es por tanto la obra de la imaginación, que eleva a universalidad una malentendida singularidad abstracta.

En este sentido, la identidad es un nombre. Un nombre que ha de recordar la diferencia que es, pero que se dice en el lenguaje como su desaparición. Efectivamente para Hegel el nombre es la Cosa, pensamos en el nombre (d) y el universo del discurso es el espacio de los nom-

Sólo en este sentido ha de leerse la intemporalidad lógica en cuanto es su concepto el que se da en historia concreta del Espíritu.

- (d) Cabría añadir que actuamos como nombre. En la medida en que el verdadero ser del hombre es su obrar (That)..., "puede de cirse de él lo que es, y su ser no es solamente un signo sino la Cosa misma." (Ph. G., p. 178, 24 y 34-35 -trad. p. 192). Es esta That la que nos permite decir.

bres. El lenguaje dice por ello el verdadero ser de la Cosa, pero lo hace al nombrar la identidad que guarda en su memoria la diferencia. De aquí que su actividad haya de ser *receptiva* y exija a su vez un quehacer práctico. El lenguaje en Hegel no oculta y no descubre; es el Logos que deviene realidad efectiva.

Pero precisamente por ello en el lenguaje está presente para nosotros el espíritu, -no para el propio lenguaje como tal-. Es el *nosotros* -en el que late el concepto mismo, sosteniendo el decir del lenguaje-, el que recuerda y reconocer el decir de éste, en tanto que es el propio espíritu en aquel el que se reconcilia en el *espíri*tu de un pueblo. De ahí que, por un lado, no haya en Hegel una palabra primera, creadora, separable de su contexto, y en particular de una lengua (e) que es ya una organización del mundo, y por otro, que el propio decir del lenguaje diga más de lo que cree decir.

No cabe por ello otro trabajo que aquel que, potenciando este reconocimiento del espíritu en el espíritu de un pueblo, permita a su vez el *reconocimiento* en él de quienes sólo así se constituyen como efectivas singularidades libres en el seno de una comunidad -que en esa medida lo es-. Únicamente, en ese sentido, cabe hablar de *eticidad* (f), que se dice por tanto en su lenguaje.

(e) Cobraría así su pleno sentido el quehacer gadameriano de dejarse guiar por el instinto lógico de la lengua materna.

(f) Para Hegel, la eticidad es el concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia. (Ph. Rechts § 142).

Pero esto exige a su vez no olvidar que el sí de la reconciliación pasa por la certeza de sí mismo en su perfecta exteriorización y en su perfecto contrario. Este es el sí del lenguaje, en el seno del cual se produce en efecto la *reconciliación (Versöhnung)* universal, singular y social, el universal reconocimiento, en cuanto aquel sostiene el espíritu de un pueblo. Es así el *Dios lingüístico*, el Dios que se manifiesta en medio de ellos, que se saben como el puro saber. (g) El espíritu sólo conquista en verdad en él el absoluto.

Lo que Hegel identifica en el concepto es por ello, la identidad efectuada de la forma y el contenido -en cuanto todo contenido diferente de la forma es finito- o del contenido manifestándose como forma, de lo exterior y de lo interior, de lo objetivo y de lo subjetivo, destacando como lenguaje la *unilateralidad* de sus significados. Sin embargo, la identidad *sostiene* en la medida en que su contenido no es otro que el de aquel de quienes se tienen a sí mismos en la reconciliación permanentemente *dialogante* de su contradicción.

El concepto no puede *olvidar* este principio de muerte que el lenguaje lleva en sí, como *fallo*, un no estar las cosas en claro, en su sitio; su identidad es siempre *delatora* de diferencias y su *sentido* remite a una carencia

(g) Ph. G., p. 362, 28-29 (trad. p. 392)

de sentido previo (h). El lenguaje recuerda así aquello que se da a significar en la escisión que el signo es, y que todo hecho (*That*) subraya: la de "la eterna necesidad del terrible destino que devora (*verschlingt*) en la sima (*Abgrund*) de su simplicidad tanto a la ley divina como a la ley humana." (i) Nada ha de ser por tanto dicho como puro lenguaje, dado que no hablamos *el* lenguaje, ni es éste el que media o concilia, sino *la palabra determinada*, tanto desde él como desde circunstancias no escritas previamente.

Ello explica que lo verdadero de la filosofía hegeliana no se deje enunciar en una frase sino en un *sistema*, esto es en la secuencia de las frases, en su nexo de conjunto que como tal no es tal frase sino una *actividad* que discurre por todas las frases, en las que es activo el es píritu, el ser y la esencia de lo que se enuncia en ellas. (j) El lenguaje se configura así como negación de presupues tos y la realidad de lo absoluto es y se expresa como con junto del movimiento lingüístico, en cuanto *su* automovimiento. El concepto es por tanto *el dis-curso en el que dis* curren las diferencias.

(h) En última instancia, quizás todo hablar remita en su epidermis al ser mortal. De ahí toda ocupación y preocupación. El silencio mostraría que ya no hay fallos. Cfr. HEIDEGGER, M., *Moirá*, en Vor-träge und Aufsätze, Verlag Günther Neske, Pfullingen, Sechste Aufl. 1954). El lenguaje delata así la finitud.

(i) Ph. G., p. 251, 13-stes. (trad. p. 273)

(j) KROMER, Richard, Von Kant bis Hegel, 2 Bde. J.C.B. Mohr, Tubingen, 1921/1924, 3. ed., 1977, Cfr. t. II, p. 282

El desafío del concepto en Hegel conduce en esa medida a un *recordar* que haga efectivamente presente lo real, sin limitarse a repetir (k), un recordar que diga lo que hubiera querido decir el espacio de los nombres, esto es, su tiempo, haciéndolo eternamente presente. El concepto se exige este trabajo. Cuenta para ello con sus límites -los del mundo lingüístico mismo- y se dice, por tanto, como su transgresión, en cuanto confirmación de aquel juego inicial que se sostiene y madura como persistencia.

(k) Se exige en esa medida un diálogo con quienes reclaman un concepto de la diferencia que no se reduce "a la simple diferencia conceptual" sino que reclame una idea propia, como una singularidad en la idea. Gilles DELEUZE se pregunta en este sentido por cuál es la esencia de la repetición, que no se reduce a una diferencia sin concepto, que no se confunde con el carácter aparente de los objetos representados bajo un mismo concepto, pero que manifiesta a su vez la singularidad como poder de la Idea. (Répétition et différence, P.U.F., Paris, 1969, Cfr. Intr. - trad. Cuadernos Anagrama, Barcelona, 2. ed., 1981, pp. 48-105, Cfr. s.t. p. 105)

BIBLIOGRAFIA

I.- FUENTES

I.1. Obras de Hegel

I.1.1. Obras Completas

I.1.2. Otras ediciones consultadas

I.1.3. Correspondencia y Biografía

I.1.4. Traducciones consultadas

I.2. Otros Autores

II.- LEXICO Y COMENTARIOS

III.- MONOGRAFIAS

IV.- LITERATURA SECUNDARIA

V.- OBRAS COLECTIVAS

VI.- ARTICULOS

I. FUENTES

I.1. OBRAS DE HEGEL

I.1.1. OBRAS COMPLETAS

GESAMMELTE WERKE, hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft. In Verbindung mit der Hegel Kommission der Rheinisch. Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Düsseldorf und der Hegel-Archiv der Ruhr. Universität Bochun, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1968 y stes.

- Band 1. Jugendschriften. Teil 1. Hrsg. von Friedhelm NICOLIN - Gisela SCHÜLER.
- Band 3. Exzerpte (1785-1800). Hrsg. von Friedhelm NICOLIN - Gisela SCHÜLER.
- Band 4. Jenaer Kritische Schriften. Hrsg. von Hartmut BUCHNER - Otto PÖGGELER, 1968.
- Band 6. Jenaer Systementwürfe I. Das System der Speculativen Philosophie, Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes (1803/04). Hrsg. von Klaus DÜSING - Heinz KIMMERLE, 1975
- Band 7. Jenaer Systementwürfe II. Logik, Metaphysik, Naturphilosophie. Fragment einer Reinschrift (1804/05). Hrsg. von Rolf-Peter HORSTMANN - Johann Heinrich TREDE, 1971
- Band 8. Jenaer Systementwürfe III. Unter Mitarbeit von Johann Heinrich TREDE. Hrsg. von Rolf-Peter HORSTMANN, 1976
- Band 9. Phänomenologie des Geistes, Hrsg. von W. BON-SIEPEN und R. HEEDE, 1980

Band 11. Wissenschaft der Logik. Erster Band.
Die Objektive Logik (1812/13). Hrsg. von
F. HOGEMANN und W. JAESCHKE, 1978.

Band 12. Wissenschaft der Logik. Zweiter Band.
Die Subjektive Logik (1816). Hrsg. von
Friedrich HOGEMANN - Walter JAESCHKE, 1981.

SÄMTLICHE WERKE. Hrsg. von Georg LASSON (Rudolstadt - F.
Mitzlaff) Leipzig 1907 - stes. Seit 1932 Hrsg. von
Johannes HOFFMEISTER, Felix Meiner, Hamburg, 1949.

SÄMTLICHE WERKE. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Auf
Grund des von Ludwig BOUMANN, Friedrich FOSTER, Eduard
GANS, Karl HEGEL, Leopold von HENNING, Heinrich Gus-
tav HOTHO, Philipp MARHEINEKE, Karl Ludwig MICHELET,
Karl ROSENKRANZ und Johannes SCHULZE, besorgten Ori-
ginaldruckes im Faksimileverfahren neu hrsg. von Her-
mann GLOCKNER, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart -
Bad Cannstatt, 1927/1965.

WERKE. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845. neu ed.
Ausc. Redaktion Eya MOLDENHAUER und Karl Markus MI-
CHEL, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1971, 20
Bd., Register von Helmut REINICKE, 1979.

I.1.2. OTRAS EDICIONES CONSULTADAS

Theologische Jugendschriften Hrsg. H. NOHL, Tübingen, 1907,
Reed. Minerva GmbH Frankfurt am Main 1966, 405 p.
(trad. por J.M. Ripalda, ed. F.C.E., México, 1978,
443 p.).

Dokumente zu Hegels Entwicklung. Hrsg. von Johannes HOF-
FMEISTER, Fr. Frommans Verlag, Stuttgart, 1936, 476 p.

Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hrsg. und eingeleitet von Helmut REICHELT, Verlag Ullstein GmbH, Frankfurt, Berlin, Wien, 1972, 826 p.

Phänomenologie des Geistes. Hrsg. von Gerhard GOHLER, 3. Verlag Ullstein GmbH, Frankfurt, Berlin, Wien, Aufl., 1973, 911 p.

Frühe politische Systeme. Hrsg. von Gerhard GÖHLER, Verlag Ullstein GmbH, Frankfurt, Berlin, Wien, 1974, 848 p.

Der Geistes des Christentums. Schriften 1796-1800, Hrsg. und eingeleitet von Werner HAMACHER, Verlag Ullstein GmbH, Frankfurt, Berlin, Wien, 1978, 539 p.

1.1.3. CORRESPONDENCIA Y BIOGRAFIA

Briefe von und an Hegel, Band I: 1785-1812, Band II: 1813-1822, Band III: 1823-1831. Hrsg. von Johannes HOFFMEISTER.

Band IV, Teil 1: Dokumente un Materialien zur Biographie. Band IV, Teil 2: Nachträge zum Briefwechsel, Register mit biographischen Kommentar, Zeittafel
Hrsg. von Friedhelm NICOLIN, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1981

FISCHER, Kuno, Hegels Leben, Werke und Lehre, (Geschichte der neuern Philosophie, Bd. 8), Carl Winter, Heilderberg, 1938. Nachdruck Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1963.

HAERING, Theodor L., Hegel, sein Wollen und sein Werk
E. chronolog. Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels
2. Neudr. d. Ausg. 2 Bd. Leipzig, 1929/38, Scientia Verlag, Aalen, 1979

- HAYM, Rudolf, Hegel und seine Zeit, Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Wert der Hegelschen Philosophie, Berlin 1857, Repr. Nach. 1. Aufl. Georg Olms, Hildesheim, 1962
- GLOCKNER, Herman Hegel, 2 Bd., 1. Schwierigkeiten und Voraussetzungen d. Hegelschen Philosophie. 2. Entwicklungen und Schicksal d. Hegelschen Philosophie, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart - Bad Connstatt, 1964 y 1958.
- NICOLIN, Gunther (Hrsg.). Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1970, 694 p.
- ROSENKRANZ, K., G.W.F. Hegels Leben, Berlin 1844, repr. 1977, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 569 p.

1.1.4. TRADUCCIONES CONSULTADAS

- Fenomenologia dello Spirito, trad. E. NEGRI, ed. La Nuova Italia, Firenze 1933.
- Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio..., trad. B. CROCE, Editori Laterza, Roma, 1980, II vols., 1, 362 p., 2, 372-657 p.
- Hegel's Phylosophy of Right, English translation by T.M. KNOX, Clarendon Press, Oxford, 1945.
- Les orbites des planètes. (Dissertation de 1801), trad. par F. DE GANDT, Vrin, Paris, 1979.

Premières publications, Différence entre les systèmes de Fichte et Schelling, Foi et savoir, trad. par M. MERY, Ophrys, Paris, 1964.

Système de la vie éthique, traduit et présenté par Jacques TAMINIAUX, éd. Payot, Paris, 1976, 210 p.

La première philosophie de l'esprit, trad. G. PLANTY-BONJOUR, P.U.F. (col. Epiméthée), Paris, 1969

Logique et Métaphysique (Iéna 1804-05). Présentation, traduction et notes de D. SOUCHE-DAGUES avec un commentaire d'André KANAN éd. Gallimard, Paris, 1980, 297 p.

La Phénoménologie de l'Esprit, trad. J. HYPPOLITE, éd. Aubier - Montaigne, Paris, 1941, II t., 358 y 359 p.

Préface de la Phénoménologie de l'esprit, traduction, introduction, notes, par Jean HYPPOLITE, éd. Aubier-Montaigne, Paris, 1966, 224 p.

G.W.F. Hegel. Le savoir absolu, trad. et comm. par Bernard ROUSSET, éd. Aubier Montaigne, Paris, 1977, 253 p.

Propédeutique philosophique, traduite et présentée par Maurice de GANDILLAC, Editions du Seuil, 1963, 236 p.

Science de la Logique, trad., présentation et notes par Pierre-Jean LABARRIERE et Gwendoline JARCZYK, éd. Aubier Montaigne, Paris, I t., 1.1, l'Être (1812), 1972; I t., 1.2, La Doctrine de l'essence (1813), 1976; II t., La logique subjective ou doctrine du concept (1816), 1981.

Encyclopédie des Sciences Philosophiques, t. I, La Science de la Logique, trad., introd. et notes par B. BOURGEOIS, 2a. éd. Vrin, Paris, 1979, 647 p.

Leçons sur Platon. 1825-1826, Texte inédit présenté en bilingue. Introduction, traduction et notes par Jean-Louis VIEILLARD-BARON, éd. Aubier, Paris, 1976, 167 p.

La raison dans l'histoire. (introduction aux Leçons sur la philosophie de l'histoire), trad. par K. PAPAIONOU, Librairie Plon, Paris, 1965, 313 p.

Les écrits de Hamann, Introduction, traduction, notes et index par Jacques COLETTE, éd. Aubier Montaigne, Paris, 1981, 143 p.

Leçons sur la Philosophie de la religion, trad. par J. GIBELIN, Librairie Vrin, 1959, 2a. ed.: 1970 y stes. 5 vol. ; I. Notion de la Religion, 1971, 262 p.; II. La religion déterminée. 1. La Religion de la Nature, 1972, 191 p.; 2. Les Religions de l'individualité spirituelle, 1972, 198 p.; III. 1. La Religion absolue, 1975, 220 p.; 2. Leçons sur les Preuves de l'Existence de Dieu, 1970, 147 p.

Leçons sur l'esthétique, trad. par S. JANKÉLÉVITCH, 4 vol. Aubier, Paris, 1944.

Historia de Jesús. Introducción y versión española de Santiago GONZALEZ NORIEGA, Ed. Taurus, Madrid, 1975, 125 p.

Escritos de Juventud, Edición, Introducción y notas de J. María RIPALDA, ed. F.C.E., Mexico - Madrid - Buenos Aires, 1978, 436 p.

El espíritu del Cristianismo y su destino, Trad. Alfredo LLANOS, 2a. ed. Juárez, Buenos Aires, 1971, 208 p.

La Constitución de Alemania, Introducción, traducción y notas de Dalmacio NEGRO PAVON, ed. Aguilar, Madrid, 1972, 248 p.

Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural, Su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la ciencia positiva del derecho, Intr., trad. y notas de Dalmacio NEGRO PAVON, ed. Aguilar, Madrid, 1979, 183 p.

Esencia de la Filosofía y otros escritos, Selección, traducción y notas de Dalmacio NEGRO PAVON, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1980, 235 p.

Fenomenología del Espíritu, trad. de W. ROCES, F.C.E., México, 1966, 2a. reimp., 1973, 485 p.

Fenomenología del Espíritu. Prólogo e Introducción. El Saber Absoluto, trad. de X. ZUBIRI, Revista de Occidente, Madrid, 1935, 157 p.

Ciencia de la Lógica, trad. de A. y R. MONDOLFO, ed. Solar-Hachette, Buenos Aires, 1956, 4a. ed., 1976, 757 p.

Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, introd. Francisco LARROYO, trad. E. OVEJERO Y MAURY, 1977, 314 p.

Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política, trad. de Juan Luis VERMEL, ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1975, 397 p.

Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, Prólogo de J. ORTEGA Y GASSET, Advertencia y traducción de JOSÉ GAOS, Ed. Alianza Universidad, Madrid, 1980, 701 p.

La razón en la historia, Introducción de Antonio TRUYOL (trad. de César Armando GOMEZ, ed. Seminarios y Ediciones, Madrid, 1972, 333 p.

Lecciones sobre la historia de la filosofía, ed. por Elsa Cecilia FROST; trad. por Wenceslao ROCES, F.C.E., México, III vols., 1955, 1a. reimp.: 1977, 327 p. +462 p. +534 p.

Introducción a la historia de la filosofía, trad. y prólogo Eloy TERRON, ed. Aguilar, Buenos Aires, 1956, 9a. ed. 1977, 306 p.

El Concepto de religión. (Estudio introductorio y traducción de Arsenio GUINZO). ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1981, 355 p.

Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios, Traducción del alemán y notas de Guillermo ECHANDIA, ed. Aguilar, Madrid, 1970, 263 p.

Introducción a la estética, Trad. de Ricardo MAZO, 2a. ed. Península, Barcelona, 1973, 148 p.

De lo bello y sus formas (Estética), Trad. de Manuel GRANELL, ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1969, 216 p.

I.2. OTROS AUTORES

DIELS, H., Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch, Hrsg. von Walther KRANZ, 3 vol., Weidmann, Dublin, 13a, 1969.

ARISTOTELES, Metaphysica, Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. JAEGER, Clarendon Press, Oxford, 1957.

ARISTOTELES, Physica, Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. ROSS, Oxford University Press, 1950.

DESCARTES, René, Regulae ad directionem ingenii, Adam TANNER, ed. Oeuvres, ed. Vrin, Paris, 1956-57.

SPINOZA, Baruch, Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperita sunt. Recognoverunt J. VAN VLOTEN et J.P. N. LAND, Martinus Nijhoff, 3a ed., La Haya, 1914.

KANT, I., Kritik der reinen Vernunft, ed. por Raymund SCHMIDT, Felix Meiner, Hamburg, 1956, 790 p.

FEUERBACH, Ludwig, Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, (1939) in Kritiken und Abhandlungen II, (1839-1943), Werke in sechs Banden, hrsg. von Erich Thies, Surkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1975, Band. 3, 381 p., pp. 7-53, *ibid.* pp. 30-31 (trad. en Aportes para la crítica de Hegel, ed. La Pléyade, Buenos Aires, 1974, 173 p., pp. 15-64.

- MARX, Karl, Die Frühschriften, hrsg. V.S. LANDSHUT, Frommann Verlag, Stuttgart, 1955.
- HEIDEGGER, Martin, Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 15a, 1979 (trad. F.C.E. 3a reimp. 2a ed., 1980)
- HEIDEGGER, Martin, Hegels Phänomenologie des Geistes, Gesamtausgabe, I. Abteilung: Vorlesungen 1923-1934, Band 32, Freiburger Vorlesung Wintersemester 1930/31, hrsg. von Ingrid Gorland, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1980, 221 p.
- HEIDEGGER, Martin, Kant und das Problem der Metaphysik, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1951, 3. ed. 1965, 222 p. (trad. F.C.E. 1. reimp., 1973, 210 p.)
- HEIDEGGER, Martin, Vom Wesen und Begriff der φυσικς Aristoteles Physik B,1, en Wegmarken, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1967, pp. 309-371 (trad. por P. Múnera Vélez, Escritos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Bolivia, Medellín. Colombia, vol I, n° 1, julio, 974 y vols. stes., pp. 40-104, 148-154, 203-213.
- HEIDEGGER, Martin, Hegels Begriff der Erfahrung en "Holzwege" Gesamtausgabe, 5, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, p. 115-208 (trad. en Sendas Perdidas, ed. Losada, Buenos Aires, 1969, p. 100-173
- HEIDEGGER, Martin, Vorträge und Aufsätze, Verlag Günther Neske, Sechste Auflage, Pfullingen, 1954
- HEIDEGGER, Martin, Identität und Differenz, Verlag Günther Neske Pfullingen, 1957, Sechste Auflage, 1978, 70 p.
- HEIDEGGER, Martin, Unterwegs zur Sprache, Fünfte Auflage Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1975, 270 p.

HEIDEGGER, Martin, Hegel und die Griechen, in Wegmarken, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1967, 398 p., pp. 255-272

HEIDEGGER, M. - FINK, E., Heraklit, Wintersemester 1966/67, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1970, 201 p.

II. LEXICO Y COMENTARIOS

GLOCKNER, H., Hegel-Lexicon, 2Bde. Fromman Verlag, Stuttgart, 2. Auflage, 1957

GAUVIN, Joseph, Wortindex zu Hegels Phanomenologie des Geistes Unter Mitarb. von Charles BAILLY, Hegel-Studien, Beiheft 14, Bouvier Verlag, Bonn, 1977, 705 p.

ADORNO, Theodor W., Terminología filosófica, ed. Taurus, Madrid, 1976, II t., 168 p. y 239 p.

BIARD, J. y Otros, Introduction à la lecture de la Science de la Logique de Hegel, I. L'Étre, éd. Aubier Montaigne, Paris, 1981, 303 p.

ELEY, Lothar, Hegels Wissenschaft der Logik. Leitfaden und Kommentar, Wilhelm Fink Verlag, München, 1976, 199 p.

HARRIS, H.S., Hegel's Development, Toward the Sunlight 1770-1801, Clarendon Press, Oxford, 1972, 573 p.

- HYPOLITE, Jean, Genèse et structure de la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel, éd. Aubier Montaigne, Paris, 1946, 592 p. (trad. ed. Península, Barcelona, 1974, 564 p.).
- KOJEVE, Alexandre, Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes-Études, réunies et publiées par Raymond Queneau, ed. Gallimard, Paris, 1947, 600 p.
- LAKENBRINK, Bernhard, Kommentar zu Hegels "Logik" in seiner "Enzyklopädie" vom 1830., Band I.: Sein und Wissen. München, Verlag Karl Alber, (1979), 453 p.
- LEONARD, André, Commentaire littéral de la Logique de Hegel, Bibliothèque Philosophique de Louvain, Librairie Vrin, Paris, 1974, 622 p.
- VALS PLANA, Ramón, Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu, ed. Laia, Barcelona, 1971, 2. ed., 1979, 430 p.

III. MONOGRAFIAS

- BODAMMER, Theodor, Hegels Deutung der Sprache. Interpretationen zu Hegels Äußerungen über die Sprache, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1969, 304 p.
- COOK, Daniel J., Language in the philosophy of Hegel, Mouton, The Hague-Paris, 1973, 198 p. Cfr. p. 42
- DAMNJANOVIC, Milan, Arbeit und Sprache in System Hegels und bei Marx, en Praxis, n° 1, 2° trimestre, 8° año, Zagreb, 1971, pp. 161-166

- DERBOLAV, Josef, Hegels Theorie der Handlung, Hegel-Studien, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Band 3, Bonn, 1965, pp. 209-224.
- DERBOLAV, Josef, Hegel und die Sprache, Ein Beitrag zur Standortbestimmung der Sprachphilosophie im Systemdenken des Deutschen Idealismus, in "Sprache-Schlüssel zur Welt: Festschrift für Leo Weigerber", hrsg. H. Gipper, Pädagogischer Verlag Schwann, Dusseldorf, 1959, pp. 56-86.
- DERRIDA, Jacques, Le puits et la pyramide. Introduction à la Semiologie de Hegel, en Marges de la Philosophie, Les Éditions de Minuit, 1972, 396 p. pp. 79-127 (trad. en Hegel y el pensamiento moderno, S. XXI, 1973, 228 p., pp. 30-92
- DERRIDA, Jacques, La Différance, en Teoría de Conjunto, Barcelona, Tel Quel, 1. ed. 1971, 365 p., pp. 49-79
- GLOCKNER, Hermann, Der Begriff in Hegels Philosophie, Versuch einer logischen Einleitung in das metalogische Grundproblem des Hegelianismus, Hegel Studien, Beiheft, 2, 1969 (trad. Centro de Estudios Filosóficos, U. Autónoma de Mexico, 1965, 121 p.)
- FORNARO, Mauro, Il lavoro negli scritti Jenesi di Hegel, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, 1978, 156 p.
- FULDA, Hans Friedrich, Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik, in "Hegel-Bilanz. zur Aktualität und Inaktualität der Philosophie Hegels" Hrsg. von Reinhard HEEDE und Joachim RITTER, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1973, 282 p., pp. 231-262
- GAUTHIER, Yvon, Hegel y el problema del lenguaje, en Diálogos n° 20, 1970, pp. 39-48
- HARTMANN, Nicolai, Aristóteles y el problema del concepto, trad. Bernabé NAVARRO B., U.N.A.M., Mexico, 1964, pp. 7-48

- HEINRICH, Dieter, Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung, en "Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion", Hrsg. von Dieter HEINRICH, Hegel Tage, Chantilly, 1971, H.S., Beiheft 18, Bouvier Verlag, Herbert Grundmann, Bonn, 1978, 339 p., pp. 203-324.
- HEINRICHS, Johannes, Die Logik der "Phänomenologie des Geistes", Bouvier Verlag, Herbert Grundmann, Bonn, 1974, 559 p.
- LEBRUN, Gérard, La patience du Concept, Essai sur le Discours hégélien, Paris, 1972, 421 p.
- LIEBRUCKS, Bruno, Erkenntnis und Dialektik, Zur Einführung in eine Philosophie von der Sprache her Aufsätze aus den Jahren 1949 bis 1971, Martinus Nijhoff, La Haya, 1972, 381 p. (trad. parcial en Rev. de Occidente, Madrid, 1975, 181 p.)
- LIEBRUCKS, Bruno, Über das Wesen der Sprache, Vorbereitende Betrachtungen, Zeitschrift für philosophische Forschung, V, (1950-51), pp. 465-484 (trad. en Conocimiento y dialéctica, Revista de Occidente, Madrid, 1975, 181 p., pp. 11-27)
- LIEBRUCKS, Bruno, Sprache und Bewußtsein, Der menschliche Begriff Sprachliche Genesis der logik, logische Genesis der Sprache. Hegel: Wissenschaft der Logik, Band 6, Verlag Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main und Bern, 1974.
Teil 1: 1) Das Logische. 2) Hegel: W. der L. Die objektive Logik. Erstes Buch: Die Lehre von Sein, 817 p.
Teil 2: W. der L. Das Wesen, 456 p.
Teil 3: W. der L. Der Begriff, 635 p.
- LOWITH, Karl, Aktualität und Inaktualität der Philosophie Hegels, in "Hegel-Bilanz. zur Aktualität und Inaktualität der Philosophie Hegels", Hrsg. von Reinhard HEEDE und Joachim RITTER, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1973, 282 p., pp. 1-40

- MALUSCHKE, Günther, Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik, Hegel-Studien, Beiheft 13, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1974, 219 p.
- PUNTEL, L. Bruno, Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen Philosophie G.W.F. Hegels, Hegel Studien, Beiheft 10, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1973, 357 p.
- QUELQUEJEU, Bernard, La volonté dans la philosophie de Hegel aux Éditions du Seuil, Paris, 1972, 351 p.
- ROHS, Peter, Der Grund der Bewegung des Begriffs, en "Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion", Hrsg. von Dieter HENRICH, Hegel Tage, H.S., Beiheft 18, Chantilly, 1971, Bouvier Verlag, Herbert Grundmann, Bonn, 1978, 339 p., pp. 43-62
- SCHMITT, Gerhard, The Concept of Being in Hegel and Heidegger, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1977, 192 p.
- SIMON, Josef, Das Problem der Sprache bei Hegel, W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz, 1966, 207 p. (trad. ed. Taurus, Madrid, 1982, 275 p.).
- SIMON, Josef, Die Bewegung des Begriff in Hegels Logik. (Zu P. Rohs: Der Grund der Bewegung des Begriffs. en "Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion". Hrsg. von Dieter HENRICH, Hegel-Tage, Chantilly, 1971, H.S., Beiheft 18, Bouvier Verlag, Herbert Grundmann, Bonn, 1978, 339 p., pp. 63-73
- SOUCHE-DAGUES, D., Une exégèse heideggerienne: le temps chez Hegel d'après le § 82 de "Sein und Zeit" Revue de Métaphysique et de Morale, Numéro spécial, Temps et Histoire, n° 1, Janv.-Mars, 1979, pp. 101-120
- TAMINIAUX, Jacques, Dialectique et différence, en DURCHBLICKE, Martin Heidegger zum 80. Geburtstag, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1970, 436 p., pp. 318-330

- TAMINIAUX, J., Le langage selon les écrits d'Iéna, Tijdschrift voor Filosofie, Juin, 1969, pp. 363-377
- VAN DER MEULEN, Jan, Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch, Westkulturverlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1953, 216 p.
- VÁSQUEZ, Eduardo, El concepto en la Fenomenología del Espíritu, Revista Venezolana de Filosofía, Univ. Simón Bolívar, n° 12, 1980, pp. 31-62
- VIEILLARD-BARON, J.L., Le temps. Platon, Hegel, Heidegger, éd. Vrin, Paris, 1978, 45 p.
- VITIELLO, Vincenzo, Dialecttica ed ermeneutica: Hegel e Heidegger, Guida, Napoli, 1979, 251 p.
- WAELEHENS, A. de, Identité et différence: Heidegger et Hegel Rev. Int. de Philosophie, n° 52, 1960, fascicule 2, pp. 221-237.
- WESTPHAL, Merold, Hegel's Theory of the Concept, en "Art and Logik in Hegel's Philosophy, Humanitis Press/Havester Press, New Jersey/Sussex, 1980, pp. 103-121
- WETZEL, Manfred, Zum Verhältnis von Darstellung und Dialektik in Hegels Wissenschaft der Logik, en "Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion", Hrsg. von Dieter HENRICH, Hegel Tage, Chantilly, 1971, H.S., Beiheft 18, Bouvier Verlag, Herbert Grundmann, Bonn, 1978, 329 p., pp. 143-169
- WOHLFART, Guenter, Der Spekulative Satz, Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel, Walter de Gruyter, Berlin, 1981, XXIII 358 p.

IV. LITERATURA SECUNDARIA

- ADORNO, Theodor W., Drei Studien zu Hegel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1957, 172 p.
(trad. ed. Taurus, Madrid, 1973, 195p.)
- ADORNO, Theodor W., Negative Dialektik, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1966 (trad. por J. M. RIPALDA, Taurus, Madrid, 1975, 410 p.)
- ALVAREZ GOMEZ, Mariano, Experiencia y sistema, Introducción al pensamiento de Hegel, ed. Universidad Pontificia de Salamanca, 1978, 362 p.
- ANGEHRN, Emil, Freiheit und System bei Hegel, Walter de Gruyter, Berlin, 1977, 490 p.
- ARTOLA, José María, Hegel, la filosofía como retorno, Gregorio del Toro Ed., Madrid, 1972, 472 p.
- AVINERI, Shlomo, Hegels theorie des modernen Staates, Aus dem Englischen von R. u R. Wiggershaus, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1976, 331 p.
- BAUMEISTER, Thomas, Hegels frühe Kritik an Kants Ethik, Carl Winter Universitäts Verlag, Heidelberg, 1976, 126 p.
- BECKER, Werner, Hegels "Phänomenologie des Geistes" Eine Interpretation, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz, 1971, p. 137
- BEERLING, Leiden, Hegel und Nietzsche, Hegel-Studien, Bouvier Verlag, Herbert Grundmann, Band I, Bonn, 1961, pp. 229-246
- BIRAULT, Henri, Heidegger et l'expérience de la pensée, ed. Gallimard, Paris, 1978, 628 p.

- BLOCH, Ernst, Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1977, 525 p.
(trad. El pensamiento de Hegel, F.C.E., Mexico - Madrid - Buenos Aires, 1949, 470 p.,
2. ed. 1982 -con ad. 1. y 2. alemán- ,515 p.)
- BODEI, Remo, Sistema ed epoca in Hegel, Societa editrice il Mulino, Bologna, 1975, 343 p.
- BOEY, Conrad, L'Aliénation dans la Phénoménologie de l'Esprit, Desclée de Brouwer, Paris-Bruges, 1970, 313 p.
- BONSIEPEN, Wolfgang, Der Begriff der Negativität den Jenaer Schriften Hegels. Bouvier Verlag, Herbert Grundmann, Bonn, 1977, 258 p.
- BORSO, Dario, Hegel politico dell'esperienza. Prefazione di Mario Dal Pra, Feltrinelli Editore, Milano 1976, 160 p.
- BOURGEOIS, Bernard, Le pensée politique de Hegel, éd. P.U.F., Paris, 1969 (trad. Amorrotu editores, Buenos Aires, 1972, 157 p.)
- BUBNER, Rüdiger, Dialektik und Wissenschaft, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1974, 173 p.
- CLARK, Malcom, Logic and System. A. study of the transition from "Vorstellung" to thought in the Philosophy of Hegel, Martinus Nijhoff, The Hague, 1971, 212 p.
- COLLETTI, Lucio, Il Marxismo e Hegel, Editori Laterza, 1971, (trad. de Francisco Fernández Buey, El Marxismo y Hegel, ed. Grijalbo, Mexico, 1977, 247 p. y "La dialéctica de la materia en Hegel y el materialismo dialéctico, ed. Grijalbo, Mexico, 1977, 333 p.)
- COTTIER, Georges, "L'être-pour-la-mort", une notion hégélienne?, en Revue de Métaphysique et de Morale, n° 4, Oct.-Déc., 1980, pp. 452-467
- CULLEN, Bernard, Hegel's Social and Political Thought: An introduction, Gill and Macmillan, Dublin, 1979, 132 p.

- CHÂTELET, François, Hegel según Hegel, ed. Laia, Barcelona, 1972, 299 p.
- DELEUZE, Gilles, Logique du sens, Les Éditions de Minuit, Paris, 1969
- DELEUZE, Gilles, Répétition et différence, Presses Universitaires de France, Paris, 1969 (trad. Intr. en Cuadernos Anagrama, Barcelona, 2. éd. 1981, pp. 48-105)
- DELEUZE, Gilles, La philosophie critique de Kant, éd. P.U.F. 1971, 111 p.
- DERRIDA, Jacques, De la Grammatologie, éd. Philippe Sollers Paris, 1970 (trad. 2. ed. Siglo XXI, Mexico, 1978, 397 p.)
- DERRIDA, Jacques, Marges de la Philosophie, Les Éditions de Minuit, Paris, 1972, 396 p.
- DE NEGRI, Enrico, I Principi di Hegel, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1949, 152 p.
- D'HONDT, Jacques, Hegel philosophe de l'histoire vivante, éd. P.U.F., Paris, 1966, 483 p. (trad. Amorrortu editores, Buenos Aires, 1966, 381 p.)
- DILTHEY, Wilhelm, Hegel y el idealismo, F.C.E., Mexico, 1944, 2. reimp., 1978, 384 p.
- DUBARLE, D. - DOZ, A., Logique et dialectique, Librairie Larousse, Paris, 1972, 245 p.
- DÜSING, Klaus, Das problem der Subjektivität in Hegel Logik, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1976, 371 p.
- ESCOHOTADO, Antonio, La conciencia infeliz. Ensayo sobre la filosofía de la religión de Hegel, ed. Revista de Occidente, Madrid, 1972, 349 p.
- FINK, Eugen, Hegel, Phänomenologische Interpretationen der Phänomenologie des Geistes, ed. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, 362 p.

- FULDA, Hans Friedrich, Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1965, 2. ed. 1975, 316 p.
- FULDA, H.F. - HORSTMANN, R.P. - THEUNISSEN, M., Kritische Darstellung der Metaphysik. Eine Diskussion über Hegels "Logik", Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1980, 147 p.
- GADAMER, Hans-Georg, Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1960, 486 p. (trad. ed. Sígueme, Salamanca, 1977, 691 p.)
- GADAMER, Hans-Georg, Hegels Dialektik Fünf hermeneutische Studien, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1971, 96 p. (trad. en Ed. Cátedra, Madrid, 1980, 146 p.)
- GADAMER, Hans-Georg, Hegels Dialektik des selbstbewußseins, en "Obra Colectiva (8)", pp. 217-242 (trad. Manuel GARRIDO, Intr. y guía de lectura, Félix DUQUE, Revista Teorema, Valencia, 1980, 62 p.)
- GADAMER, H.G. - HABERMAS, J., Das Erbe Hegels. Zwei Reden aus Anlass der Verleihung des Hegel - Preises 1979 der Stadt Stuttgart an Hans Georg GADAMER am 13 Juni 1979, Jürgen HABERMAS: Urbanisierung der Heideggerschen Provinz. Laudatio auf Hans-Georg GADAMER, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1979, 93 p.
- GAMM, Gerhard, Der Wahnsinn in der Vernunft. Historische und erkenntniskritische Studien zur Dimension des Anders-Seins in der Philosophie Hegels, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1981
- GARAUDY, Roger, El pensamiento de Hegel, trad. por Francisco Monge, ed. Seix Barral, Barcelona, 1974, 310 p.

- GORLAND, Ingtrand, Die Kantskritik des jungen Hegel, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1966, 251 p.
- GUIBAL, Francis, Dieu selon Hegel. Essai sur la problematique de la Phénoménologie de l'Esprit, éd. Aubier Montaigne, Paris, 1975, 350 p.
- HAGER, Achim, Subjektivität und Sein, Das Hegelsche System als ein geschichtliches stadium der Durchsicht auf Sein, Verlag Karl Albert, Freiburg/München 1974, 304 p.
- HARRIS, William T., Hegel's logik, Kraus Reprint Co., Chicago, 1970, 403 p.
- HARTMANN, Nicolai, Die Philosophie des deutschen Idealismus, Walter de Gruyten Berlin, 1929, II v.:
I - Fichte, Schelling y los románticos
II - Hegel
(trad. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1960, 372 y 515 p.)
- HENRICH, Dieter, Hegel im Kontext, 2. Aufl., Suhrkamp Verlag, 1975, 210 p.
- HENRICH, Dieter, Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1980, 270 p.
- HYPPOLITE, Jean, Logique et existence, Essai sur la Logique de Hegel, P.U.F., Paris, 1961, 250 p.
- HYPPOLITE, Jean, Figures de la pensée philosophique. Écrits de J.H. (1931-1968), éd. P.U.F., Paris, 1971, 2 t., 1.042 p. (512 pp. y 513-1042 pp.)
- HYPPOLITE, Jean, Introduction à la philosophie de l'histoire Librairie Marcel Riviere et Cie., Paris, 1948, 98 p. (trad. ed. Calden, Buenos Aires, 1970, 133 p.)
- JARCZYK, Gwendoline, Systeme et liberté dans la logique de Hegel, ed. Aubier Montaigne, Paris, 1980, 322 p.

- KALTENBRUNNER, Gerd-Klaus, Hegel und die Folgen, Verlag Rombach, Freiburg, 1970, 428 p.
- KOCH, Trangott, Differenz und Versöhnung. Eine Interpretation der Theologie G.W.F. Hegels nach seiner "Wissenschaft der Logik"., Verlagshaus Gerd Mohn, Gutersloh, 1967, 183 p.
- LABARRIERE, Pierre-Jean, Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel, Ed. Aubier Montaigne, Paris, 1968, 314 p.
- LABARRIERE, Pierre-Jean, Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'Esprit, éd. Aubier - Montaigne, Paris, 1979, 288 p.
- LACORTE, Carmelo, Il primo Hegel, G.C. Sansoni Editori, Firenze, 1959, 362 p.
- LANDUCCI, Sergio, La contradiccion in Hegel, ed. La Nuova Italia, Firenze, 1978, 102 p.
- LAUER, Quentin, Essays in Hegelian dialectic, University Press, New York, 1977, 208 p.
- LÖWITH, Karl, De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1968, 2. ed. 1974, 614 p.
- LUKACS, Georg, El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista, ed. Grijalbo, 1976, 551 p.
- MACHEREY, Pierre, Hegel ou Spinoza, ed. François Maspero, Paris, 1979, 261 p.
- MARCUSE, Herbert, Ontología de Hegel y teoría de la historicidad, ed. Martinez Roca, Barcelona, 1970, 314 p.
- MARCUSE, Herbert, Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory., Rontledge & Kegan Paul Ltd., 439 p. (trad. 3. ed. Alianza Ed. Madrid, 1976, 446 p.)

- MAURER, Reinhart Klemens, Hegel und das Ende der Geschichte 1965, 2. Auflage, erweitert um den Beitrag "Teleologische Aspekte der Hegelschen Philosophie", Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1980, 212 p.
- MURE, G.R.G., A Study of Hegel Logik, Clarendon Press, Oxford, 1950
- MURE, G.R.G., An Introduction to Hegel, Clarendon Press, Oxford, 1940
- NOEL, Georges, La logique de Hegel, 2. ed. Vrin, Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, Paris, 1967, 188 p.
- OTTMANN, Henning, Individuum und Gemeinschaft bei Hegel, Walter de Gruyter, Berlin, 1977, 406 p.
- PALMIER, Jean Michel, Hegel. Ensayo sobre la formación del Sistema hegeliano, (trad. de Juan José Utrilla) F.C.E., México, 1971, 118 p. (Col. Brevariarios)
- PAPAIOANNOU, Kostas, Hegel, EDAF, Madrid, 1975, 302 p.
- PEPERZAK, Andriens.T.B., Le jeune Hegel et la vision morale du monde, 2. ed. Martinus Nijhoff, La Haye, 1969, 264 p.
- PHILONENKO, Alexis, L'oeuvre de Kant, La philosophie critique, Vrin, 1972, 2 vol., 356 y 292 p.
- RIPALDA, José María, La nación dividida, Raíces de un pensador burgués: G.W.F. Hegel, ed. F.C.E. Barcelona, 1978, 327 p.
- RITTER, Jachim, Hegel et la revolution française, suivi de personne et propriété selon Hegel, éd. Beauchesne et fils, Paris, 1970, 124 p.

SCHRADER-KLEBERT, Karin, Das Problem des Anfangs in Hegels Philosophie, Wien, Munchen, 1969.

TAMINIAUX, Jacques, La nostalgie de la Grece à l'aube de l'idealisme allemand. Kant et les grecs dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel, Martinus Nijhoff, La Haye, 1967, 274 p.

TAYLOR, Charles, Hegel, University Press, Cambridge, 1978, 580 p.

THEUNISSEN, Michael, Sein und Schein. Die Kritische Funktion der Hegelschen Logik, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1980, 502 p.

VANCOURT, Raymond, La pensée religieuse de Hegel, éd. P.U.F. Paris, 1965, 136 p.

WAHL, Jean, Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel, P.U.F., Paris, 1929, 2. ed. 1951

WALSH, W.H., La ética hegeliana, ed. Fernando Torres, Valencia, 1976, 127 p.

WEIL, Erich, Hegel et l'Etat, éd. Vrin, Paris, 1950, 119 p.

V. OBRAS COLECTIVAS

- (1) CHRISTENSEN, Darrel E, (Ed. and Intr.) Hegel and the Philosophy of Religion, The Wofford Symposium, In celebration of the Birth of Hegel 1970, Martinus Nijhoff, The Hague, 1970

- (2) CROCE, B. y Otros, Études sur Hegel. Centenaire de la mort de Hegel, (Publication de la Révue de Métaphysique et de Morale), Librairie Armand Colin, Paris, 1931 234 p.
- (3) D'HONDT, Jacques (éd), Hegel et la pensée moderne, Séminaire sur Hegel dirigé par J. HYPPOLITE au Collège de France (Paris) -1967, 1968- P.U.F., 1970, 216 p. (trad. 3. ed. Siglo XXI, México, 1977, 228 p.)
- (4) D'HONDT, Jacques (éd), Hegel et la pensée grecque, éd. P.U.F., Paris, 1974, 183 p.
- (5) D'HONDT, Jacques (éd.), Hegel et le siècle des Lumières éd. P.U.F., Paris, 1974, 184 p.
- (6) EN TORNO A HEGEL, editado por el Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada, Granada, 1974, 381 p.
- (7) FLOREZ, Cirilo - ALVAREZ GOMEZ, Mariano (eds.), Estudios sobre Kant y Hegel, Instituto de Ciencias de la Educación, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1982, 225 p.
- (8) FULDA, H.F. - HENRICH, D. (Hrsg.) Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973, 4. ed. 1979, 445 p.
- (9) GADAMER, Hans-Georg (Hrsg.) Beiträge zur Deutung der Phänomenologie des Geistes, Hegel Tage Royaumont 1964, Hegel Studien, Beiheft 3, Bouvier Verlag, Bonn, 1966, 194 p.
- (10) HARTMANN, Klaus (Hrsg.) Die Ontologische Option, Studien zu Hegel Kritik und Hegels Phänomenologie des Geistes, Walter de Gruyter, Berlin, 1976, 312 p.

- (11) HEEDE, Reinhard - RITTE, Joachim (Hrsg.) Hegel - Bilanz. Zur Aktualität und Inaktualität der Philosophie Hegels, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1973, 282 p.
- (12) HEGEL ET LA DIALECTIQUE, Révue Internationale de Philosophie, 36. année, 139-140, 1982, fasc. 1-2, 197 p.
- (13) HENRICH, D., DUSSING, K. (Hrsg.), Hegel in Jena, Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling. Hegel - Tage, Zweittl, 1977, Hegel - Studien, Beiheft 20, Bouvier Verlag, Bonn, 1980, 270 p.
- (14) HENRICH D. (Hrsg.), Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion, Hegel Tage, Chantilly, 1971, Hegel - Studien, Beiheft 18, Bouvier Verlag, Herbert Grundmann, Bonn, 1978, 339 p.
- (15) HORSTMANN, Peter (Hrsg. und eing.) Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1978, 427 p.
- (16) NEGTE, Oskar, (Hrsg.), Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970, 292 p.
- (17) PLANTY-BONJOUR, G. (éd.) Hegel et la Religion, éd. P.U.F., Paris, 1982, 215 p.
- (18) RICONDA, G. - VATTIMO G. - VERRA V. (Recop.), Romanticismo, Esistenzialismo, Ontologia della libertà, Biblioteca de Filosofia, Mursia, 1979, Milano, 384 p.

VI. ARTICULOS

ALVAREZ BOLADO, A., La experiencia de la libertad, en "Obra Colectiva (7)", pp. 13-43

ALVAREZ GOMEZ, Mariano, Fundamentación lógica del deber ser en Hegel, en "Obra Colectiva (7)", pp. 171-201

ARTOLA, José María, El tránsito de la Religión manifiesta al saber absoluto en la Fenomenología del Espíritu, en "Obra Colectiva (6)", pp. 44-88

ASCHENBENBERG, Reinhold, Der Wahrheitsbegriff in Hegels "Phänomenologie des Geistes", en "Obra Colectiva (10)", pp. 211-309.

AUBENQUE, Pierre, Hegel et Aristote en "Obra Colectiva (4)", pp. 96-120

BARTELS, Martin, Sprache und Soziales Handeln, Eine Auseinandersetzung mit Habermas - Sprachbegriff, Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 36, Heft, April-Juni, 1982, pp. 226-234.

BAUM, Manfred, Zur Methode der Logik und Metaphysik Beim Jenaer Hegel, en "Obra Colectiva (13)", pp. 119-138

BOURGEOIS, Bernard, Dialectique et structure dans la philosophie de Hegel, en "Obra Colectiva (12)", pp. 163-183

BUBNER, Rudiger, Die "Sache selbst" in Hegel System, en "Obra Colectiva (15)", pp. 101-123

BUCHNER, Hartmut, Hegel im Übergang von Religion zu Philosophie, Philos. Jahrbuch 78, 1971, pp. 82-97

- BUCHNER, H., Zur Bedeutung des Skepticismus beim jungen Hegel, Hegel Studien, Beiheft 4, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1967, p. 49-56
- CEREZO GALAN, Pedro, Teoría y Praxis en Hegel, en "Obra Colectiva (6)", pp. 89-144
- CHAMLEY, Paul, La Doctrine économique de Hegel et la conception hégélienne du travail, Hegel-Studien Beiheft 4, Hegel - Tage Urbino 1965, hrsg. H.G. Gadamer, 1969, pp. 147-160
- DERRIDA, Jacques, La différance, en Teoría de Conjunto, Barcelona, I. ed. 1971, 365 p., pp. 49-79
- DE ZAN, Julio, Cuestiones de estructura y método en la Filosofía del Derecho de Hegel, en "Obra Colectiva (7)", pp. 143-170
- FLEISCHMANN, Eugene, Die Wirklichkeit in Hegels Logik. Ideengeschichtliche Beziehungen zu Spinoza. Zeitschrift für philosophische Forschung, Verlag Anton Hain KG., Meisenheim/Glan, Band XVIII, 1964, p. 3-29
- FLOREZ, Ramiro, Hegelslogik in Rahmen seiner Geschichtsphilosophie, en "Die Logik des Wissens und das Problem der Erziehung". Hrsg. von Wilhelm R. BEYER, Nürnberger Hegel-Tagen, 1981, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1981, pp. 91-117
- FLOREZ, Ramiro, Lógica y racionalización en la Historia en Hegel, en "Obra Colectiva (7)", pp. 115-141
- FLOREZ, Ramiro, Die Tat des Weltgeistes, en XIV Internationalen Hegel-Kongress, April, Athen, 1982, (Ined.)
- FULDA, Hans Friedrich, Zur Logik der Phänomenologie von 1807, en "Obra Colectiva (8)", pp. 391-425

- GAUVIN, Joseph, Entfremdung et Entäusserung dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel, en Archives de Philosophie, octobre-décembre, 1962, pp. 555-571
- GAUVIN, Joseph, Plaisir et nécessité, Hegel-Tage. Royaumont 1964, Beiträge zur Deutung der Ph. des G., hrsg. von H.G. Gadamer, Hegel-Studien, Beiheft 3, H. Bouvier Verlag, Bonn, 1966, p. 155-180
- GERAETS, Théodore F., Les trois lectures philosophiques de l'Encyclopedie ou la réalisation du concept de la philosophie chez Hegel, Hegel-Studien, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, Band 10, 1975, pp. 230-254
- GRANIER, Jean, Hegel et la Révolution française, Revue de Métaphysique et de Morale, Janv.-Mars 1980, pp. 1-26
- HABERMAS, J., Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes, en HEGEL, G.W.F. Frühe politische Systeme, Verlag Ullstein, Frankfurt am Main, 1974, pp. 786-814
- HAERING, TH., Entstehungsgeschichte der Ph. G., Verhandlungen des III. Inter. H. Kongresses 1933, Haarlem-Tubingen, 1934, pp. 118-138
- HEINTEL, Peter, Die Religion als Gestalt des absoluten Geistes, Wiener Jahrbuch für Philosophie III, 1970, pp. 162-202
- HYPPOLITE, Jean, Essai sur la logique de Hegel, Revue Internationale de philosophie, n° 19, 1952
- ILTING, Karl-Heinz, Le Dieu hégélien, en "Obra Colectiva (17)", pp. 101-125
- ILTING, Karl-Heinz, Ontologie, Metaphysik und Logik in Hegels Erörterung der Reflexionsbestimmungen, en "Obra Colectiva (12)", pp. 95-111

- JANICAUD, Dominique, Dialéctica y sustancialidad. Sobre la refutación hegeliana del spinozismo, en "Obra Colectiva (3)", pp. 171-205
- LABARRIÈRE, Pierre-Jean, Histoire et Liberté: Les structures intemporelles du Procès de l'Essence, Archives de Philosophie octobre-décembre 1970, pp. 701-718
- LABARRIÈRE, Pierre-Jean, La Phénoménologie de l'Esprit comme discours systématique: histoire, religion et science, Hegel-Studien, Bouvier Verlag, Herbert Grundmann, Band 9, Bonn, 1974, pp. 131-154
- LABARRIÈRE, Pierre Jean, La sursumption du temps et le vrai sens de l'histoire conçue. Comment gérer cet héritage hégélien? Revue de Métaphysique et de Morale, Numéro special, Temps et Histoire, n° 1, Janv.-Mars, 1979, pp. 92-100
- LAUER, Quentin, Hegel on the Identity of Content in Religion and Philosophy, en "Obra Colectiva (1)", pp. 261-279, Coment.-Discusión pp. 279-295
- LIEBRUCKS, Bruno, Zur Verhaltnis von Traszendenz und Immanenz bei Hegel, Wiener Jahrbuch für Philosophie III, 1970, pp. 109-129
- LUCAS, H.C., Spinoza en la lógica de Hegel, en "Obra Colectiva (7)", pp. 203-225
- LUGARINI, Leo, Substance et réflexion dans la Logique et Métaphysique Hegelienne d'Iéna, en "Obra Colectiva (13)", pp. 139-156
- MASSOLO, Arturo, Entäusserung, Entfremdung nella Fenomenologie dello Spirito, Aut-Aut 91, Milano, 1966, pp. 7-20 y en Hegel-Studien, Beiheft 4, Hegel-Tage Urbino 1965, hrsg. H.G. Gadamer, 1969, pp. 81-92
- NAVARRO CORDON, J.M., Sentido de la Fenomenología del Espíritu, en "Obra Colectiva (6)", pp. 266-314

NEGT, Oskard, Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels, en "Obra Colectiva (16)", pp. 7-17

NICOLIN, Friedhelm, Zum Titelproblem der Phänomenologie des Geistes. Zusammenfassende Darstellung des buchtechnischen Sachverhalts aufgrund eines neuaufgetundenen Original Exemplars, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, Hegel Studien 4, 1967, p. 113-123

PLANTY-BONJOUR, Guy, Hegel et la dialectique selon les Grecs, en "Obra Colectiva (12)", pp. 3-21

PEPERZAK, Adrien T.B., Religion et politique dans la philosophie de Hegel, en "Obra Colectiva (17)", pp. 37-77

PÖGGELER, O., Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes, Hegel Studien I, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1961, pp. 255-298

PÖGGELER, Otto, Die Komposition der Phänomenologie des Geistes, en "Obra Colectiva (9)", pp. 27-74

ROSSI, Pietro, La dialéctica hegeliana, en "La evolución de la dialéctica", M. Roca, Barcelona, 1971

SCHMITZ, Hermann, Die Vorbereitung von Hegels 'Phänomenologie des Geistes' in seiner Jenenser Logik, in Zeitschrift für philosophische Forschung 14, 1960, pp. 16-39

SCHMITZ, Hermann, Hegels Begriff der Erinnerung, Archiv für Begriffsgeschichte, Band 9, H. Bouvier u Co. Verlag, Bonn, 1964, pp. 37-44

SOUCHE-DAGUES, D., Note sur la formation de la dialectique hégélienne dans "Systeme de la vie éthique", Revue de Métaphysique et de Morale, 1978, n° 2 avril-juin, pp. 244-257

- STANGUENNEC, André, Le dialectique, la dialectique, les dialectiques chez Hegel, Revue de Métaphysique et de Morale, n° 3, Juill.-Sept, 1977; pp. 312-326
- TILLIETE, X., Hamann und die Engelsprache, Ueber eine Stelle der Aesthetica in nuce, en J.G. Hamann, Acta des Internationalen Hamann-Colloquiuns in Llineburg 1976, Frankfurt am Main, pp. 66-77
- TREDE, J.H., Phänomenologie und Logik, Zu den Grundlagen einer Diskussion, In Hegel Studien Bd. 10, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1975, pp. 173-209
- TRIER, Jost, Umfrage und Meinung, Archiv für Begriffsgeschichte, Band 9, 1964, H. Bouvier u Co. Verlag, Bonn, p. 189-201
- UGAZIO, Ugo M., Il senso della 'Erinnerung' in Hegel e Hölderlin, en "Obra Colectiva (18)", pp. 60-77
- WAGNER, H., Hegels Lehre vom Anfang der Wissenschaft in Zeitschrift für philosophische Forschung 23, 1969, pp. 339-348

REUNIDO, EN EL DIA DE LA FECHA, EL TRIBUNAL QUE SUSCRIBE, ACORDO CONCEDER
A LA PRESENTE TESIS DOCTORAL LA CALIFICACION DE SOBRESALIENTE "CUM LAUDE" (por unanimidad)
MADRID, dos de febrero de mil novecientos ochenta y tres

EL PRESIDENTE,

EL SECRETARIO,

FDO.: [Signature] FDO.: Javier Ordóñez
PRIMER VOCAL, SEGUNDO VOCAL, TERCER VOCAL,

FDO.: [Signature] FDO.: [Signature] FDO.: Javier Sadaba
PRIMER VOCAL, SEGUNDO VOCAL, TERCER VOCAL,

FDO.: Manuel Navarro FDO.: Ramiro Flory FDO.: Javier Sadaba

