

Acerca de la lógica de la Fenomenología de 1807*

Hans Friedrich Fulda
(Traducido por José Jara)

Las investigaciones acerca de la Fenomenología hegeliana se han dedicado en las últimas décadas especialmente a sus ideas metafísicas, antropológicas, sociales e históricas. Ese era el contenido más rico y concreto que se le ofrecía a nuestra conciencia para su autocomprensión del presente. En comparación con él, la forma de la Fenomenología, su sistematicidad y método, aparecían desprovistas de interés. Aunque actualmente medio mundo filosófico habla de la dialéctica y, por ende, se sabe comprometido con la historia de la influencia de Hegel, escasamente existen trabajos que, teniendo conciencia de esta dialéctica, busquen apreciar la distancia con respecto a Hegel a través de un análisis lo más preciso posible de las formas de su pensamiento. Aun cuando la génesis de la dialéctica hegeliana asombra por el hecho de que Hegel quien entre los idealistas especulativos, fue el que por más tiempo se conformó

* Este artículo fue publicado por primera vez en los *Hegel-Studien*, editados por F. Nicolín y O. Pöggeler, Beiheft 3, Bonn, 1966, y reimpresso luego en *Materialien zu Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, editado por H. F. Fulda y D. Henrich, Ed. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973. Se agradece al autor sus valiosas sugerencias para precisar algunos términos de esta traducción, que ha sido autorizada por él. (N. d. Tr.).

con verter los resultados y principios de la filosofía práctica de Kant en una praxis contemporáneamente crítica, fuese precisamente quien diseñase de pronto la disciplina más abstracta y aparentemente más alejada de la vida, conocida por la historia de la filosofía: la lógica especulativa; y a pesar de que Hegel partió de motivos de los que la dialéctica practicada hoy no se cree demasiado lejana, cuando se hace referencia a la especulación de Hegel, en la mayoría de los casos se considera como evidente el carácter teórico unilateral de esta especulación. Sin embargo, rara vez se investiga el origen que la dialéctica del concepto tiene en las ideas prácticas. Y aunque, finalmente, la Fenomenología de Hegel es el intento más prolijo por comprender la cultura de su tiempo con respecto a sus exigencias y, a la vez, por justificar ante ambos el saber especulativo, la Fenomenología, en cuanto tal intento, escasamente ha sido aun seriamente tematizada. El descolorido academicismo que impregnó a la reanimación neohegeliana de la dialéctica y, por otra parte, la fuerza de convencimiento de la lógica moderna y de la teoría de la ciencia, parecen impedir que la dialéctica se transforme en problema a través de un enfrentamiento inmediato con Hegel.

Supuesto el caso que tal impedimento tuviese un carácter efectivamente ilimitado, sin embargo la extensión e intensidad de la comprensión histórica de nuestro filosofar harían igualmente necesaria una investigación de la Fenomenología dirigida hacia su unidad sistemática, complementada con sus planteamientos materiales. Este es el propósito de los siguientes desarrollos. En cuanto ellos muestran según qué figura y de qué modo se incorporó en la Fenomenología la lógica especulativa, cumplen, sin embargo, con sólo una de sus varias condiciones necesarias. Ellos no pretenden descubrir los diferentes temas de pensamiento que la Fenomenología tuvo que integrar. Tampoco pretenden interpretar el pensamiento general de la Fenomenología o la ciencia de la experiencia de la conciencia: la idea especulativa de una ciencia que se realiza en el elemento de la conciencia y, por ello, es también accesible al saber natural, cuyo fundamento, suelo y "éter", sin embargo,

forma ya el saber puro. Ellos presuponen el conocimiento previo de la idea de la Fenomenología y de la determinación de su relación con la lógica posterior, e intentan mostrar cómo *se manifiesta* la concepción no desarrollada de la lógica de 1807 dentro del desarrollo de la Fenomenología y cómo convierte a la exposición del saber que se manifiesta en un *todo* sistemático. Este planteamiento se podría formular con una cita de Hegel: ¿cuál es en la Fenomenología “el contenido, como el *en sí*, el *fin*, que todavía es sólo algo *interior*, no como espíritu, sino sólo sustancia espiritual”, cuyo ser para sí ha de producir la Fenomenología?¹

A un intento de interpretación que se dirija en esta dirección se le opone la convicción de que no se puede hablar de una sistematicidad unitaria que atravesase toda la Fenomenología. A partir de los trabajos de Haering sobre la génesis de la Fenomenología se afirma que a ésta, como obra total, *sólo* se la puede entender históricamente. El origen de esta interpretación se encuentra ya, propiamente, en la escuela hegeliana, que siempre se mostró desconcertada ante el libro de 1807. Pero recién el cúmulo de intentos por estructurar la Fenomenología —de los cuales, entretanto, existen por lo menos siete—² y la ocupación histórico-filológica con el texto y las fuentes de la obra, han ayudado a esta interpretación a tomar conciencia sobre sí misma. Entretanto Pöggeler ha expuesto convincentemente que la Fenomenología no puede haberse compuesto en la forma indicada por Haering y Hoffmeister.³ Pero es tan abrumador el peso de los indicios que hablan en contra de una

1. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Ed. J. Hoffmeister, Hamburg, 1952, p. 26, (20). [En lo sucesivo citaremos este libro con la abreviatura *FdE* junto a la página de la versión original; luego agregaremos entre paréntesis, como en esta nota, la página de la versión española: *Fenomenología del Espíritu*, Ed. F.C.E. México, 1973, en traducción de Wenceslao Roces. Sin embargo, los textos de la *FdE* citados por H.F. Fulda, así como las restantes citas de textos de Hegel, los traduciremos directamente de su versión original. N.d.T.]

2. Ver del autor: *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. Frankfurt/Main, 1965, p. 57 ss. p. 124 ss.

3. O. Pöggeler, *Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes*. En: *Hegel-Studien*, 1. 1961, p. 255 ss.

elaboración completamente planificada de la Fenomenología, que él también orienta su interpretación en primera línea, de acuerdo a lo que se ha considerado como la mala fortuna de la obra. Por lo demás, Hegel mismo admitió⁴ que la *composición* de la Fenomenología fue afectada por aquella "siniestra confusión" de la que él se queja a propósito del proceso editorial y de impresión. Y si un autor de la categoría de Hegel testimonia contra sí mismo, sería estéril querer hacer creíble la unidad total de su obra. Pero el foro de los análisis filológicos no es la única instancia a la que se puede apelar a este propósito. La exégesis histórica de una obra debería distinguir entre composición y concepción, y otorgar la preeminencia a la interpretación de ésta última, puesto que toda constatación acerca de las desarmonías en la elaboración de una obra supone ya una decisión previa sobre su idea, la cual debe ser determinada adecuadamente. Que nosotros poseamos una tal idea de la Fenomenología es en cierto modo dudoso, en vistas del contraste existente entre la segura expresión de Hegel acerca de "la bota española del método en que él hace moverse al espíritu"⁵ y nuestros intentos por probar esta bota. Si la filología hegeliana no quiere extraviarse según el modo conocido entre los intérpretes de la obra kantiana como *patch work theories* (teorías de remiendos), entonces se ha de descubrir y examinar especialmente el fundamento lógico de la Fenomenología, y ver si, desde allí, la pluralidad de divisiones indicadas por Hegel no resultan ser necesarias y justificadas. Sólo entonces se pueden determinar los límites de la unidad de la obra.

Si con la pregunta por la lógica que contiene la Fenomenología se hace más comprensible su estructuración, entonces deben nombrarse los momentos lógicos que, como tales, fundamentan a la Fenomenología. Se ha de descubrir las causas por las cuales lo fundado de estos momentos fue desfigurado hasta lo irreconocible, y se ha de mostrar que el ocultamiento de sus relaciones no justifica la suposición de que la base conceptual

4. *Briefe von und an Hegel*. Ed. por J. Hoffmeister, Hamburg, 1952, Tomo 1, p. 161.

5. *Briefe von und an Hegel*, Tomo 1, p. 332. (la "bota española" era un instrumento de tortura consistente en dos placas de hierro unidas con tornillos, con las que se prensaba las piernas). (N.d.T.).

de la Fenomenología se haya roto durante su elaboración. Este programa es el que toman en consideración las tesis que a continuación formulamos rigurosamente. Se afirma:

1. La Fenomenología de 1807 está construida sobre una serie de momentos lógicos fundamentales, que corresponden a la concepción de la lógica de Hegel de aquel entonces y que poseen una función unitaria dentro de la Fenomenología.
2. Las dificultades para ver con claridad el curso de estas determinaciones fundamentales están basadas especialmente en la idea de la Fenomenología. Sin embargo, se hallan igualmente, en parte, en la condición que se encontraba la lógica especulativa hacia 1805 y, tal vez, en parte también, en las circunstancias bajo las cuales se llevó a cabo la Fenomenología.
3. Las modificaciones en la disposición de la Fenomenología, en la medida en que Hegel las introdujo aun durante el proceso de impresión, no llegaron tan lejos como para afectar el fundamento lógico de la Fenomenología, —con excepción tal vez de un único punto que requiere ser investigado—.

A efectos del orden de la argumentación, cada tesis no será tratada separadamente sino que su fundamentación será intercalada en tres partes, cada una de ellas centrada en torno a temas particulares. La primera parte ha de mostrar que desde un comienzo Hegel pretendía afirmar la estricta correspondencia entre los modos de la conciencia no real y los momentos lógicos. La segunda parte discute en qué forma se incorporan los momentos lógicos en la experiencia de la conciencia y cómo la organizan. La tercera parte ha de indicar la serie de los momentos lógicos fundamentales y su correspondencia con los niveles de la conciencia. De este modo ha de ser posible discutir, además de las tesis acerca de la arquitectónica de la Fenomenología, también una interpretación de su método y del desarrollo de la lógica de Jena.

A. Hegel mismo expresó hacia el final de la Fenomenología que a cada momento abstracto de la ciencia le corresponde, en general, una figura del espíritu que se manifiesta. El título de “ciencia”, al cual se subordina la correspondencia, sin embargo, ha llevado a muchos autores —incluso a Pöggeler⁶— a opinar, a partir de este pasaje⁷ y de otros comparables a él,⁸ que a cada parte del *sistema* debe corresponderle una figura de la Fenomenología. Pero de ese modo la subordinación aparecía como muy imprecisa e incompleta. Sin embargo, el contexto muestra claramente que Hegel debe haber querido señalar la subordinación de las figuras de la Fenomenología a los momentos *lógicos*, puesto que la “ciencia” de la que se habla en la cita indicada aparece allí mismo como *eslabón* de la sistematización filosófica: como aquél en el cual ella misma es contenido, junto a otros eslabones con otros contenidos, es decir, la conciencia, por un lado, y la naturaleza y la historia, por otro. Se trata, por consiguiente, de la misma estructuración del sistema que se dará también al final de la segunda filosofía real de Jena.⁹ Allí, lo lógico es ello mismo la “ciencia”, en tanto despliega la existencia y movimiento del espíritu en el “éter de su vida”.¹⁰ De acuerdo con ello, el prólogo de la Fenomenología deja en claro que los momentos del espíritu, que éste desarrolla primeramente en el elemento de la conciencia, al término de la Fenomenología se mueven en el elemento del saber, y que este movimiento suyo “en la forma de la simplicidad” es “la *lógica* o *filosofía especulativa*”.¹¹ Finalmente, es en conexión con la afirmación de esta correspondencia que se habla expresamente de los momentos “abstractos” de la ciencia, de su figura “pura”, del concepto puro y del avance de su movimiento. Por ello es que se debe admitir, sin duda, que la correspondencia no

6. Pöggeler, ob. cit. p. 287.

7. *FdE.* p. 562, (472).

8. *FdE.*, p. 33, 74, (26, 60).

9. G.W.F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie II*. Ed. por J. Hoffmeister, Leipzig, 1931, p. 272 s.

10. *FdE.* p. 562, (471).

11. *FdE.*, p. 32 s. (26 s.).

ha de relacionarse con la estructuración del sistema total sino con los momentos principales de lo lógico.

Los textos traídos a colación fueron escritos hacia el final del período de redacción de la Fenomenología. Para considerar estos textos dentro de la perspectiva de una modificación de la concepción de la obra, sólo podrán ser válidamente utilizados para toda ella, si es que pueden ser puestos en concordancia con lo que se dice al comienzo de la Fenomenología acerca de la marcha del todo. Y ése es precisamente el caso, puesto que al final de la introducción¹² se asegura que la experiencia de la conciencia ha de comprender en sí “todo el reino de la verdad del espíritu”, de manera que los momentos de esta verdad se expongan en la determinación peculiar de no ser momentos abstractos, puros, sino figuras de la conciencia. Estos momentos serán llamados momentos del todo. También aquí, en su organización fuera de la Fenomenología, ellos son abstractos y puros. Basta con cerciorarse de que bajo la verdad del espíritu ha de entenderse lo lógico. Un indicio para ello lo entrega ya el hecho de que, de acuerdo a las referencias del prólogo¹³ traídas a colación, han de ser los momentos del *espíritu* los que en su movimiento organicen la lógica en el elemento del saber hacia el todo; pero también la disposición de la ciencia, hacia el final de la segunda filosofía real de Jena,¹⁴ cronológicamente anterior, hace terminar a la “filosofía especulativa”,¹⁵ que precede a la filosofía natural y, por consiguiente, es equivalente a la lógica, con el saber de sí del espíritu. Igualmente en la primera metafísica de Jena se cierra el movimiento circular del movimiento lógico y metafísico sólo en el “espíritu absoluto”.¹⁶ Si se ha de suponer que Hegel, ya antes del inicio de la redacción de la Fenomenología, quería ver convertido en el todo de una lógica unitaria o filosofía especulativa a la disciplina del sistema, originalmente subdividida en la lógica y la metafísica.

12. *FdE.*, p. 74 s.(60 s.).

13. *FdE.*, p. 33, (26).

14. *Jenenser Realphilosophie II*, p. 272 s.

15. Cfr. *FdE.*, p. 33, (26).

16. G.W.F. Hegel, *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie* Ed. por G. Lasson, Leipzig, 1923. p. 172 ss.

como lo ha expuesto Pöggeler convincentemente,¹⁷ se ha de suponer también, que esta disciplina definía los momentos de su contenido como momentos del espíritu. Hegel, sin embargo, es mucho más explícito; él no habla del espíritu en general, sino del reino de la *verdad* del espíritu. ¿A qué ha de indicar esta expresión, sino es a la autoadecuación a la que accede allí el espíritu, en donde él es, él mismo, el “éter de su vida”?

Finalmente, el sentido de la afirmación de esta correspondencia no sólo se obtiene a partir de las declaraciones explícitas de Hegel. Su necesidad se puede deducir también a partir del pensamiento de la ciencia del saber que se manifiesta. Puesto que el saber que se manifiesta es, a la vez, objeto y medio de esta ciencia, ha de llegar a ser en esta ciencia un medio en el cual su esencia sea para sí, de una manera simple. Ahora bien, este ser para sí simple de su esencia es sólo algo determinado, y lo es, sólo en tanto es igualmente *resultado* de un movimiento completo de sus determinaciones, que le dan contenido, así como también lo primero de este movimiento y reposo inmóvil. Por consiguiente, en cuanto tal medio, sólo puede tener *existencia* en tanto en el devenir de esta existencia –en la ciencia del saber que se manifiesta– ya *era* el movimiento completo de sus momentos. A la inversa, el saber que se manifiesta sólo puede ser también “escepticismo que se lleva a cabo” cuando se dirige contra toda la extensión de la manifestación de su interior, pues sólo de ese modo el espíritu será capaz de examinar –en el saber puro– lo que es la verdad.¹⁸ Puesto que el “interior” es el espíritu mismo, tal como él está encerrado en el elemento de la conciencia, en ésta han de aparecer, por consiguiente, íntegramente sus momentos, tanto para que con ello la conciencia se purifique hacia el espíritu, como para que también éste pueda ser su verdad.

B. Que la correspondencia de las figuras de la conciencia y de los momentos lógicos se afirme tanto al comienzo como al final de la Fenomenología, no quiere decir, sin embargo, que esa afirmación

17. O. Pöggeler, *Hegels Jenaer Systemkonzeption*. En: *Philosophisches Jahrbuch*, 71, 1963-64, p. 286-318. Cfr. p. 305 ss.

18. *FdE.*, p. 67 s. (54).

signifique lo mismo en ambos casos o, por lo menos, algo ligado entre sí. Se podría considerar como una modificación no implícita en el comienzo el que al final aparezca el espíritu como el sujeto de la correspondencia, mientras que al comienzo era efectivamente en la experiencia de la conciencia en donde los momentos lógicos debían corresponder a las figuras.

Precisamente esta metamorfosis, este cambio con respecto a lo que ha de aprehenderse como el sujeto de la experiencia que hace la conciencia, se da a entender ya como insoslayable al final de la introducción. La “experiencia que la conciencia realiza sobre sí, de acuerdo al concepto de su experiencia, no puede menos que comprender en sí todo el sistema de ella misma, o todo el reino de la verdad del espíritu”.¹⁹ Si el “o” decisivo de esta frase²⁰ hace referencia al significado del latín *sive*, como es usual en Hegel, entonces se ha de suponer que él establece como equivalentes todo el sistema del concepto de experiencia, por consiguiente, todo el sistema de su unidad simple que se desarrolla, con el reino lógico. Con esto se habría retrotraído ya aquí la experiencia de la conciencia sobre su concepto a un sujeto de su movimiento que la “comprende en sí”, y que es otro que la conciencia. Es difícil decidir si esta interpretación no es demasiado forzada, en vistas de lo escueto del discurso hegeliano. Pero también el modo como se exponen los momentos lógicos será doblemente caracterizado y, ahora, en verdad, explícitamente: se exponen como son para la conciencia, —cuando, a saber— se dice que ellos, así como la conciencia, serían a la vez, por lo pronto, cada uno para sí y, además, también *para* la conciencia. Pero luego, reformulando, se dirá más precisamente que ellos se exponen del modo como la conciencia aparece en su relación con ellos, es decir, en la relación que la conciencia constituye en cuanto tal y que primeramente no se agrega a su concepto. Con ello la conciencia es referida, sin ambigüedades, a su relación con el espíritu y como

19. *FdE.*, p. 74 s., (60).

20. Sin duda, gramaticalmente, no se puede descomponer esta frase de manera unívoca, puesto que bajo “todo el sistema de ella misma” se puede comprender tanto aquel sistema de los conceptos de la experiencia, como también aquél de la conciencia.

relación del espíritu. La última frase de la introducción entrega lo necesario acerca de la superación de esta relación en el curso de la exposición.

También el contexto de todo el "recuerdo preliminar" acerca del método de la Fenomenología²¹ muestra este estilo. En la introducción del concepto de la conciencia, que no destaca a la conciencia como relación del espíritu, se menciona explícitamente que: aquí no nos interesa mayormente el sentido que alcancen las determinaciones usadas. Luego se mostrará, con ayuda de las determinaciones dadas de la conciencia, cómo se encuentra para ésta en ellas la diferencia de un en sí en cuanto criterio y del objeto, en tanto él es sólo para el saber, y cómo las determinaciones posibilitan un movimiento probatorio que ha de ejercer la conciencia: su experiencia. Sólo después que se ha aceptado que este movimiento, en cuanto de él surgen nuevos objetos, contiene un momento que es un agregado nuestro y que confiere necesidad al proceso de avance, será sobrepasado el concepto de la conciencia mediante la indicación a la verdad del espíritu. A partir de esta diferencia y de su superación se puede luego formular también el doble significado de los próximos movimientos de la conciencia y de su fin.

Si aún fuera necesaria una prueba de que la concepción de la experiencia de la conciencia como un movimiento del *espíritu* no puede haber surgido recién en el curso de la redacción de la Fenomenología, se la podría encontrar ya en la primera filosofía del espíritu de Jena: también allí la conciencia será retrotraída a la totalidad absoluta de lo ético, al espíritu de un pueblo, en el cual las potencias precedentes sólo son ideales;²² allí también el retroceso tiene los dos lados: aquél según el cual *nosotros* conocemos la organización del espíritu,²³ y aquél otro de como pone la conciencia en sí misma la reflexión, la que según el otro lado, era la nuestra.²⁴

21. *FdE.*, p. 70-75, (56-60).

22. G.W.F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie I*. Ed. por J. Hoffmeister, Leipzig, 1932, p. 235.

23. *Ibid.*, p. 200.

24. *Ibid.*, p. 203.

Ahora bien, ¿qué se concluye de todo esto? Por lo menos lo siguiente, que la reinterpretación emprendida en el curso de la Fenomenología, de sus conceptos fundamentales, no debe considerarse *eo ipso* como un índice de una modificación de su concepción, sino como un momento necesario de la concepción, y cuyo alcance debe ser previamente considerado si se quieren plantear conjeturas acerca del destino de la Fenomenología en cuanto obra. En caso contrario, estas conjeturas en lugar de eliminar las confusiones para la comprensión del texto, las aumentarán.

II

En la parte anterior sólo se expuso que Hegel *afirma* que las figuras singulares de la conciencia corresponderían a los momentos lógicos principales, en una serie continua; pero no se expuso cómo pudo él estar convencido de que esta correspondencia fuese posible y fuese unitariamente realizable en los diferentes niveles de la Fenomenología. Sin la justificación para este convencimiento quedaría sin apoyo la tesis de que en la Fenomenología los momentos lógicos poseen una función determinada, que ocultan su orden e, incluso, parecen confundirlo. Por esto, ahora se ha de mostrar, cómo aquello que la lógica trata en el pensar puro como “concepto determinado”,²⁵ organiza también a la Fenomenología en un todo, sin que aquí tenga que ser pensada por “nosotros” o incluso por la conciencia que nosotros observamos, la pura determinación en cuanto tal ni tenga que ser agregado a la argumentación.

Si se quiere investigar el procedimiento de la Fenomenología con respecto a la peculiaridad de aquello que constituye su logicidad específica opuesta a la lógica especulativa, tal como en este contexto pareciera ser necesario, entonces surgen preguntas ante las cuales uno puede sentirse incómodo. ¿Tiene, acaso, la dialéctica especulativa, en general – sea ella “fenomenológica” o pu-

25. *FdE.*, p. 562, (471).

ramente conceptual—, un sentido claramente asignable? Por cierto, no se puede responder terminantemente a esta pregunta. Pero incluso si a pesar de la adhesión histórica a un pensamiento de gran influencia a través del tiempo, se da por supuesto el mérito de la discusión de la dialéctica especulativa del concepto, cabe preguntar: ¿tiene sentido extender la discusión de la dialéctica a la Fenomenología del Espíritu, y preguntarse de qué modo participa anticipadamente su método en el conocimiento especulativo del concepto puro, sin ser ya un tal conocimiento? ¿No sería mejor confiarse a la comprensión inmediata del *contenido* fenomenológico expuesto en la Fenomenología, no darse por enterado de la mencionada relación que va desde el conocimiento fenomenológico a los conceptos especulativos, y comprobar la evidencia de fragmentos particulares de la Fenomenología de acuerdo a una “intuición textual”, elaborada del modo que se quiera? La necesidad de complementación de este tipo de interpretación que, por lo demás, en muchos casos ha probado su fecundidad, se muestra, además de en las propias exigencias de lo que se ha de interpretar, en el hecho de que la discusión actual sobre la dialéctica no se dirige tanto hacia un sistema cerrado en sí mismo de conceptos puros, como hacia un medio racional que haga históricamente comprensible un análisis de situación. Mientras esta intención mantenga, en general, una relación con Hegel —a quien se le opone el absurdo de la idea de una lógica especulativa universal ubicua—, ella ha de guiar la discusión acerca de la estructura dialéctica de la *Fenomenología*; pues éste es para Hegel el lugar en que se encuentran el punto de partida de la situación histórica y el adentrarse en ella la “mística” de la dialéctica del concepto puro. Quien se proponga una interpretación fecunda de la Fenomenología no puede considerar superflua la pregunta acerca de *cómo* fue hecha la Fenomenología. Pero en vistas de esta fecundidad cabe, por cierto, exigir que ella no se entregue a la pretensión de Hegel de una dialéctica del concepto puro y aparte al intérprete de un dejarse llevar por el supuesto “movimiento” de los conceptos hegelianos. Así como Hegel mismo *buscaba* la verdad de aquello que le parecía cierto antes de que hubiese elaborado su “sistema” de acuerdo al método de una exposición conceptual, también el planteamiento de una pregunta que se

dirige a la estructura del método de la Fenomenología tiene una verdad que buscar en esa estructura, que no es necesariamente aquella del concepto que se piensa a sí mismo y que, sin embargo, tal vez, permite una comprensión racional.

Para satisfacer el objetivo limitado de fundamentar las tesis arriba señaladas, y de no dirigirse hacia una discusión general sobre la dialéctica fenomenológica, tal vez sea suficiente con comparar las observaciones provisorias de Hegel y las que luego añadió acerca del método de la Fenomenología, con el procedimiento que de hecho aplicó en cada uno de los capítulos. Sin tener que examinar en particular la rigurosidad de las pruebas fenomenológicas o tener que darlas por supuesto, y sin tener que reproducir la idea altamente diferenciada de la Fenomenología, de este modo se puede, hasta cierto punto, aprehender técnicamente el procedimiento de construcción de la Fenomenología y, hasta cierto grado, juzgarlo. Este juicio encuentra, sin embargo, su límite en el pensamiento general de la conceptualidad especulativa y su coherencia, cuya posibilidad se ha de suponer; pero obviamente también en la pretensión de Hegel de poder recuperar en conceptos organizados sistemáticamente los pensamientos de la Fenomenología que, en un primer momento, aparecen fácticamente. En comparación con esta pretensión, los siguientes desarrollos son meras "reflexiones externas" sobre la figura metódica de la Fenomenología. Pero frente a una construcción hegelianizante tienen la ventaja de no tener que reproducir ni fundamentar los pasos especulativos de la demostración.

A. Si contra la apariencia inmediata ha de ser verdad que a cada momento abstracto de la ciencia le corresponde, en general, una figura del espíritu que se manifiesta, entonces se ha de entregar el sentido de esta correspondencia y se ha de poder verificar la afirmación de la correspondencia. La renuncia a una construcción especulativa de este sentido sólo puede significar que los momentos fundamentales conocidos a partir de las lógicas hegelianas, en sus series sucesivas inmodificadas, son reencontrables, en cada caso, en lugares sistemáticos de-

terminados de la Fenomenología, y que a partir de las observaciones acerca del método de la Fenomenología se pueden obtener criterios para aquello que se ha de considerar como “lugar”. Se ha de mostrar en qué lugar de la exposición del saber que se manifiesta, y de qué modo, ingresan los momentos de la serie lógica en la experiencia de la conciencia y cómo acceden en ella a la continuidad. Para esto se ha de suponer que los momentos, que se presentan como figuras, representan estas figuras *en cuanto* les corresponden a ellos, no solamente para aquel saber que comprende sobre la base de una exposición lógico-especulativa. Sin embargo, la validez de esta suposición sólo es probable en tanto la Fenomenología misma es el despliegue de un conocer que precede al aprehender lógico —para no hablar de las observaciones *acerca* de este conocer—, en las que se afirma la correspondencia. Si esta suposición es válida, se sigue entonces que la correspondencia no será sólo aprehensible en la *totalidad* desarrollada de lo que es la conciencia en cada uno de sus niveles; pues un pensar que no procede especulativamente, de ningún modo aprehende la logicidad de cada totalidad. Por consiguiente, la correspondencia ha de producirse en los pasos *singulares* de la exposición. A su favor está el hecho de que las observaciones acerca de la experiencia, así como las indicaciones finales sobre la diferencia del método lógico y fenomenológico, concentran la correspondencia en puntos determinados.

Si se supone que se puede leer la correspondencia en elementos singulares bien determinados de la estructura de la exposición, entonces aparece como posible que ella consista no en una sola sino en *varias* relaciones de los momentos lógicos con los diferentes lados de cada totalidad. Es incluso probable que así acontezca. Pues, con la exposición de los momentos lógicos, esto es, de su esencia simple: el concepto,²⁶ está ligada —como se ha mostrado—, la ambigüedad de que los momentos, al exponerse, no sólo son *en* la conciencia o para ella, sino también *en cuanto* conciencia, como figuras de la conciencia; la

26. *FdE.*, p. 562, (471-2).

referencia al *concepto* que se expone da como resultado, además, que ellos también se exponen *en* el conocer, *en* la exposición del saber que se manifiesta. Por consiguiente, los momentos se exponen de tres modos: 1. en la conciencia, es decir, como ellos son para ella; 2. en el elemento de cada figura de la conciencia, figuras que son los momentos en cuanto exponiéndose; 3. en el elemento del conocer, que somos nosotros. ¿A qué tipo de exposición ha de referirse la correspondencia? Sería claramente insuficiente si ella se refiriese solamente a la última, pues el exponerse de los momentos debe posibilitar, por cierto, a la conciencia, examinarse a sí misma. Pero entonces, es también imposible que la correspondencia se refiera, además, sólo a lo que son los momentos *en cuanto* figuras de la conciencia. En efecto, se ha de suponer que existe una tal correspondencia, pues de acuerdo al texto los momentos deben *ser*, en verdad, figuras, en las que la conciencia aparece en su relación con ellos. Pero, a la vez, ellos deben ser *para* la conciencia; y si se debe satisfacer el pensamiento de la conciencia que se examina a sí misma —la idea del escepticismo que se lleva a cabo—, entonces, en todo caso, han de constituir *también* en su ser para la conciencia una serie continua; incluso, las observaciones preliminares acerca del método permiten esperar que esta serie sea la más importante. Pero, ¿cómo se lleva a efecto esta serie? Lo que es *en* la conciencia se define, efectivamente, para nuestro conocimiento, a partir de lo que es el principio de cada figura de la conciencia. Es algo *en* ésta, que no es simple, sino una mezcla de determinaciones múltiples, sensibles y conceptuales, generales y concretas, pertenecientes a la vida histórica del espíritu. La figura de la conciencia, en cuanto tal, no tiene el carácter de un momento en el proceso lógico, y su fundamento conceptual puro, *propio*, es una fase tardía de la ciencia pura: el desarrollo del yo teórico —en cuanto de la conciencia— hacia el espíritu absoluto.²⁷ Por consiguiente, la pregunta es: cuando el proceso se

27. Así como en la metafísica de Jena, lo cual corresponde aproximadamente al proceso que va desde la idea teórica a la absoluta en la lógica de Nüremberg.

representa como serie de *figuras*, ¿cómo se puede integrar en este proceso (o también en el proceso de la conciencia, tal como él se determina en el espíritu en sí y para sí) *todo* el movimiento de los momentos lógicos y, en verdad, de doble manera: que las figuras en cuanto tales contengan la correspondencia, y que la contengan en lo que en ellas es para la conciencia?

Esta pregunta no es difícil de responder para la serie de las figuras en cuanto tal. La figura — un concepto introducido en la filosofía hegeliana de la naturaleza— es una totalidad de relaciones,²⁸ en la que ambos lados están en la determinación de independencia (de ser igual consigo mismos),²⁹ por consiguiente, en todo caso, nada simple. La correspondencia no puede, por tanto, referirse a la *realidad* de la figura. Pero ella tampoco debe referirse sólo a cualquier lado singular de la figura, puesto que los momentos *son* figuras. Ella sólo puede dirigirse al *principio* de la figura, el que a la vez es el elemento general de su realización en las determinaciones de lo sabido y del saber. Ahora bien, puesto que en la Fenomenología este principio se gana, en cada caso, como el resultado en el que concluye para nosotros el movimiento dialéctico de las figuras precedentes, está asegurada, a este propósito, la correspondencia con la continuidad lógica.

Pero, ¿qué sucede con lo que es para la conciencia? ¿En dónde tiene la serie lógica su correspondencia en ella? Con esta pregunta se busca una parte o eslabón *dentro* de la figura; sus condiciones son que posea la simplicidad necesaria para que pueda considerarse como algo correspondiente a la forma lógica. Pero simultáneamente tiene que ser el modo de cómo el *principio* de la figura es en su conciencia *para* ella. Efectivamente, para Hegel está garantizado, a través del concepto de la conciencia, que una figura de ella pueda satisfacer estas condiciones; pues a diferencia de la vida, en la que para el ser

28. *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*. p. 265. Cfr. *DdE.*, p. 32, (25-6).

29. *Jenenser Realphilosophie I*. p. 22.

viviente singular lo que le es general suyo —el proceso interno de la vida, desde el cual él vive— no llega a serle un algo existente para sí,³⁰ la conciencia es, en cuanto yo, el género simple que existe *para sí*, como esto simple.³¹ Si esto es válido, en general, para el yo, entonces es válido para el yo en cuanto conciencia, y para la conciencia —tal como la consideramos en la Fenomenología—, es válido en todo caso, algo semejante. Incluso sin que se reproduzca especulativamente el concepto de la Fenomenología a partir del de la conciencia y del saber verdadero, desde aquí se puede reconocer lo que *en* la conciencia ha de corresponder a la forma lógica; puesto que el principio de la figura es a la vez, en cada caso, el modo según el cual la conciencia natural intenta acceder al saber verdadero. A través del desarrollo de lo que en cada caso es objeto y saber, la figura llega a una serie de determinaciones más concretas que las que están planteadas en la esfera de su principio. Pero como elemento de estas determinaciones y como medio de su simultaneidad, permanece aquella simple unidad ganada en cuanto resultado del movimiento precedente.³² Dentro de la manera, como se da a conocer la conciencia natural y su objeto, se encuentra nuevamente esta unidad en cuanto determinación fundamental de su contenido objetivo y de su saber: como aquello que le es la verdad a la conciencia en su contenido, y como el modo correspondiente del saber a través del cual éste se tiene que adecuar con su objeto. O bien, visto desde el espíritu, en relación al cual aparece la conciencia que se examina: el espíritu en cuanto lo meramente interno, como esencia, que *en cuanto* espíritu que se sabe a sí en su verdad está oculto a la conciencia, es la sustancia. Esta será considerada en la Fenomenología del modo como ella es objeto de la conciencia.³³ La forma en la que ella está en la conciencia, es la “inmediatez del en sí”.³⁴ Pero puesto que la conciencia se relaciona también con aquello que se diferencia de ella,³⁵ y

30. *Jenenser Metaphysik*. p. 165.

31. *FdE*. p. 138, (111).

32. Cfr. por ejemplo, *FdE.*, p. 91, (72).

33. *FdE.*, p. 32 (26).

34. *FdE.*, p. 558, (468).

35. *FdE.*, p. 70, (56-7).

porque se considerará cómo se examina ella a sí misma en la búsqueda de su verdad, este en sí le es a ella a la vez presente como un modo del saber que ella considera como el correcto. En cuanto el espíritu despliega sus momentos en el elemento de la conciencia, les concierne esta oposición.³⁶ El momento de la correspondencia, en tanto acontece en la conciencia, es, de este modo, en la múltiples y usualmente más concretas determinaciones de los contenidos de la conciencia, la constitución abstracta *con respecto* a la cual los contenidos son el “en sí”, lo “verdadero” o la “esencia” y, a la vez, la forma de saber pertinente que debe garantizar al contenido el ser sabido como verdadero.

Este resultado será confirmado mediante las observaciones de Hegel acerca del método. Luego del recuerdo preliminar comienza el movimiento de la experiencia, que debe aprehender en sí todo el reino de la verdad del espíritu y que debe tener, por consiguiente, fases semejantes a su movimiento, en cada caso con lo que para la conciencia es en sí o lo verdadero; él prosigue hacia un nuevo en sí, que se realizó para la conciencia mediante su inversión desde la reflexión en sí hacia un nuevo objeto, que surgió para nosotros. La diferenciación ulterior de la exposición lógica y de la fenomenológica señala hacia el hecho de que “en la Fenomenología del Espíritu cada momento es la diferencia del saber y de la verdad”, y luego describe este mismo movimiento, caracterizado más arriba como experiencia, con los medios de los conceptos del espíritu que, entretanto, han hecho su aparición: el momento aparece como el movimiento que, desde la conciencia o desde la representación de la autoconciencia, y a la inversa, viene hacia acá y va hacia allá. Si se piensa que la conciencia considerada por nosotros es, en verdad, la conciencia del espíritu, el cual devendrá objeto a sí mismo, entonces se puede describir el movimiento —que disuelve la diferencia de la verdad y del saber para la conciencia en un saber del no saber escéptico y sin objeto, y en el que hace aprehensible para nosotros una determinación unificadora en sí

36. *FdE.*, p. 32, (25-6).

de ambos lados diferentes, la que sin embargo, en cuanto tal, no llegará a ser objetiva— como un venir hacia acá desde la conciencia o de la representación de la autoconciencia del espíritu. A la inversa, el momento alcanzado como resultado va desde la autoconciencia hacia la conciencia, cuando lo ponemos en conexión con las determinaciones más concretas de la conciencia y desarrollamos desde allí un nuevo nivel de la conciencia del espíritu. Para la conciencia considerada en su significado natural esto significa que recibe un nuevo objeto, en tanto desde la reflexión escéptica en sí, en la que previamente concluía, la hacemos volver y, por consiguiente, “regresar” a un nuevo objeto.

B. Con el pensamiento fundamental de una doble correspondencia: en el elemento y en el en sí de la conciencia, que a la vez exige un modo determinado del procedimiento que sabe, no está, sin embargo, suficientemente asegurada la posibilidad de mostrar las correspondencias *singulares*, y de ese modo dejar al descubierto el fundamento lógico. La correspondencia no es evidente; para hacerla *manifiesta* se tienen que verificar las dificultades que *inducen* a error en su comprensión. Si no se quiere *reconstruir* el procedimiento por el cual los momentos lógicos *se configuran* en formas de la conciencia natural, por lo menos se ha de conocer la estructura formal de los conceptos que ocupan los lugares señalados. La designación de estos conceptos indica la mayor parte de las veces formas de representación y concreciones conceptuales, que la conciencia adjudica a su contenido, aun cuando ella de ninguna manera piensa su verdad en las estructuras de los mencionados conceptos. Sólo aparentemente posee su pensar la concreción de sus conceptos, del mismo modo como ella no se comprende a sí misma *en cuanto* su concepto, el que sin embargo ella es para sí³⁷. Pero puesto que ella a la vez aplica los conceptos más abstractos que son adecuados a su estructura, la mayor parte de las veces no es difícil encontrar en el texto de los capítulos

37. *FdE.*, p. 69, (55-6).

particulares la correspondencia válida. Así, a pesar de que la conciencia natural en su primera figura pueda presentarse en su verdad mezclada con formas sensibles y reflexivas, de todos modos entrega en ella a la vez su ser. El resultado de su dialéctica será caracterizado como universal. Pero ya la indicación de que sólo se trata de un universal sensible,³⁸ y que muestra más claramente la estructura de este universal, muestra a la vez de que sólo puede corresponder a la infinitud lógica. De modo similar, en el curso posterior de la Fenomenología, las determinaciones, en las que la conciencia se comprende o en las que nosotros la expresamos, se pueden hacer transparentes con respecto a las formas correspondientes.

Más difícil es impedir que conduzcan a error las desigualdades e interferencias de las fases de los distintos movimientos llevados a cabo mediante el concepto. Puesto que el representarse de los momentos lógicos no es simple, tampoco puede serlo el movimiento que se ocasiona a través de estos momentos en la exposición y en el saber que se manifiesta; y qué momento en el movimiento múltiple y cuándo avanza, es algo que no se produce de acuerdo a un esquema exterior, sino a partir de la conexión de los momentos en cada caso. Así es como para nosotros, por consiguiente, en el conocimiento, a menudo "ya hay" una determinación que ni siquiera define la figura considerada. Pues en la consideración del movimiento precedente ha llegado a ser para nosotros, además del resultado en el cual él concluye, también la unidad de sus dos lados — el del saber y el del objeto — la que *en cuanto* tal unidad no debe ser atribuida al principio de la nueva figura, si ella no ha llegado a ser en el resultado en cuanto ser-para-sí del en sí precedente. Por ejemplo, para nosotros está presente "ya el concepto del espíritu" en la duplicación de la autoconciencia, cuando se agrega la duplicación a la unidad que se encuentra en la experiencia de la apetencia, aun cuando ella pertenece recién a la figura de la realización de la autoconciencia racional³⁹.

38. *FdE.*, p. 100 (80).

39. *FdE.*, p. 140; cfr. p., 225, (112; cfr. 208).

Tampoco la figura misma está necesariamente en el mismo nivel lógico que el elemento en el cual tiene existencia su contenido. Pues no se desprende solamente cuál sea la determinación de una figura a partir del simple principio en el que resulta para nosotros la infructuosa aplicación precedente de oposición de conciencia⁴⁰. Cuando, por ejemplo, provoca que lo verdadero de la conciencia deje de ser algo otro que ella misma, porque el objeto ha llegado a ser vida, entonces la figura es autoconciencia, pero su principio y elemento, no obstante, es recién existencia viviente⁴¹.

Finalmente, la determinación siguiente de lo que es lo verdadero para la conciencia, se queda aun tanto más atrás de los otros movimientos mientras los resultados tengan que ser “puestos sólo en significación objetiva”.⁴² Si la conciencia debe alcanzar un punto, como se indica al final de la introducción, en donde la manifestación —la verdad del espíritu, tal como es para la conciencia, por consiguiente, su en sí en cada caso— llegue a ser igual a la esencia —la determinación interior de la figura, según la cual aparece cada momento de la verdad del espíritu—, entonces, y por cierto dentro de la determinación de una figura, la conciencia tendrá que recuperar las fases que se han perdido para el desarrollo de su en sí. Desde aquí se puede aclarar la división de la Fenomenología hasta el espíritu, en donde se alcanza esta nivelación, e igualmente el cambio del procedimiento de exposición, que allí se encuentra.

C. La exposición fenomenológica, correctamente analizada, puede probarse, por consiguiente, como una trama sistemática y bien pensada de movimientos de conceptos, que organiza las figuras mismas y la experiencia de la conciencia. La variedad y desplazamiento de fases de los movimientos singulares de conceptos que se superponen uno en otro, y la ampliación de las determinaciones iniciales de una fase de realidades, que ya no pertenecen a la esfera lógica de la determinación inicial,

40. *FdE.*, p. 32, (25-6).

41. Cfr. *FdE.*, p. 263, 284, 125, (215, 232, 101).

42. *FdE.*, p. 103, (82).

plantean, sin embargo, un problema difícil de resolver con respecto a la afirmación de la continuidad de la correspondencia de los momentos lógicos y de las interpretaciones de lo verdadero. Cada momento que aparece, que en cuanto en sí llegará a ser para la conciencia, procede de una serie de conceptos totalmente diferente de la que le es propia al movimiento lógico, el cual se encuentra a la base de la conciencia en cuanto tal y que, efectivamente, tiene que ser integrable de acuerdo a su sentido puro; tal vez proviene también de otro movimiento que el que tenía anteriormente la exposición, pues su método se modifica; y el hecho de que ahora le toque su turno, no yace tampoco especialmente en el ritmo de despliegue de las figuras, pues sus principios tienen ya otra correspondencia, más alta, para una parte de la Fenomenología; y en el despliegue del principio con respecto a la figura aparecen las más variadas determinaciones, en las que finalmente se pierde la realización del principio. ¿Cómo se debe deducir el momento correcto, en cuanto el en sí de la conciencia, en el proceso de avance de lo lógico? ¿No se ha traspuesto simplemente cada en sí, desde un esquema previamente aprehendido del proceso lógico, en el proceso fenomenológico?

El problema se complica aún más si se toma en cuenta que el momento dudoso se encuentra en aquella conexión de la exposición del saber que se manifiesta, en la cual tiene que actuar la misma conciencia considerada. Ella debe ser el criterio del examen. Por consiguiente, la conciencia tiene que ser razonable e inteligente para sí para poder tratar con él, y tiene que disponer por lo menos de una evidencia interna de que el momento en cuestión le pertenece como *su* en sí actual. ¿A través de qué se nos garantiza esto? ¿No surge aquí un dilema? O se entrega el en sí correspondiente al momento lógico sólo mediante la renuncia a la exposición fenomenológica científica: en tanto luego organizamos exteriormente el cúmulo de figuras, pero en donde por lo menos de este modo somos justos con la conciencia escéptica que busca su verdad. O bien, se organiza la serie de las figuras en el conocer conceptual sin que en ello pueda participar la conciencia escéptica, puesto que no

encuentra ningún momento razonable como su en sí, o no encuentra el momento correcto a través del cual pueda ingresar en la ciencia.

Se busca un principio universal que asegure que el en sí de la conciencia en cada nivel, que sucede al primero, tenga su correspondencia con el momento lógico pertinente, de modo tal que también:

- a) corresponda al principio de su figura, de acuerdo a su lugar en el conocer conceptual;
- b) aun cuando sea una determinación utilizable y admisible por la conciencia, el
- c) admitirla, tenga una evidencia interna para la conciencia, de acuerdo al criterio de los conceptos por los cuales la comprendemos.

Hegel busca satisfacer estas condiciones de un modo tal que no deja ser a cada nuevo en sí nada más que en el modo en que la conciencia busca aprehender unitariamente el movimiento que ella es, de acuerdo al principio de su figura, en su nuevo contenido. De esta manera, como se anuncia en el recuerdo preliminar del método, aquéllo que había llegado a ser para la conciencia en la figura anterior un mero en sí para ella – un movimiento del saber que fracasa y que ingresa en el contenido del resultado –, se convierte en un nuevo en sí de un nuevo contenido de conciencia. Así, por ejemplo, el en sí de la percepción es la igualdad consigo mismo de su objeto. Pero esta forma es el movimiento que ha llegado a ser simple, el que reconocimos en el resultado de la certeza sensible: por consiguiente, aquello que la lógica también aprehende como el resultado de un movimiento de opuestos entre sí. Si nosotros prescindimos de la determinación del contenido de la conciencia y de la oposición de la conciencia y sólo consideramos la forma del movimiento, también nos puede servir, por tanto, para la exposición, un en sí correspondiente al movimiento

lógico, y efectivamente la exposición se obtiene, a la vez, a partir del principio de la figura, a pesar de que éste como parte integrante del contenido de conciencia, puede comprender en sí determinaciones de otras esferas lógicas.

Pero, simultáneamente, un tal en sí es, debido a su simplicidad abstracta, admisible en la conciencia razonable y comparable con lo que está puesto como contenido en el elemento de la figura como objeto y saber de ella misma. El movimiento de la experiencia es para la conciencia nada más que aquella comparación propuesta de la estructura del en sí y del siguiente contenido de la conciencia, bajo una determinada divisa del procedimiento que sabe, y el intento de establecer la aplicabilidad de la estructura del en sí al contenido, mediante el cambio de determinaciones de contenido, hasta que ya no se puedan cambiar más, porque se ha completado la permutación. A través de la diferencia inicialmente fijada del contenido y de la forma, este intento tiene que concluir en contradicción hasta tanto el en sí se mueva en la forma del concepto y llegue a ser sabido el contenido de conciencia, regresando en cuanto él mismo, a la unidad del movimiento del saber. Pero antes de que esto acontezca para la conciencia, somos capaces de comprender lógicamente la experiencia de la conciencia —la que como tal ya se ha ocultado, es decir, enajenado—, puesto que el movimiento del saber en el contenido no es *en sí* nada más que aquél del concepto.

Así disponemos, finalmente, también de la evidencia interna para la conciencia, gracias a la cual él en sí acepta a la nueva figura en cuanto tal, puesto que el nuevo en sí es, precisamente, la unidad que la conciencia misma era antes en cuanto movimiento del saber.

Si se logra nombrar en la serie de capítulos de la Fenomenología los momentos lógicos fundamentales, cuya serie caracteriza la lógica de Hegel durante el período de creación de la Fenomenología, podría justificarse la suposición de que Hegel no sólo adscribió un sentido determinado a la afirmación de una

correspondencia de los momentos lógicos con los niveles fenomenológicos, sino que creyó también, seriamente, haberla realizado en el desarrollo de su obra. Pero con esto, sin duda, quedan abiertas la mayor parte de las respuestas a las preguntas con respecto al método de la Fenomenología. De paso, debería haber quedado claro que la exposición de las figuras al comienzo de cada capítulo de ningún modo puede seguir el mismo procedimiento que la lógica especulativa, aun cuando —o más bien, porque— ella sólo es comprensible “para nosotros”. Por el contrario, quedó abierta la cuestión de cómo ella está acondicionada positivamente, los criterios según los cuales ella procede y si ha de ser considerada como posible —aunque sólo sea bajo el supuesto de la posibilidad de la lógica especulativa. Igualmente quedó sin dilucidar qué necesidad le es inherente al curso negativo de la dialéctica de la experiencia, supuestamente comprensible para la conciencia. A este propósito, se tendría que haber dedicado más atención al momento lógico, en tanto aparece en la forma del saber.

La escueta prueba de la técnica con la cual Hegel realiza la correspondencia del movimiento de la experiencia con el proceso lógico, efectivamente autoriza ya algunas conclusiones plenas de significado en cuanto tareas y horizonte de problemas para una discusión general de la dialéctica.

1. Parece que la discusión de lo lógico en la Fenomenología no toca, ni siquiera en primera línea, la pregunta acerca de cómo ha de emprenderse y justificarse la exposición científica de las figuras, que es nuestro agregado. Con respecto a esto se podría intentar aislar el pensamiento de una comprensión escéptica de la conciencia consigo misma de la sistematicidad lógica, sin que con ello desaparezca la relación interna de la dialéctica de la experiencia con lo lógico.
2. Esta relación parece más estrecha que la que tiene la exposición de la figura con lo lógico, que no sólo opera con la diferencia formal del saber y su verdad, sino que tiene que

desarrollar separadamente los contenidos impensados de la conciencia. Precisamente allí en donde nuestra exposición del saber que se manifiesta se aleja más completamente del conocer conceptual, se manifiesta con la mayor claridad la continuidad interna del concepto puro, mientras que de acuerdo al otro lado de la exposición se oscurece a través de la mezcla de conceptos. En la exposición del saber que se manifiesta, en donde lo lógico está más lejos de su saber de sí, es para sí lo más interno; en donde nosotros —los cognoscentes, que comprenden—, solamente atendemos, el concepto es puramente activo, aun cuando el objeto del atender no es lo lógico mismo o su producto comprendido, sino la conciencia.

3. La intención de Hegel no es adjudicar desde fuera a la conciencia las estructuras en las que se comprende, sino desarrollarlas a partir de su comprensión. Se pueden tener fundadas dudas de si la finalidad de la idea del concepto puro hegeliano permite tal procedimiento. Pero no se la podrá evitar en la adopción de una discusión seria del momento lógico que está implícito en el procedimiento de exposición hegeliano. El problema de una justificación de los conceptos especulativos en los que se explica la orientación de la conciencia práctica y de cada conciencia finita —una justificación ante sí misma, así como ante los modos en los que la conciencia se comprende—, persiste independientemente de la pregunta por la posibilidad o imposibilidad de una mediación total, en la que deben acceder a una unidad sin resquicios la idea lógica y absoluta. La siguiente sección entrega un indicio de carácter histórico del desarrollo de este problema, que aboga en favor de esta interpretación.

III

Se ha de mostrar qué posibilidad posee la exposición del saber que se manifiesta de dejar aparecer en la conciencia la serie continua de los momentos lógicos. Complementa-

riamente a esta observación general, se han de mostrar además los momentos principales de la lógica inherentes a la Fenomenología, y las correspondientes determinaciones de las figuras de la conciencia. A la vez se ha de discutir la pregunta de si se modificó la concepción lógica de Hegel entre 1804 y 1807. El punto de partida de lo que sigue lo forma, por consiguiente, una hipótesis acerca del desarrollo de la sistematicidad lógica durante los años en cuestión.

Si se compara la lógica o metafísica de Jena de 1802-3 — o de 1804⁴³— con las expresiones sobre la lógica al final de la Fenomenología y en el prólogo, se concluye que Hegel, en el período comprendido entre ambas fechas, se tiene que haber esforzado por eliminar especialmente dos deficiencias fundamentales de su primera configuración de la filosofía especulativa, que nos ha llegado a nosotros: por una parte, él tenía que hacer de tal modo inmanente el método al contenido de la lógica, que se pudiera decir de éste que él tiene su movimiento en él mismo y no sólo en nuestra reflexión. Lo cual es lo mismo que la tarea de no dar a las oposiciones de conceptos solamente una permanencia en la totalidad, en la que serán superadas, sino igualar su superación mediante lo absoluto con lo que desde él se produce. Por otra parte, y en verdad, como condición de lo recién dicho, había que eliminar la división de las disciplinas en una lógica dialéctica predominantemente negativa y en una metafísica muy poco negativa que de allí resultaba. De acuerdo a las suposiciones de Pöggeler⁴⁴ este paso ya se había dado en la primera filosofía real de Jena. Aun cuando la lógica y metafísica de Jena que ha llegado a nosotros, hubiese sido escrita recién en 1804, por consiguiente, después de la primera filosofía real de Jena, ello no afecta-

43. De acuerdo a la fecha de los manuscritos de Jena establecida, entre otros, por H. Kimmerle sobre la base de una estadística de las formas alfabéticas. Cfr. *Hegel-Studien*, tomo 4, 1967, p. 125-176.

44. O. Pöggeler, *Hegels Jenser Systemkonzeption*, p. 305 ss. (ver nota 17).

ría a las siguientes reflexiones. Pues cualquiera sea la relación temporal de la primera filosofía real de Jena con la lógica y la metafísica, y cualquiera sea la relación específica que ellas tengan entre sí: la unión de ambas disciplinas, que preceden a la filosofía natural, en la lógica o filosofía especulativa, no necesitaba, sin más, tener como consecuencia un método inmanente completo.

¿A qué resultados debía tender esta unión? En la sección de enlace de la lógica y la metafísica, en la doctrina de la proporción, en la cual se trataron la definición, la clasificación y la demostración, Hegel había hecho que el movimiento del contenido lógico se reflexionara en sí mismo. La consecuencia de ello fue que el método de la totalidad, pero especialmente el de la metafísica, quedó subdeterminado, y no logró colocar suficientemente bajo su dirección al contenido. Por consiguiente, fue necesario deducir el procedimiento de la totalidad en un lugar posterior y como una estructura más diferenciada, y elaborar un nuevo paso de la lógica del concepto determinado a la metafísica de la objetividad. Las estructuras de la proporción tenían que encontrar ahora su lugar en conexión con la anterior metafísica de la subjetividad. Para ello se ofreció la doctrina del yo teórico, que de ese modo a la vez fue mejor formalizada y se aproximaba a lo que constituye la idea del conocer en la lógica de Nürenberg. Pero puesto que en este lugar el conocer ya no podía como antes presentarse separado en principios absolutos, que permanecían inmodificados e indiferentes en su relación con algo otro, que, por consiguiente, contenían la estructura de la reflexión posterior, y, puesto que a la vez había que desarrollar una nueva estructura más integrada para el método del conocer especulativo, tuvo que aparecer como la tarea más inmediata hacer que el conocimiento se reflexionase en sí hacia esta estructura: hacia el yo = yo del concepto que comprende. Con esto el método se detenía, por lo tanto, todavía *antes* del contenido de la metafísica del yo práctico, la que tanto en la filosofía real de Jena como en la

Fenomenología se encuentra a la base del espíritu moral. Por el contrario, el comienzo de la anterior metafísica —la identidad y el fundamento, con sus conceptos opuestos— tuvo que ser acogida en la lógica de relación, cuyo comienzo de todos modos requería urgentemente de una modificación.

La concepción modificada de la lógica que se lleva a cabo bajo los puntos de vista sugeridos, ha de ser efectivamente comprobada en Hegel. Al final de la segunda filosofía real de Jena de 1805-6 se anuncia la serie del contenido de la filosofía especulativa con las palabras: “*ser absoluto, lo que es otro de sí /das sich Andres / (deviene relación), vida y conocer; y saber que sabe, espíritu, saber de sí del espíritu*”⁴⁵.

Si con esto ya se ha entregado la lógica de la que se habla al final de la Fenomenología y en el prólogo, depende en primer lugar de la pregunta por lo que se entienda bajo el saber que sabe. Si allí estaba comprendida nuevamente la forma del proceso lógico, entonces lo más probable es que la lógica aludida al final de la Fenomenología difiera de aquélla aludida en la serie citada. Pues al final de la Fenomenología se habla de un contenido lógico que se mueve en *sí mismo*. Por consiguiente, se debe suponer que ya se ha hecho retroceder el método hacia el final de la lógica. Recién entonces el movimiento en el contenido ya no es solamente una necesidad de nuestra reflexión cognoscente que comprende, sino a la vez el movimiento del ser⁴⁶. Se ha de hacer retroceder al último lugar a la igualdad consigo mismo formal del yo, y en lugar suyo dar una posición más independiente al concepto absoluto o esencia simple de la vida,⁴⁷ entre las relaciones del pensar y de la vida, tal como parece hacerlo la serie citada.

45. *Jenenser Realphilosophie II*, p. 272.

46. *FdE.*, p. 62, (472).

47. *FdE.*, p. 125, (101).

Si se lee el texto de la Fenomenología de acuerdo a los puntos de vista indicados, entonces lo que más llama la atención es que él no se deja referir claramente ni a la serie citada de la lógica, ni a la serie modificada. Pues como elemento en el que las figuras tienen su contenido se muestran:

- I. la *existencia /Dasein/* indeterminada, en la que el yo es este y el este es ente, pero su realidad se muestra como negación.
- II. la coseidad en general o la *esencia pura* en la que coexisten las materias y las cosas, pero dentro de la cual no se puede separar su ser-para-otro y su ser-para-sí.
- III. la *relación* de la *sustancia* con sus accidentes que se *manifiestan*.
- IV. la existencia *viviente*.
- V. la existencia *cognoscente*.
- VI. el *espíritu*.
- VII. la *autoconciencia* del espíritu.
- VIII. el concepto *puro*.

De acuerdo a la segunda suposición, falta el concepto simple que se espera aparezca antes de la vida. Sólo aparece el concepto determinado dentro del tercer nivel, en correspondencia a su posición en la lógica de relación, como perteneciente a la segunda fase del entendimiento. Por otra parte, el concepto puro está al final de toda la serie.

Si por el contrario se da una mirada a la serie de lo que es el en sí para la conciencia, entonces en la razón se encuentran deter-

minaciones que son puntos de partida que han de corresponderse con una simple lógica del concepto, que precede a la vida y al conocer: la simple unidad en la categoría de la relación especie-género, tal como ésta es inmediatamente. Pues la serie de los modos del en sí es:

- I. ser
- II. igualdad consigo mismo
- III. lo interior simple, que aún pertenece a la lógica de reflexión, y en cuyo nivel permanece el entendimiento de acuerdo a las razones dadas más arriba.
- IV. la relación,⁴⁸ y más precisamente,
 - A. la relación independiente,
 - B. la relación del pensar, el concepto determinado, juicio y conclusión.

48. En su artículo sobre la composición de la Fenomenología del Espíritu Otto Poggeler recoge la pregunta acerca de la correspondencia de los momentos lógicos y de las figuras del espíritu (cfr. el libro *Materialien zu Hegels "Phenomenologie des Geistes"*, p. 359 ss.), que yo había planteado en mi libro (*Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. Frankfurt, 1965, p. 94 s., 140 ss.) y en el trabajo aquí publicado, que fue leído en Royaumont en 1964. No se le escapa a Poggeler que mi primer intento de respuesta a dicha pregunta adolece de una referencia unilateral a las categorías de la lógica de Nüremberg de 1808-9, referencia que permanece algo esquemática, y que debería ser reemplazada aquí por una consideración más precisa de las estructuras inmanentes a la Fenomenología misma y del desarrollo histórico de la lógica previo a la Fenomenología. Las objeciones de Poggeler, que están principalmente dirigidas a la correspondencia con las figuras de la autoconciencia, que yo he afirmado, me parece, sin embargo, que expresan con respecto a la concepción especulativa de la Fenomenología una falta de claridad semejante a la que afecta a las investigaciones que él ha realizado a propósito de la Fenomenología. Poggeler omite el preguntar por criterios mediante los cuales se pueda comenzar a hablar con sentido acerca de una "correspondencia" entre formas lógicas y figuras de la conciencia. Por eso es que a él le parece chocante que incluso en este trabajo yo todavía afirme que el fundamento lógico de aquello que sea lo verdadero para la autoconciencia, forme la lógica de la proporción (*Verhältnisses*). De acuerdo a Poggeler, al final del capítulo del entendimiento acerca del mundo al revés, la Fenomenología se dirige inmediatamente hacia la vida, mientras que por el

- V. la unidad de la apercepción, y más precisamente,
- A. en cuanto tal, es decir, en la contradicción inmediata de afirmar algo doble, absolutamente contrapuesto como la esencia: la unidad de la apercepción e igualmente la cosa.
 - B. la estructura de la vida, pues ahora la autoconciencia repite su movimiento en el elemento de la unidad del sí mismo /Selbst/ y del ser, de modo que el en sí le es lo que en la autoconciencia era el principio de la figura: la autoconciencia se es fin.
 - C. el conocer, como lo muestra la comparación de Schmitz con el capítulo correspondiente de la proporción de la lógica de Jena.⁴⁹ Aquí se da la explicación para esta notoria identidad de estructura.

contrario la doctrina de la conciencia de Nuremberg precisamente revisa este punto, y de acuerdo a ello, deja libre a la lógica el camino desde la fuerza hacia las categorías de relación (Relationskategorien). Pero en el lugar de este "punto" aparece en el § 17 de la doctrina de la conciencia de 1808-9 un mero sofisma— ¡lo diferenciado, que no es ningún diferenciado, ha de hacer caducar la diferencia de la conciencia de este objeto suyo!—, y no se queda sólo en lo ya dicho: la Enciclopedia de Heidelberg y el anexo al § 423 de la Enciclopedia contienen nuevamente el concepto de la vida como determinación de tránsito hacia la autoconciencia. Por consiguiente, es poco lo que habla a favor de que aquí se muestre un cambio tan radical de la concepción de la lógica o una fluctuación tan amplia en la obra, como deja entrever la diferencia hecha por Pöggeler entre un camino "cartesiano-kantiano" y uno "aristotélico".

El segundo argumento de Pöggeler de que las categorías de relación no podrían suceder a la manifestación y al mundo suprasensible, porque la conciencia ya las ha dejado detrás suyo con estas oposiciones, conduce a una confusión del fundamento lógico para el principio y el elemento de la figura de la conciencia con la determinación que en cada caso está a la base de aquello que es lo verdadero para la conciencia, y que corresponde a ésta como modo de aprehenderlo. Más arriba he intentado mostrar que se tiene que diferenciar a ambos si se quiere comunicar un sentido ordenado a la afirmación de un fundamento lógico de las figuras de la Fenomenología, y a través de ello esperaba establecer una conexión con las consideraciones acerca de la estructura, que en mi libro (94 s., 140 ss.) están puestas sin mediación unas al lado de las otras.

49. H. Schmitz, *Die Vorbereitung von Hegels "Phänomenologie des Geistes" in seiner "Jenenser Logik"*. En: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 14, 1960, p. 16 ss.; cfr. p. 22 ss.

VI. el espíritu

VII. la autoconciencia del espíritu

VIII. el concepto puro.

Sin tomar en cuenta las discrepancias mencionadas, este doble esquema testimonia una continuidad de la concepción en el curso de la Fenomenología, que no debería quedar marginada de la discusión acerca del destino de la obra. Se muestra así a los niveles caracterizados por números romanos como determinados por los momentos lógicos fundamentales, en tanto ellos son principios y a la vez elementos de las figuras de la conciencia. Exactamente considerado, se deja en claro también que no sólo se lleva a cabo esta clasificación, sino además la que, por sobre ella, pone la conciencia a través de los momentos fundamentales que aparecen como principios de la conciencia; y hay una razón para que los medios de la figura, a partir de la conciencia, tengan que subdividirse una vez más, para alcanzar la unidad anticipada de la conciencia consigo misma —que se da en la autoconciencia— dentro de los modos de como esa unidad le es lo verdadero. Esto acontece en el espíritu —y, en la Fenomenología publicada, de acuerdo a una renovada anticipación en el elemento siguiente, referido a la existencia viviente. Desde el espíritu, finalmente, el esquema deja en claro que la conciencia, como figura suya, tiene que alcanzar aquí el punto anunciado en la introducción; tiene que despojarse de su apariencia de estar afectada por algo extraño, que sólo es para ella y es como algo otro, o bien, lo que significa lo mismo: aquí la manifestación ha de llegar a ser algo igual que la esencia; pues ahora se encuentra el en sí— que es sí mismo para su conciencia —en el elemento mismo— en el elemento en el que se encuentran el contenido de su saber y él mismo; pero no por ello deja de tener una existencia todavía no verdadera y tener que hacer la experiencia de la desigualdad de un en sí con su contenido, hasta que tanto su en sí como su elemento sean el concepto puro. Sólo que de ahora en adelante su exposición no tendrá que seguir la lógica encerrada dentro de la exposición de

la conciencia, sino que la que se ha desembozado: la no intrincada estructura lógica del espíritu y del saber de sí del espíritu.

Por esto es que se ha de conceder una alta unidad sistemática a la figura publicada de la Fenomenología, mayor que la que se le ha dado hasta ahora en las consideraciones acerca de su desarrollo histórico. Sin embargo, si se toman en cuenta los fragmentos de las anteriores elaboraciones de la Fenomenología y se consideran rigurosamente los puntos de diferencia de las dos series lógicas mencionadas, entonces se muestran nuevas discrepancias que abogan aún más explícitamente por el hecho de que la concepción lógica de Hegel se modificó en los puntos señalados, durante el trabajo de la Fenomenología. Tanto el fragmento⁵⁰ publicado en los "Documentos" como el fragmento IV de la filosofía real de Jena, dejan en claro que al comienzo del espíritu moral le precedía un resultado en el que se había alcanzado la autoadecuación pura de la subjetividad en relación a sí. Esa hoja de los documentos nombra este resultado como "el pensar puro del pensar puro" y afirma de él que es en sí o sustancia igual a sí misma e igualmente es conciencia. Las figuras que surgen de este resultado están ubicadas bajo el título de saber absoluto y se llevan a cabo gracias a que aparece nuevamente la diferencia entre la conciencia y el en sí. La equiparación de la manifestación con la esencia, de la que se habla al final de la introducción, sería aquí, por consiguiente, a la vez cesura de un orden lógico más alto, así como fin y comienzo de una esfera más abarcadora que la que se manifiesta en la disposición definitiva. Mucho es lo que habla a favor de que la esfera que termina era la esfera de la vida y del conocer, la que comenzaba con la autoconciencia y que llevó a cabo recién en el pensar puro del pensar puro la completa realización de la autoconciencia. El movimiento de la autoconciencia no habría concluido ya, pues, con la conciencia desgraciada. De acuerdo a su articulación más alta, la Fenomenología se habría dividido originalmente en A. conciencia,

50. *Dokumente zu Hegels Entwicklung*. Ed. por J. Hoffmeister, Stuttgart, 1936, p. 353.

51. *Jenenser Realphilosophie I*. p. 259 ss.

B. autoconciencia, C. saber absoluto, y éste nuevamente en A. espíritu, B. religión y C. la ciencia. Estos son los títulos que tiene el segundo de los fragmentos mencionados, que contiene el comienzo del último capítulo de la Fenomenología, y junto a ello también una mirada retrospectiva al pasado. En completa concordancia con el fragmento del documento, construye el paso hacia el espíritu a partir del yo = yo del sí mismo /Selbst/, que es la simplicidad e igualdad de su ser para sí consigo mismo y con ello el ser en sí; también dice que este movimiento suyo hacia el espíritu pertenece a la autoconciencia, a la que subsume la razón que observa. La concordancia con el cambio citado más arriba de este manifiesto cambio en la disposición, que por lo menos acontece en el período de redacción de la Fenomenología, con respecto a la serie lógica divergente del curso efectivo de la Fenomenología publicada, hace probable que ambos se hayan realizado simultáneamente: la modificación de la lógica y la modificación de la disposición de la Fenomenología. Cabe entonces sospechar que Hegel, por lo menos hasta el verano de 1805, titubeó para deducir en un único y mismo paso la idea lógica y la idea absoluta, la *forma* del movimiento de lo especulativo puro y su contenido absoluto. En este caso, haríamos bien en no facilitarnos las cosas con respecto a la crítica de la mediación total.