

BUENOS AIRES,

MARZO - 2013.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN,  
ESCUELA DE HUMANIDADES.

---

**TESIS DE LICENCIATURA EN FILOSOFÍA.**

Título:

---

GÉNESIS Y CONCEPTO EN LA CERTEZA  
SENSIBLE:

***“EL INICIO DE LA  
CIENCIA EN LA  
FENOMENOLOGÍA  
DEL ESPÍRITU”.***

---

**DIRECTOR: DR. JORGE EDUARDO FERNÁNDEZ.**

**LICENCIANDO: LEONARDO FILIPPI TOME.**

Correo electrónico: [Filippi.tome@hotmail.com](mailto:Filippi.tome@hotmail.com)

---



*Portada.*

---

# **GÉNESIS Y CONCEPTO EN LA CERTEZA SENSIBLE:**

***“EL INICIO DE LA CIENCIA EN LA  
FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU.”***



**UNSAM**  
UNIVERSIDAD  
NACIONAL DE  
SAN MARTÍN

*Buenos Aires, Argentina,*

*Marzo del 2013.*

## ÍNDICE

PROBLEMÁTICA E INTRODUCCIÓN.....4

**Primer Capítulo: *Conciencia y Concepto* .....8**

### LA GÉNESIS DEL CONCEPTO EN LA FIGURAS DE LA CONCIENCIA.

LA AUSENCIA DE LA CONCIENCIA (En los comentarios al Sistema de la Ciencia) .....11

LA GÉNESIS ONTOLÓGICA DEL CONCEPTO.....20

**Segundo Capítulo: *Concepto y Ciencia* .....24**

### LAS CRÍTICAS A LA FILOSOFÍA MODERNA.

LA CRÍTICA AL ENTENDIMIENTO.....27

CRÍTICA AL INTUICIONISMO.....34

CIENCIA, CONCIENCIA Y CONCEPTO.....42

CONCLUSIONES DEL SEGUNDO CAPÍTULO.....49

<b>Tercer Capítulo: <i>Ciencia y Conciencia</i>.....</b>	<b>50</b>
--	-----------

**EL INICIO DE LA CIENCIA EN LA CERTEZA SENSIBLE.**

LA EXPOSICIÓN DE LO ABSOLUTO.....	53
EL INICIO DE LA CIENCIA. ....	58
EL MÉTODO DILÉCTICO Y LAS PRIMERAS PREMISAS DE LA CIENCIA. ....	60
EL MÉTODO HEGELIANO Y SU IMPRONTA ARISTOTÉLICA. ....	63
LA CERTEZA SENSIBLE O EL ESTO Y LA OPINIÓN.....	66
DIALÉCTICA E HISTORIA. ....	77
<b>CINCLUSIONES FINALES.....</b>	<b>82</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>87</b>



## Introducción.

---

### PROBLEMÁTICA E INTRODUCCIÓN.

«*Phänomenologie des Geistes*»,<sup>1</sup> es el título de una obra de 1807, cuyo autor, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, es uno de los pensadores más lúcidos de todos los tiempos. Dado su alcance, su trascendencia, y su cada vez mayor vigencia nos sentimos eximidos de tener que presentarlo.

Hegel es, como sabemos, un pensador sistemático cuya noción de «Sistema» (*System*) remite necesariamente a la noción de «Ciencia» (*Wissenschaft*), es por ello que su filosofía se desarrolla como un «Sistema de la Ciencia» (*System der Wissenschaft*) que requiere ser comprendido como un todo articulado.

Desde los primeros años del siglo XIX, Hegel anunciaba una ciencia sistemática como un proyecto a ser realizado en un futuro no muy lejano. Jean Hyppolite señala que ya entre 1802, y luego de 1803, Hegel, habla de un libro cuyo título sería: «*Logik und Metaphysik oder Systema reflexionis et rationis*».<sup>2</sup>

Sin embargo no fue sino hasta la publicación de su primera gran obra que este proyecto logró dar a luz su primera parte, la cual fue editada bajo el título: «*System der Wissenschaft von Georg Wilhen Friedrich Hegel. Erster Teil, die Phänomenologie des Geistes. Bamberg und Würzburg 1807*».<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, In revidiertem Text herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Georg Lasson, Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1907. Band114 (citado simplemente: "Phän.").

<sup>2</sup> Hyppolite, J., *Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel*. trad., Francisco Fernández Buey, Ediciones Península, Barcelona, 1991. p. 50. (De aquí en adelante citado: Hyppolite, *Génesis et structure*.)

<sup>3</sup> Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu.*, trad. W. Roces, FCE México, D. F., 2003. (Todas las citas y sus respectivas traducciones son tomadas de esta edición salvo que se indique lo contrario. De aquí en más citado simplemente: "Fenomenología", a continuación y entre paréntesis la correspondiente paginación de la edición de Lasson, citada más arriba en la nota N. 1).

De este modo, en marzo de 1807, la *Fenomenología del espíritu* se presentaba como la «primera parte» de aquél sistema prometido algunos años atrás. Mientras que la «segunda parte» de dicho sistema fue publicada por primera vez tan sólo cinco años después de aquella, en 1812, bajo el título *Wissenschaft der Logik*.

Es allí precisamente, en el primer tomo de la *Ciencia de la Lógica*, al comienzo de la “Doctrina del Ser”, que Hegel se pregunta: « ¿De qué modo (*Womit*) debe ser hecho el inicio (*Anfang*) de la ciencia? ». <sup>4</sup>

Ahora bien, si es verdad que la *Fenomenología del espíritu* fue, al menos en un principio, considerada por Hegel la primera parte del sistema de la ciencia, entonces, podría pensarse que esta misma pregunta acerca del inicio de la ciencia habría tenido una primera respuesta en la obra de 1807. <sup>5</sup>

Reformulada dicha pregunta, pero orientada ahora hacia la *Fenomenología del espíritu*, y siendo considerada como la primera parte del sistema de la ciencia, esta misma cuestión podría ser enfocada de la siguiente forma: ¿De qué modo debe ser hecho el inicio de la ciencia desde el punto de vista de la conciencia? En este último sentido la misma pregunta podría formularse también de este otro modo: ¿De qué manera debe ser realizado el inicio de la ciencia de la experiencia de la conciencia?

Pese a todas las maneras posibles en la que esta misma cuestión pueda ser formulada, la respuesta a todas ellas es una y la misma; la ciencia de la conciencia comienza con aquella figura denominada “*Certeza sensible o el esto y la suposición*”, la primer figura de las tres

---

<sup>4</sup> «Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?». Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik*, “Erstes Buch. Das Sein. Der Anfang der Wissenschaft.”, herausgegeben von Georg Lasson, Hamburg, Felix Meiner, 1934; Band 54. Ste., 51. De aquí en más citado: «*W. L., Ste*».  
(«¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?». Cf. Hegel G.W.F., *Ciencia de la Lógica.*, trad. Mondolfo R., Bs. As., Ediciones Solar, 1996. pág. 87).

<sup>5</sup> Con ello no apelamos a un sentido cronológico como sí ante todo lógico. Es decir, apelamos a la obra de 1807 no tanto por una cuestión meramente temporal, porque es anterior a la de 1812, sino por considerar que en la *Fenomenología* se encuentra formulada más originariamente la esencia de la temática acerca del *Anfang*, esto es, en un sentido más primigenio de la cuestión.

que integran la *Conciencia*. Por tal motivo en el presente escrito nos dedicaremos a dirimir en qué sentido y de qué modo dicha figura puede ser concebida el inicio de la Ciencia.<sup>6</sup>

Lo propio de nuestra investigación, y nuestro aporte a esta temática, consistirá en la respuesta que demos a esta pregunta.

Para responder a esta cuestión nuestro plan a seguir será bastante sencillo. Comenzaremos, en primer lugar, con una determinación general del momento que la certeza sensible ocupa en la *Fenomenología*, comprendiéndola dentro del contexto de las tres primeras figuras de la Conciencia. Veremos algunos ejemplos del tipo de abordaje y la función que les atribuyen a estas figuras algunos de los comentaristas del sistema. Y culminaremos el primer punto reivindicando la tesis de Jean Hyppolite que sostiene que las tres figuras de la Conciencia en su unidad, que aquí llamamos sintéticamente *Certeza Sensible, Percepción, y Entendimiento*, representan, en verdad, la *Génesis del Concepto*.

Luego desarrollaremos, en la medida de lo posible y sin pretender agotarla por completo, la relación entre *Concepto* y *Ciencia* a partir de las críticas de Hegel a la concepción científica de la filosofía moderna expuestas en el prefacio de la obra. Intentaremos de este modo determinar la importancia que dicha génesis del concepto tiene en el contexto de la ciencia y el problema que suscita el inicio de la primera parte de la misma. Así podremos definir más específicamente hasta que punto estas figuras pueden ser consideradas el inicio del sistema de la ciencia.

En último término, para responder a esta cuestión en un sentido más específico, realizaremos una síntesis general de la noción hegeliana de ciencia «*Wissenschaft*» destacando el modo en el que, según él, ésta misma debe ser expuesta, y luego la compararemos con la concepción aristotélica de ciencia primera o «*Σοφία*» para ver en qué medida una y otra se corresponden en cuanto al modo escogido de iniciar la ciencia en

---

<sup>6</sup> En rigor, básicamente, solo pretendemos exponer de qué modo y en cuáles aspectos o sentidos la Certeza Sensible puede ser considerada el inicio de la primera parte de la exposición orgánica de la ciencia, esto es, no solo el inicio de la ciencia de la experiencia de la conciencia, sino en tanto y en cuanto éste coincide al mismo tiempo con el inicio del sistema de la Ciencia.



ambos casos.<sup>7</sup> Esto mismo nos brindará una imagen aún más definida y calificada de lo que Hegel entiende por ciencia, y del modo en que ésta misma debe ser iniciada, la cual podremos analizar y comparar más específicamente con el desarrollo de la certeza sensible, figura que, según sostenemos, es la que inaugura el camino de la conciencia hacia la ciencia.

---

<sup>7</sup> Ciencia en sentido hegeliano es «*Wissenschaft*» pero el equivalente concepto Aristotélico no es «*ἐπιστήμη*» sino «*Σοφία*».

# La Génesis del Concepto en la figuras de la Conciencia.

---

En términos generales, la *Fenomenología del espíritu* puede ser leída e interpretada en más de un modo. No hay una sola manera de abordarla, ni hay tal cosa como un modo correcto, pues no sólo hay distintas, sino múltiples posibilidades de concebir lo que una obra de tan peculiares características significa. Todo depende, en cierta medida, del punto de vista y los elementos que el intérprete o comentador haya resuelto tener en cuenta a la hora de abordar la obra. Lo mismo, incluso, puede decirse en un grado muy superior respecto del sistema hegeliano en su generalidad.

Como hemos dicho, decidimos abordar la problemática del inicio de la ciencia considerándola ya desde la primera figura de la *Fenomenología*. Pero no se trata de comprender la *Certeza Sensible* solitariamente y apartada del contexto general en el que se circunscribe, ya que esta figura no es un momento aislado de la totalidad del sistema, y mucho menos aún puede ser concebida por fuera de la ciencia de la experiencia de la conciencia. En ningún momento hay que perder de vista que la *Certeza Sensible* se inscribe dentro de la primera sección de la *Fenomenología*, subtitulada: “A. CONCIENCIA”; y que ésta misma sección, a su vez, integra en una sola unidad los capítulos que sintéticamente llamamos *Certeza sensible*, *Percepción* y *Entendimiento*. Por ello mismo, si bien solo vamos a abordar en especial la *Certeza Sensible*, la primera figura de estas tres que integran la «sección A», hay que tener en cuenta que es casi imposible dejar fuera su referencia inmediata a las otras dos figuras, dado que las tres juntas constituyen lo que podríamos definir como la unidad cualitativa de la *Conciencia* en general.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Siempre que decimos «*Conciencia*» con mayúscula es porque nos referimos a la primera sección que integra los primeros tres capítulos de la obra.

Lo dicho significa que antes de ingresar en la *Certeza Sensible* hay que poner en contexto lo que esta figura representa dentro de la sección en la cual se inscribe, para poder de este modo determinar más específicamente la cuestión que nos compete. Sin embargo, no es una tarea fácil abordar las figuras de la Conciencia compuesta por estos tres capítulos, aún cuando en comparación con el resto de los que integran esta obra resulten ser bastante sintéticos. La brevedad y lo sucinto de estas figuras, en especial, la *Certeza sensible*, no son bajo ningún punto de vista sinónimos de simplicidad. Por el contrario, las figuras de la Conciencia en su conjunto, no representan sólo el comienzo y el inicio de la obra, ni una mera introducción, sino que además son también uno de los movimientos más complejos y determinantes en el curso de la *Fenomenología*.<sup>9</sup>

#### I- LA AUSENCIA DE LA CONCIENCIA.

*(En los comentarios al Sistema de la Ciencia)*

Tal y como lo anticipamos, en este apartado nos dedicaremos a resumir la función que desempeña la Conciencia en la *Fenomenología del espíritu*, y el tratamiento dentro del sistema de la ciencia que esta temática ha recibido por parte de algunos intérpretes de la filosofía hegeliana. Para limitar la extensión de nuestra exposición tomaremos como modelo interpretativo dos comentarios al sistema hegeliano. Ocasionalmente ambos trabajos en cuestión llevan el original título: *Hegel*. El primero es un texto de Walter

---

<sup>9</sup> Esto significa, dicho de otro modo, que nuestra intención no es abordar la exhaustivamente totalidad de las figuras de la conciencia, ni tampoco la certeza sensible en su completa extensión y complejidad, sino en la medida que nos permite pensar, o repensar, de qué modo puede ser hecho el inicio (*Anfang*) de la ciencia de la experiencia de la conciencia, pero sin dejar de comprender que ésta es, al mismo tiempo, la primera parte del sistema de la ciencia, lo cual nos lleva incluso a tener que comprender que dicha figura la encontramos inserta en una sección, *la Conciencia*, cuya relevancia es primordial dentro de la organización sistemática del pensamiento hegeliano. Tanta relevancia adquiere toda esta primera sección que como señala Edgardo Albuza, «puede, pues, considerarse el primer capítulo de la fenomenología del espíritu, con sus proyecciones a los dos capítulos siguiente, incluso hasta el cuarto, como un microsistema fenomenológico, o célula genética microsistémica del mismo». Cf. ALBIZU E., *La doble identidad de la fenomenología*, Buenos Aires, Jorge Baudino Ediciones, 2011, pág.73.

Kaufmann,<sup>10</sup> y el segundo, uno de Charles Taylor,<sup>11</sup> en los cuales se pretende, desde diferentes perspectivas, abordar y comentar la totalidad del pensamiento hegeliano.

Podríamos comenzar mencionando un hecho muy llamativo y sin dudas también significativo que da origen al título de este primer punto, *La ausencia de la Conciencia*, a lo cual bien puede añadirse, *entre los comentaristas al Sistema de la Ciencia*, y que surge tras la siguiente observación: parece repetirse entre los cometedores de la filosofía hegeliana una visión esquemática de la obra de 1807 en la cual casi no se consideran importantes las tres primeras figuras de la conciencia. En estas interpretaciones, las figuras de la conciencia, no parecen cumplir ninguna función determinante en el desarrollo de la *Fenomenología del espíritu*, y aún menos relevantes parecen ser para el sistema de la ciencia en general.

Muchos de los estudios de la filosofía hegeliana, a la hora de comentar la *Fenomenología* y demás partes del sistema suelen dedicar más de un capítulo a cuestiones bastante generales pero poco o nada a la *Conciencia* en sí misma. Así, entre los comentarios al sistema encontramos a menudo, como introducción al pensamiento hegeliano, que los primeros capítulos de dichos estudios suelen tratar por lo general cuestiones de índole ante todo histórica. Es que en efecto, las condiciones históricas han sido para Hegel sumamente determinantes en cuanto a la producción de su propio pensamiento; eso no puede negarse.

Otras veces, sin embargo, en los comentarios al sistema, los primeros capítulos tratan principalmente las cuestiones metodológicas de esta filosofía, como por ejemplo la dialéctica. Igualmente, podemos afirmar, su metodología también ha resultado ser un factor decisivo para el desarrollo de su sistema y su filosofía en general. Es que, tampoco vamos a negar, que en la *Fenomenología* han confluído una suerte de cuestiones históricas entrelazadas con cierta problemática metodológica.

Entre los comentarios a la filosofía hegeliana se pueden encontrar apartados extensos, que sin duda dan constancia de una gran erudición. Algunos muy interesantes, por cierto, constituyen también un aporte a los estudios de la *Fenomenología del espíritu*. Por ejemplo, los extensos capítulos I, “*Desarrollo intelectual e influencia en su primer periodo*” y II, “*Los siete primeros ensayos (de 1801 a 1803)*”, que Walter Kaufmann

---

<sup>10</sup> Walter Kaufmann, *HEGEL*, Madrid, Alianza, 1968. (De aquí en adelante citamos: Kaufmann, W., *Hegel*).

<sup>11</sup> Charles Taylor, *HEGEL*, Barcelona, Anthropos, 2010. (De aquí en adelante citamos: Taylor C., *Hegel*).

dedica en su libro titulado, *Hegel*, para llegar recién específicamente al capítulo III, “*La Fenomenología*”. Este tercer capítulo que comenta la totalidad del la obra de 1807 comienza a partir de la página cien y se extiende hasta la página ciento setenta, a partir allí comienza el capítulo IV, una sección dedicada a la *Lógica*. Los capítulos restante estarán dedicados a abordar la exposición del Sistema según la versión enciclopédica, continúa pues con una sección dedicada a la *Filosofía de la Naturaleza*, y otra más a la *Filosofía del Espíritu*, (propriadamente segunda y tercera parte de la *Enciclopedia*). El texto abarca en total una doscientas ochenta y siete páginas en la cuales se pretende abordar la totalidad del sistema hegeliano.

El caso concreto es sencillamente que en todo el estudio que Kaufmann realiza, el análisis o comentario a las figuras de la conciencia propiadamente dicho, *Certeza Sensible, Percepción y Entendimiento*, la cantidad de páginas dedicadas a las mismas es igual a cero. Es decir, las figuras de la conciencia en el estudio de la filosofía hegeliana de Walter Kaufmann que lleva por título, “*Hegel*”, no son en lo absoluto comentadas.

Sin embargo puede aducirse, es cierto, que Kaufmann pretendía realizar tan sólo un comentario general de la filosofía hegeliana, dando así, una visión completa y universal de la totalidad de su sistema. Nunca aspiró este texto (*Hegel*), a ser un comentario pormenorizado de todas y cada una de las partes que componen dicho sistema; razón por lo cual no tiene porqué dedicarle en especial ningún apartado, ni capítulo alguno, a las figuras de la conciencia. Podríamos decir que Kaufmann estaría exento de tener que comentar las figuras de la conciencia si no lo creyera pertinente o necesario. En efecto, tan cierto es este argumento que el propio autor se expresa, ya en el breve prefacio, del siguiente modo: «este libro pretende algo tan simple como difícil de llevar a cabo: estudiar una reinterpretación comprensiva de Hegel; pero no simplemente de una faceta de su pensamiento, sino de la totalidad del fenómeno hegeliano».<sup>12</sup>

Ahora bien, desde tal punto de vista no habría reproche u objeción alguna que se le pudiera realizar por no haber considerado pertinente incluir en su abordaje del Sistema un análisis de la primera sección de la *Fenomenología*, si no fuese porque al respecto señala explícitamente lo siguiente:

---

<sup>12</sup> Kaufmann, W., *Hegel*, pág. 15.

«Las tres primeras partes se ocupan de la *teoría del conocimiento y de la percepción* y sufren una fuerte influencia de Platón y de Aristóteles». <sup>13</sup>

Desafortunadamente lo único cierto de todo esto es que aquí, en estas figuras, hay efectivamente, como se señala, una gran influencia de Platón y de Aristóteles. <sup>14</sup> En efecto, muchos son los comentaristas que coinciden a la hora de afirmar que en Hegel hay muchos elementos platónicos y aristotélicos. El propio Kaufmann aduce unos cuantos ejemplos. <sup>15</sup> La referencia a estos dos grandes filósofos clásicos resulta ser ineludible, por lo general, en lo concerniente específicamente a la dialéctica. Empero, lo que no puede ser admitido bajo ningún punto de vista es que la primera sección de la *Fenomenología*, los tres primeros capítulos, sean concebidos tan solo como esto que dice Kaufmann; «una teoría del conocimiento y de la percepción». <sup>16</sup> Esto hay que subrayarlo, según nuestro parecer se trata de un gran error conceptual, o por lo menos, habría que admitir que es una afirmación muy imprecisa e inapropiada que difícilmente pueda ser sostenida.

Para tener una dimensión de lo que esto significa tal cosa solo podría ser comparada con afirmar que la *Analítica trascendental*, en la *Critica de la Razón Pura*, es una mera epistemología. Sostener que las figuras de la *Conciencia* en la *Fenomenología del espíritu* son una mera teoría de la percepción es como si sostuviésemos, parafraseando a Kaufmann, que la *Analítica trascendental* de Kant (uno de los pilares de su filosofía), es solamente una mera «teoría del conocimiento y la percepción» o una mixtura incierta entre psicología y epistemología. Puede ser que algo de esto exista, pero está claro que no se trata solo de ello. Creemos que bajo ningún punto de vista y en ninguno de los dos casos puede ser esto aceptado. Resulta inadmisibles que se pueda reducir la *Analítica* así como las figuras de la *Conciencia* a una mera teoría de la percepción y del conocimiento. Al parecer, la evidencia con la cual se manifiesta esta equívoca afirmación no necesita por el momento mayores comentarios.

Ahora bien, el mismo párrafo de Kaufmann no solo demuestra su tan cuestionable interpretación de los capítulos I, II, y III, que reducen la totalidad de las figuras de la

---

<sup>13</sup> Kaufmann, W., *Hegel*, pág. 146. (El subrayado en bastardillas es nuestro)

<sup>14</sup> Sin embargo, al no ser esto más que una mera referencia general, pues no se aclara ni porqué ni en qué sentido esto es así, no deja de ser por lo tanto más que la misma referencia general que encontramos una y otra vez repetirse en abstracto en la mayoría de los comentaristas de Hegel. Sobre la mencionada “influencia de Aristóteles y Platón” volveremos en la tercera parte de nuestra exposición.

<sup>15</sup> Cf. Kaufmann, W., *Hegel*, pág. 113.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pág. 146.



conciencia a un mero sensualismo, como consecuencia ineludible de subsumir toda esta sección a una teoría de la percepción, sino que allí mismo se termina por confesar que en función de lo dicho los mismos capítulos serán pasados por alto. Inmediatamente después de aquello Kaufmann continúa diciendo lo siguiente: «Dentro de un momento vamos a tratar la parte IV».<sup>17</sup> (La «parte IV» recién mencionada es la referencia directa al capítulo cuarto, la *Autoconciencia*). Esto significa que en lugar de comentar las figuras de la *Conciencia* Kaufmann pasará directamente a la *Autoconciencia* haciendo caso omiso de la certeza sensible, la percepción, y el entendimiento.

La razón por la cual se pasará por alto los tres primeros capítulos está más que a la vista y se relaciona directamente con lo que hemos dicho acerca de la interpretación que Kaufmann realiza de estas figuras. Kaufmann no sólo considera estas figuras como una mera teoría de la percepción, sino más bien como una teoría de la percepción insignificante que ni siquiera merece ser comentada, como si carecieran de toda importancia. Según parece para Kaufmann da lo mismo si las figuras de la conciencia se encuentran o no incluidas en la *Fenomenología*. Lo dicho queda confirmado en la siguiente afirmación:

«La parte mejor de la *Fenomenología* es el prólogo, con mucha diferencia; tras él lo más interesante es la parte IV, sobre la autoconciencia».<sup>18</sup>

Con estas textuales palabras Kaufmann justifica la omisión de la *Conciencia* en su comentario a la filosofía hegeliana. Cuestión que nosotros hemos querido subrayar en el títulos de este primer apartado como “la ausencia de la conciencia” en la fenomenología y el sistema de la ciencia, haciendo referencia a la omisión por parte de algunos comentaristas a toda esta primera sección de la obra de 1807.<sup>19</sup>

Al respecto hay que decir que esta concepción es en rigor una falta de interpretación y un verdadero prejuicio, ya que lo que hay en verdad es una ausencia total de abordaje de

---

<sup>17</sup> Kaufmann, W., *Hegel*, pág. 146.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pág. 147.

<sup>19</sup> Tomadas literalmente las palabras de Kaufmann resultan muy cuestionables. Es inadmisibles sostener que en esta disciplina llamada “fenomenología” las figuras de la conciencia sean “cosas poco interesantes”. ¿Qué significado tiene pues la palabra “fenomenología” sino el de ciencia de lo que se manifiesta ante la conciencia? La *Fenomenología del espíritu* no es una ciencia de la autoconciencia, en ella la certeza de sí es o bien un momento o bien la meta, pero ésta no deja de ser una ciencia de la experiencia de la conciencia compuesta por tantos otros momentos igualmente interesantes, o por lo menos importantes, ya que lo de “interesante” o no, es un juicio de valor netamente subjetivo. Sin embargo, es muy probable que en realidad Kaufmann haya querido decir otra cosa. No que las figuras de la conciencia sean poco interesante, sino que comparadas con el resto son menos interesantes. De todas maneras, si así fuese, seguiría tratándose de un desatino igualmente cuestionable.

las figuras de la conciencia, y por lo tanto, puede decirse que en cierto sentido Kaufmann carece de fundamento para sostener lo dicho. Se trata, en todo caso, de un juicio bastante desafortunado.

Por lo demás hay que reconocer sinceramente que el texto publicado por primera vez en la ciudad de New York, en 1965, y que por lo tanto cuenta con varios años, allende a alguna que otra cuestión muy particular como esta que hemos mencionado, es en líneas generales una edición muy seria que, de hecho, por más de una razón tomaremos como bibliografía recurrente. Obviamente se trata de un estudio de mucho criterio con el que solo nos permitimos disentir en la particular interpretación de las figuras de la conciencia, ya que para nosotros se trata sin dudas de algo mucho más significativo que una mera teoría de la percepción.

Ahora bien, aún así, respecto de su posición acerca de las figuras de la conciencia, si esto fuese sólo la interpretación de Kaufmann, lo cual sería sin dudas igualmente reprochable, no sería tan significativo como lo es constatar que en realidad lo que este autor refleja no es solamente su opinión. Lo relevante es que esto mismo espeja, en verdad, el tratamiento y el modo de concebir estos primeros tres capítulos de la *Fenomenología* que algunos de los intérpretes de Hegel comparten. No se puede culpar a Kaufmann por reproducir lo que cierta tradición de comentaristas ha sostenido tácitamente a lo largo del tiempo a través de algunas de generaciones.

Es decir, para un número incierto<sup>20</sup> de intérpretes del pensamiento hegeliano, la certeza sensible, la percepción y el entendimiento, fueron figuras tradicionalmente consideradas como una especie de anexo al empirismo inglés. Como si en la *Certeza Sensible* se reelaborara a Berkeley, en la *Percepción* a Hume, y en el *Entendimiento* a Locke, cosa que ciertamente es bastante reduccionista, y que también parece estar completamente fuera de foco. La cuestión es sobradamente más compleja, ya que la intención de Hegel está sin lugar a dudas muy lejos de eso. Hegel es ante todo crítico con respecto al empirismo, o al menos, de ese tipo específico de empirismo, el empirismo inglés, del cual no puede decirse que haya sido de su agrado.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> La cuestión relevante no es establecer un número exacto, sino que simplemente se pretende señalar que ésta es una interpretación bastante instalada en la tradición de comentaristas. El caso escogido, tomando las palabras de Kaufmann, no es meramente un hecho anecdótico, sino en cierta medida representativo.

<sup>21</sup> Solo basta confrontar lo que Hegel dice acerca del empirismo inglés en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. p.ej., así empieza el comentario a Hume, que por su parte, me animo a decir, fue el que más

Queremos ahora brevemente ilustrar el abordaje de Charles Taylor como un ejemplo más, y el último que vamos a mencionar, de un modo bastante generalizado, aunque no el único por cierto, de abordar la *Fenomenología del espíritu* en el contexto de las interpretaciones del sistema.<sup>22</sup>

Una vez más, lo mismo podemos colegir en la ausencia de abordaje de la figuras de la conciencia también en textos de respetable nivel académico, en líneas generales, como el de Charles Taylor titulado asimismo, *Hegel*,<sup>23</sup> coincidiendo con el de Kaufmann no solo en rótulo. Es un texto que también puede ser considerado de una gran erudición, que al mismo tiempo cuenta con varios capítulos iniciales, en los que se aborda la filosofía hegeliana extensamente y de un modo muy general e histórico.

Lo que éste texto tiene en común con otros es que en dicha interpretación no hay lugar para la *Conciencia*. Al respecto cabe citar las propias palabras de Taylor que son las que mejor puede mostrar cual fue su intención. «La primera parte de este libro es un intento de exponer las líneas centrales de la concepción de Hegel (...) planteando este panorama de su filosofía respecto de las principales aspiraciones de su generación, a las cuales su visión de la filosofía pretendía hacer frente de un modo único. El capítulo I está dedicado a un intento por describir las aspiraciones de la generación de los jóvenes románticos de la década de 1790, de la cual surgió Hegel y en contra de la cual se definió».<sup>24</sup>

Podría decirse que el texto de Taylor se encuentra muy cercano al de Kaufmann, incluso por lo que respecta a los capítulos iniciales y los temas que en ellos se abordan, aún cuando son autores con líneas interpretativas aparentemente diferentes. Ambas representan, sin embargo, dos lecturas en estos puntos complementarias. Es que hay un punto en el cual se diferencian lo suficiente. Mientras Kaufmann señalaba ya desde el primer capítulo la “influencia” de su época o, generación, sobre el pensamiento de Hegel, Taylor por el

---

elogios recibió de los tres mencionados: «Debemos exponer ahora a continuación el escepticismo de Hume, que ha adquirido mayor notoriedad histórica de la que en sí merece; lo importante en él, desde el punto de vista histórico, consiste en que en realidad Kant arranca de esta doctrina para construir su filosofía». Y unos párrafos más adelante continúa diciendo: «La profundidad de su pensamiento se puede exponer en pocas palabras». (Cf. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, trad. Roces W., FCE México, D.F., 2002, vol. II., págs. 374-5 y sig.)

<sup>22</sup> En la misma línea de Kaufmann y Taylor se encuentra el texto de Findlay, *Hegel. A re-examination*, otro comentario a la totalidad del sistema que refleja la misma actitud que aquellos en cuanto a la cuestión de las figuras de la conciencia, y que hemos decidido no incluirlo en este recuento por razones de extensión.

<sup>23</sup> TAYLOR C., *HEGEL*, trad. F. Castro Marrifield, Anthropos, Barcelona, 2010. (De aquí en más: Taylor, C., *Hegel*.)

<sup>24</sup> Taylor C, *Hegel*, “Prefacio y agradecimientos”, p. XVIII.

contrario subraya el modo en que Hegel asume su contexto histórico y lo supera críticamente. Esto implica ciertamente un avance significativo en la interpretación, ya que el punto de vista de Taylor, que consideramos más acertado, contiene al de Kaufmann pero el de éste último no alberga al de aquél.

Taylor expone un Hegel con autodeterminación, pensamiento crítico y, principalmente propio. Kaufmann, más que un Hegel crítico describe un joven en crisis, podría decirse, un tanto confundido y errante, sin saber bien lo que desea, ni cuál es su propio pensamiento, influenciado y condicionado por éste o aquél pensador, y tomando un poco de cada uno de ellos como partes de un rompecabezas que de algún modo felizmente llegó a articular.<sup>25</sup> En este último sentido no puede decirse que Taylor vea en Goethe y en Schiller a quienes determinan y condicionan el pensamiento de un Hegel aún muy joven, -como sí ocurre en el caso de Kaufmann-, sino un pensador ya maduro que reasume su condición histórica sirviéndose un poco del mismo Goethe, otro de Schiller, de Kant, y de muchos otros pensadores más, hasta llegar a convertirse en la vívida expresión de su época.

La razón principal para tan diferentes interpretaciones es que Kaufmann pone el acento en el contenido y en los elementos que Hegel recoge de aquellos pensadores, como también de Fichte, Schelling y Kant, mientras que, Taylor, dibuja mejor el trazo de la época y el contexto histórico en el cual Hegel va madurando. De un modo u otro son, reiteramos, lecturas complementarias. No puede decirse que haya una sola que sea correcta sino que ambas son atinadas y tienen sus fundamentos. Como hemos dicho desde la primera línea; la filosofía de Hegel puede interpretarse en más de un modo.

Lo relevante es que en su modo de abordaje también Taylor pasa de esta historicidad, y cometario del prólogo y la introducción, casi directamente a la *Autoconciencia* (capítulo IV). A diferencia de Kaufmann, Taylor le dedica un pequeño apartado a la *Conciencia*,

---

<sup>25</sup> Algo de lo que señala Kaufmann parece ser absolutamente cierto, el proceso de gestación de la *Fenomenología del espíritu*, ya desde finales del siglo XVIII, es bastante caótico. Después de numerosos esquemas e intentos fallidos de elaborar un Sistema, la entropía se acrecienta a medida que se acerca la fecha de publicación de su primera parte. Por aquel entonces (entre 1806-1807), la situación personal de Hegel era preocupante. Financieramente no gozaba una plena bonanza, sino más bien de cierta austeridad. Se había endeudado con su amigo Niethammer quien asumió el compromiso de garante en caso que Hegel incumpliera el contrato editorial de Goebhardt. Mientras tanto, el 5 de febrero de 1806 nacía Ludwig, su hijo "ilegítimo", fruto de una relación clandestina con Christina Charlotte Burkhardt. El contexto histórico tampoco era el más óptimo, la tiranía napoleónica continuaba derribando fronteras por toda Europa y, el Sacro Imperio Romano Germánico estaba a punto de ser vencido después de una década de asedio. El enfrentamiento final, la famosa batalla de Jena, en octubre de 1806, ha tocado a Hegel de cerca. (Cf. Kaufmann, W., *Hegel*, págs. 107-108).

pero en él sólo analiza el método dialéctico de un modo general desde lo dicho por Hegel en la *Introducción*, y casi nada las figuras propiamente de la conciencia. En efecto, *Certeza Sensible, Percepción y Entendimiento* cuentan en éste escrito con tan solo seis páginas sobre un total de unas quinientas; aproximadamente. Menor es todavía la cantidad de páginas que se le dedican a la *Certeza Sensible*, de modo que muy poco es lo que llega a decir al respecto.

Si bien la visión que tiene Taylor de esta *sección A* es un poco más atinada que la de Kaufmann, tampoco señala la merecida importancia que tienen en esta obra las figuras de la conciencia, y en el fondo no deja de coincidir con éste, cuando refiriéndose a las mismas dice lo siguiente: «esta visión tiene evidentemente cierta remembranza con el empirismo». Respecto de lo cual, al menos, se subraya que: «No es idéntica al empirismo ya que no está en ningún lado especificado».<sup>26</sup>

No obstante, hay que reconocer por lo menos en este sentido, aunque ambas interpretaciones de la *Conciencia* son aún muy pobres, que con Kaufmann el desarrollo de los tres primeros capítulos de la obra eran tenidos como una teoría del conocimiento y la percepción que, al menos en dignidad, es más especulativo una epistemología como esa que un mero empirismo.

En realidad Charles Taylor se contradice, o bien no logra dejar en claro cuál es su interpretación definitiva acerca de las figuras de la conciencia. Por momentos y, muy al pasar, habla de una mera teoría de la percepción, pero que como hemos dicho no desea asimilar por completo al empirismo. No obstante, el planteo de Taylor no se queda allí e intenta ir un poco más allá de esta reducción, cuando se permite insinuar una interpretación algo más osada. En otros casos, se habla más concretamente de dos tipos de dialécticas diferentes que de algún modo se relacionan entrelazándose mutuamente para constituir la compleja trama de la *Fenomenología*; a saber:

«Nosotros, de hecho, encontramos dialécticas de estas dos clases en Hegel. Sus dialécticas históricas son de la primera forma: ciertas formas históricas de vida son susceptibles de contradicción interna, ya sea porque ellas están condenadas a frustrar el propósito por el cual existen (p. ej., la relación amo-esclavo), o porque ellas están obligadas a generar un conflicto interno entre diferentes condiciones que son igualmente

---

<sup>26</sup> Taylor, C., *Hegel*, pág. 123.

esenciales para el logro del propósito (como en la polis griega, cuyo destino Hegel discute en el capítulo VI). Estas formas están destinadas a irse y a ser reemplazadas por otras.

»Pero Hegel también presenta dialécticas de otro tipo, que podemos llamar «ontológicas». Tenemos un ejemplo en la sección de apertura de PhG y también en la Lógica. Aquí no estamos tratando con cambio histórico, o al menos no primariamente. Más bien estamos profundizando nuestra concepción de un objetivo dado y de la realidad con la que se enfrenta».<sup>27</sup>

En síntesis, según Taylor, con el cual estamos absolutamente de acuerdo, lo que en realidad encontramos en la dialéctica de la conciencia y en el desarrollo de todas sus figuras, ya desde un comienzo, es una composición entre *historia* y *ontología*. Esto conduce a la ciencia de la experiencia de la conciencia directamente hacia la *Ciencia de la Lógica*.

## II- LA GÉNESIS ONTOLÓGICA DEL CONCEPTO.

«La *PhG*, escrita al final del periodo de Jena (1806-1807), puede considerarse una introducción al sistema de Hegel, cuya función sería la de llevar al lector desde donde está, enterrado en los prejuicios de la conciencia ordinaria, hasta el umbral de la verdadera ciencia».<sup>28</sup> Taylor apoya esta interpretación de la *Fenomenología* según la cual «Hegel parece haber pensado en ella como conduciendo a la Lógica, y en este sentido como pieza introductoria. Pero al mismo tiempo él describió la obra en la página del título como la «primera parte» de un «sistema de la ciencia» ».<sup>29</sup>

Estas dos cuestiones sobre las que hemos insistido desde el comienzo, a saber: que la *Fenomenología* es tanto una introducción como la primera parte del sistema son, a nuestro

---

<sup>27</sup> Taylor, C., *Hegel*, pág. 114.

<sup>28</sup> *ibíd.*, pág. 111.

<sup>29</sup> *Loc. cit.*



entender, determinantes a la hora de comprender la función que las figuras de la conciencia desempeñan dentro del sistema y, por lo tanto, de igual modo, para comprender la función que la Certeza Sensible desempeña dentro de esta misma sección.

En verdad, la primera parte de la *Fenomenología del espíritu* es la unidad cualitativa e inseparable que Hegel llamó sección A. “*Conciencia*”, y está compuesta por los tres primeros capítulos de la obra de 1807. No es ni un anexo, ni un recuento de meras temáticas empiristas. Tampoco se trata tan sólo de una simple epistemología. Puede que estas cuestiones generales estén en ella implicadas, -y de hecho lo están sin ninguna duda-, pero la temática de la *Conciencia* y sus figuras no se puede en modo alguno reducir solo a esto.

«La PhG pretende comenzar con nuestra conciencia ordinaria de las cosas (*das natürliches Bewusstsein*), y llevarnos desde ahí a la perspectiva verdadera del *Geist*. El trabajo es llamado una «fenomenología» porque trata del modo como las cosas aparecen a la conciencia o de las formas de la conciencia».<sup>30</sup>

En este itinerario las tres primeras figuras de la *Conciencia* desempeñan unas de las funciones principales en la *Fenomenología*. Su cometido es, por un lado, introducir al lector en el camino de la conciencia, es decir, el camino del saber y de la ciencia, para conducirlo hasta llegar al final de todo el trayecto a la autoconciencia absoluta, que como se suele decir, representa la autoconciencia del espíritu que en cuanto tal se sabe espíritu.

Por otro lado, representa un inicio efectivo del *sistema de la ciencia* acorde a dicho camino de iniciación, introduciendo en el sendero de la ciencia a la conciencia natural, vale decir, la conciencia no filosófica, la cual se va formando en este proceso hasta alcanzar el saber real.

Obviar estas figuras de la *Fenomenología*, denostarlas, o simplemente evitarlas, es como cercenarle las extremidades al *sistema de la ciencia* y aún así pretender que el desmembrado todavía camine. ¿Cómo se puede pretender exponer el camino de la conciencia que arriba a la ciencia desdeñando las figuras de esta primera sección?

---

<sup>30</sup> «Pero “aparición” aquí no debe ser contrastada con “realidad”; lo que es más real, lo absoluto, es esencialmente auto-apariencia. La fenomenología no es una ciencia de cosas menores, que pudieran dejarse atrás, sino un modo de acceder al conocimiento absoluto, de hacer lo absoluto “aparente”». (Taylor C., *Hegel*, pág. 112.)

Si tuviésemos que describir el movimiento completo de las figuras de la *Conciencia*, tal y como éste se da en las primeras figuras de la *Fenomenología*, no utilizaríamos otras palabras que las que tan precisamente ha escogido Jean Hyppolite. «La dialéctica que Hegel presenta en la primera parte de su obra sobre la conciencia no es completamente diferente de la dialéctica de Fichte o de Schelling. Se trata de partir de la conciencia ingenua que sabe inmediatamente su objeto, o, mejor, cree saberlo, y mostrar que, en realidad, en el saber de su objeto la conciencia es autoconciencia, saber de sí misma. Así, pues, el movimiento propio de esta dialéctica que se efectúa en tres etapas (conciencia sensible - percepción - entendimiento) es el que va desde la conciencia a la autoconciencia. Sin embargo, el objeto de esta conciencia se convierte para nosotros en concepto (*Begriff*). La diferencia con Fichte o Schelling radica en que Hegel no parte de la autoconciencia, del yo = yo, sino que llega a ella pretendiendo seguir los mismos pasos de la conciencia no filosófica».<sup>31</sup>

Dicha conciencia no filosófica, también llamada “conciencia natural”, es representada en esta obra con la figura “*Certeza Sensible*”. La marcha de la conciencia hacia la ciencia comienza pues con la conciencia natural. «Podríamos resumir los tres capítulos de la conciencia —certeza sensible, percepción, entendimiento— diciendo que para nosotros y solamente para nosotros el objeto de la conciencia pasa a ser lo que Hegel llama concepto (*Begriff*) y que no es otra cosa que el *sujeto* desarrollándose, oponiéndose a sí mismo y volviéndose a encontrar en esa oposición».<sup>32</sup> Este movimiento completo de la conciencia sobre sí mismo es la ciencia en su mismísimo despliegue, o al menos, la primera parte de la ciencia, la ciencia de la experiencia de la conciencia. «Y lo que se llama experiencia es cabalmente este movimiento en el que lo inmediato, lo no experimentado, es decir, lo abstracto, ya pertenezca al ser sensible o a lo simple solamente pensado, se extraña, para luego retornar a sí desde este extrañamiento, y es solamente así como es expuesto en su realidad y en su verdad, en cuanto patrimonio de la conciencia».<sup>33</sup>

Podemos sostener, pues, que ciencia, conciencia y concepto tienen su génesis ya desde la *Certeza Sensible*. En este sentido la *Certeza Sensible* y la *Percepción* nos sumergen en la dialéctica de la conciencia; se trata de un movimiento ante el cual emergen los objetos que

---

<sup>31</sup> Hyppolite, *Génesis et structure.*, pág. 73.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pág. 75.

<sup>33</sup> *Fenomenología*, pág. 26. (*Phän.*, *Ste.* 25.)

luego vemos retornar de nuevo a la conciencia bajo la forma determinada del concepto, propiciando así el enfoque típico de la *Fenomenología*.<sup>34</sup>

La Conciencia en su verdad, vale decir, en su proceso, es la génesis del concepto.

Las figuras de la conciencia son la representación de una génesis que ha tenido lugar en la historia real y efectiva del espíritu. Lo que en estas figuras se expone, a través del desarrollo dialéctico de la conciencia, es nada menos que la génesis fenomenológica del concepto. Dicho concepto, que así se desarrolla, no es una entelequia abstracta que reside en un «*topos ouranos*» como las ideas de Platón, sino que es la exposición de un proceso que ha tenido su desarrollo efectivo en un tiempo determinado. Hablar de esta génesis fenomenológica supone esto que señalaba Taylor: la dialéctica se desarrolla en esta obra entorno a una combinación muy particular entre ontología e historia donde el relato fenomenológico consiste en una dialéctica que vincula estrechamente ambos términos.<sup>35</sup>

Sin duda Jean Hyppolite estaría de acuerdo con lo dicho. En una nota al pie de esa misma página donde definía la Conciencia como génesis, agrega aún más; se trata de una génesis ontológica. «De ahí el título que damos a esta parte de nuestra obra: *La génesis fenomenológica del concepto (Begriff)*. De la misma manera que la *lógica* presenta una génesis ontológica del concepto en su primera parte —la *lógica* objetiva— así también la *Fenomenología* nos muestra cómo en el curso de sus experiencias la conciencia se convierte en concepto, es decir, la «Vida» o la «Autoconciencia». Esta génesis es solamente para *nosotros*, que recogemos las experiencias de la conciencia». <sup>36</sup> Somos nosotros, pues, los que reconocemos, en esta exposición, la manifestación de un movimiento desarrollado por el concepto, ya en el pasado, mientras lo vemos representado a través de figuras de la conciencia. Si la conciencia alcanza su autoconciencia es porque

---

<sup>34</sup> «El ser allí inmediato del espíritu, la conciencia, encierra los dos momentos, el del saber y el de la objetividad negativa con respecto al saber. Cuando el espíritu se desarrolla en este elemento y despliega en él sus momentos, a ellos corresponde esta oposición y aparecen todos como figuras de la conciencia. La ciencia de este camino es la ciencia de la experiencia que hace la conciencia; la sustancia con su movimiento es considerada como objeto de la conciencia. La conciencia sólo sabe y concibe lo que se halla en su experiencia, pues lo que se halla en ésta es sólo la sustancia espiritual, y cabalmente en cuanto objeto de su sí mismo. En cambio, el espíritu se convierte en objeto, porque es este movimiento que consiste en devenir él mismo un otro, es decir, objeto de su sí mismo y superar este ser otro. Y lo que se llama experiencia es cabalmente este movimiento en el que lo inmediato, lo no experimentado, es decir, lo abstracto, ya pertenezca al ser sensible o a lo simple solamente pensado, se extraña, para luego retornar a sí desde este extrañamiento, y es solamente así como es expuesto en su realidad y en su verdad, en cuanto patrimonio de la conciencia». (*Fenomenología*, págs. 25-26).

<sup>35</sup> Ver cita N° 27.

<sup>36</sup> Hyppolite, *Génesis et structure*, pág. 77.

ella se reconoce en este automovimiento. Es porque reconoce en este movimiento la historia de su gesta, la gesta de su propio concepto. Solo mediante el reconocimiento de este concepto la conciencia puede pasar de un modo inmediato a la ciencia.

Por lo tanto, la ciencia es el desarrollo del concepto que se desenvuelve a través del total de las figuras de la conciencia, esto implica sin dudas una historia de la autoconciencia, pero que sin la temática de la conciencia carecería de sentido. El concepto es, como Hegel lo indica, el elemento de la ciencia. Y dado que «*Das Bewußtsein aber ist für sich selbst sein Begriff*»<sup>37</sup> (la conciencia es para sí misma su propio concepto), estas figuras, Certeza Sensible, Percepción y Entendimiento, representan la génesis del concepto que se desarrolla a través del movimiento dialéctico de la conciencia sin el cual no habría ciencia posible.<sup>38</sup>

Sin esta génesis ontológica del *Concepto* «Begriff» que es expuesta como un desarrollo dialéctico en la figuras de la *Conciencia*, ni el capítulo IV la *Autoconciencia*, ni el V *Razón*, ni ningún otro de la *Fenomenología* puede ser cabalmente comprendido. Esta sección, que es una de las más importantes de la obra de 1807, pues representa los cimientos y el fundamento que dotan de sentido a la totalidad de la misma, es sin embargo lo que muchos de los comentaristas olvidan abordar. En este primer apartado hemos abarcado muy esquemáticamente ese mismo olvido que en un sentido metafórico, representa la piedra que rechazaron los constructores: la ausencia de la conciencia en la fenomenología del espíritu y el sistema de la ciencia.

En sentido estricto, ahora sabemos lo que estas figuras representan en verdad, no se trata de una mera teoría de la percepción, sino de un proceso a través del cual el concepto tiene su génesis ontológica en y para la conciencia.

---

<sup>37</sup> *Phän.*, p.55. («Pero la conciencia es para sí su concepto». Es la transliteración textual que vuelca W. Roces. Cf. *Fenomenología*, pág. 55).

<sup>38</sup> Las figuras de la conciencia son sumamente determinantes y decisivas en el desarrollo ulterior de las posteriores figuras de la *Fenomenología*: “*Autoconciencia*”, “*Razón*”, “*Espíritu*” e, incluso, “*Saber absoluto*”. Éstas no pueden ser concebidas sin una referencia directa a la Conciencia. Todas, en efecto, son figuras integrantes de lo que a título general se denomina, también, la «*ciencia de la experiencia de la conciencia*». De modo que en *La Ciencia de la Conciencia*, la conciencia misma ha de ser sin dudas una figura capital. Y dentro de esta la *Certeza Sensible* desempeña la verdadera puesta en marcha de todo el desarrollo posterior. Hay que señalar, igualmente, que el mismo desarrollo que aquí se inicia continúa incluso a través de la *Ciencia de la Lógica* y, vuelve a ser expuesto en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* hasta llegar a abordar la totalidad del sistema en sí mismo. Ciertamente nosotros no podemos, ni tampoco pretendemos, abordar aquí esta circularidad, pero que dada su relevancia es sin embargo importante tener presente.

Sería necesario, y sumamente enriquecedor, poder desarrollar con toda exactitud el completo movimiento de la conciencia a través de la totalidad de estas tres primeras figuras, para de ese modo exponer cabalmente la génesis del concepto a través de todos y cada uno de sus momentos iniciales. Por desgracia eso sería demasiada pretensión y hasta nos resultaría imposible. No obstante, por fortuna, Jean Hyppolite ha desarrollado muy precisamente ese mismo camino en su texto *Génesis y estructura*, al cual remitimos a confrontar: “Segunda parte. La conciencia o la génesis fenomenológica del concepto”.<sup>39</sup>

Para concluir esta cuestión solo cabe agregar en palabras de Hegel que:

«Lo que importa, pues, en el estudio de la ciencia es el asumir el esfuerzo del concepto. Este estudio requiere la concentración de la atención en el concepto en cuanto tal, en sus determinaciones simples, por ejemplo en el ser en sí, en el ser para sí, en la igualdad consigo mismo, etc., pues éstas son automovimientos puros a los que podría darse el nombre de almas, si su concepto no designase algo superior a esto».<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> Hyppolite, *Génesis et structure*, págs. de la 70 a la 128.

<sup>40</sup> *Fenomenología*, pág. 39. (*Phän.*, p. 39).

# Las Críticas a la Filosofía Moderna.

---

Hemos dado un paso importante. Demostramos que las figuras de la conciencia son mucho más que una mera teoría de la percepción. Su incidencia en el desarrollo de la ciencia es sumamente determinante, ya que en verdad éstas representan una génesis ontológica del concepto.

Hegel señala, como veremos a continuación, que el concepto es el elemento de la ciencia. Sin concepto no hay *Ciencia, Wissenschaft*, en sentido hegeliano. De modo que lo que ahora en adelante pasamos a examinar en un sentido más específico es de qué modo este *Concepto*, cuya génesis encontramos desarrollada ya desde estas primeras figuras de la *Fenomenología*, se relaciona efectivamente con la ciencia. De ello resultará más claro en qué sentido el problema del «inicio» (*Anfang*) de la ciencia es también inherente a las figuras de la conciencia. Así podremos ver que la Certeza Sensible, la figura con la que se inicia esta ciencia de la experiencia de la conciencia, se encuentra enmarcada dentro de una serie de cuestiones que le otorgan gran relevancia. Sobre la Certeza Sensible, me atrevo a decir, descansa la posibilidad de exponer un Sistema de la Ciencia tal y como Hegel lo concibe.

Una forma de concebir qué cosa es lo que Hegel mienta con su noción de «*Wissenschaft*» (Ciencia) la podemos deducir, por contraste, de las críticas que él mismo expone (en el prefacio a la *Fenomenología*) acerca de la concepción de ciencia que la filosofía desarrolló durante la modernidad.



## I- LA CRÍTICA AL ENTENDIMIENTO.

La *Fenomenología del espíritu* es, conforme ya lo destacamos, una obra que puede ser abordada de muy diferentes maneras, estas pueden ser muy variadas y disímiles dependiendo, lógicamente, del ángulo y el punto de vista desde el cual se la conciba.

Se puede hacer hincapié en la noción de Absoluto, o en la de Espíritu, tanto como en la de Autoconciencia, o en la de Razón, etc., empero según cual sea la noción que más pese a la hora de realizar su abordaje la interpretación va reflejar ligeros cambios.

Existe una interpretación que, en efecto, sostiene una tendencia a concebir la filosofía hegeliana como un racionalismo a ultranza. Es como si Hegel mirase despectivamente, por sobre el hombro o desde la atalaya de la razón hacia el entendimiento para considerarlo absolutamente desdeñable. Hegel habría visto en el entendimiento una facultad con asombrosa capacidad para determinar y fijar conceptos que en definitiva no representa más que la quietud absoluta carente de vida. Todos los males, las faltas de conocimientos, nuestras incapacidades intelectuales y cognitivas se deberían, según este modo de ver, a una única causa, esto es; el «Entendimiento» (*Verstand*). Y, puesto que las figuras de la conciencia se encuentran gobernadas por la hegemonía del entendimiento, quizás sea ésta una de las razones por la cual muchos comentaristas a la hora de abordar dichas figuras no las consideran particularmente relevantes o interesantes.

A decir verdad la oposición entre Entendimiento y Razón no tiene su origen en Hegel, sino de manera más tajante en Kant. Findlay denota, acertadamente, que «esa acepción del término “Entendimiento”, con su ligero olor a desestimación, para significar una cierta forma dogmática, filosóficamente inadecuada de pensar, es común a todos los idealistas alemanes, se remonta a Kant, el cual opuso el Entendimiento como una facultad que se contenta con aplicar categorías y principios al material de la experiencia, a la “Razón”, que intenta un “síntesis incondicionada”, y trata de aplicar las mismas categorías y principios

más allá de los horizontes de la experiencia».<sup>41</sup> Hay que señalar sin embargo que en el idealismo posterior a Kant las cosas se subvierten radicalmente. La tendencia ha sido más bien la contraria. «Mientras Kant veía un mérito en los modos pedestres del entendimiento, opuestos a los modos pretenciosos y peligrosos de la Razón, los idealistas posteriores invirtieron el orden de preferencia. Para ellos la razón era un modo más alto de conocimiento, que rebasaba el trabajo del Entendimiento gracias a la Dialéctica».<sup>42</sup>

Findlay señala, incluso, con bastante precisión, que; «Hegel comparte también con el pensamiento contemporáneo la opinión de que es nuestro deseo de desarrollar el pensamiento y el lenguaje en direcciones unilaterales, de exagerar y fijar tendencias implícitas en los modos de expresión corrientes, lo que provoca los rompecabezas y contradicciones filosóficas. Solo que, mientras el pensamiento moderno atribuye esa acción exageradora y fijadora al mal entendimiento por los filósofos de las formas fluidas de nuestro lenguaje, Hegel adscribe al “Entendimiento”, la facultad del inflexible pensamiento abstracto, que él opone a la “Razón”, la más fluida y adaptable facultad de pensamiento».<sup>43</sup> La razón se eleva por sobre el entendimiento aún en el pensamiento de algunos filósofos contemporáneos. Findlay continúa señalando, «Wittgenstein dice: “la filosofía es un batalla contra el hechizo del entendimiento mediante los instrumentos de nuestra habla”. Hegel dice, en un lenguaje muy similar; “la batalla de la razón consiste en esto, en superar la rigidez aportada por el Entendimiento” ».<sup>44</sup>

No es falaz, en efecto, que en la filosofía hegeliana hay una gran crítica hacia aquella actividad intelectual que Kant describe como la “facultad de conocer”, es decir, aquella facultad de “entender” a la cual se le reprocha su limitación, su tendencia al formalismo y su rigidez petrificada. Hegel desdeña el modo en que esta tendencia se extiende rápidamente entre las ciencias naturales alejando absolutamente la conciencia de toda posibilidad de llegar a concebir la vida en cuanto tal. Además, cuanto más dominada esté la ciencia por el entendimiento menor será la posibilidad de que la conciencia acceda a la verdadera ciencia.

Es verdad, por lo tanto, que Hegel asimila también la acción del entendimiento al conocimiento matemático abstracto y tautológico por el cual llegó a sentir una profunda

---

<sup>41</sup> Findlay, J. N., *Hegel. A re-examination*, trad. García Borrón J. C., Barcelona, Grijalbo, 1969, pág. 55. (citado: Findlay, J., *Hegel. A re-examination*).

<sup>42</sup> Findlay, J., *Hegel. A re-examination*, pág. 55.

<sup>43</sup> Loc.cit.

<sup>44</sup> *Ibíd.*, pág. 20.

repulsa. Sobre esto no puede haber duda alguna. Hegel llegó a concebir la necesidad de superar los límites del entendimiento, al cual, en última instancia, asociaba inmediatamente con la figura de Kant, Newton y con la esencia de la modernidad en general. El prólogo a la *Fenomenología* está repleto de ejemplos que lo confirman. En él Hegel señala recurrentemente la necesidad de transgredir las limitaciones del entendimiento para poder abrazar una nueva forma de «concebir» (*begreifen*). En definitiva, una nueva «Ciencia» (*Wissenschaft*).<sup>45</sup>

Empero, es menester dejar en claro que cuando critica al entendimiento no se critica la filosofía de la naturaleza ni su progreso irrefutable en el ámbito del conocimiento, sino su concepción filosófica de la verdad.<sup>46</sup> Es decir, lo que se critica es la reducción de todo conocimiento exclusivamente a ese método. Siendo más precisos, la objeción recae efectivamente sobre el método mecanicista del entendimiento en la medida que éste se proclama como el único método posible, o peor aún, según el caso, como un método absoluto.

Una de las cuestiones principales de los embates que recaen sobre el entendimiento se debe principalmente, por lo tanto, a los asuntos pertinentes al método de conocimiento. En sentido estricto, se reprocha que el entendimiento sea concebido específicamente como una facultad de conocimiento que se erige sobre la base de un modelo matemático deductivo. Findlay subraya que «Hegel discute esa clase de método deductivo, constructivo, en su informe sobre el método «analítico» de la Aritmética y sobre el «método» sintético de la Geometría (*Lóg. men.* §227-32)».<sup>47</sup> Esto último será algo central y determinante en toda su filosofía, a partir de lo cual se puede trazar una clara diferencia con la modernidad.

Precisamente, vale recordar que sobre la base de esta facultad sintética se erigen las ciencias en general tal y como Kant lo ha demostrado en la *KrV*. Sintéticas serán también,

---

<sup>45</sup> En el tercer capítulo, “Fuerza y Entendimiento”, Hegel parece problematizar sobre un cierto modo de concebir la ciencia. Se trata específicamente de una filosofía de la Naturaleza que por momentos parece referir a los *Philosophiae naturalis principia mathematica* de Isaac Newton. Allí esgrime una objeción a cierta representación de la naturaleza desde una perspectiva puramente matemática. Junto con la crítica a esta concepción de la ciencia, va implícito también una crítica a Immanuel Kant, quien creyó encontrar en aquellos principios de la cinemática la representación cabal de un conocimiento racional.

<sup>46</sup> La verdad no es solamente el resultado del proceso, sino «el proceso mismo» que contempla tanto los aciertos como los desaciertos, pero el método (geométrico) de la filosofía de la naturaleza una vez ha llegado a su meta desecha este desarrollo, dice Hegel: «como se descarta la escoria del metal puro». Cf. *Fenomenología*, pág. 27.

<sup>47</sup> Findlay, J., *Hegel. A re-examination*, pág. 54. (Al parecer Hegel distinguía aritmética de geometría, cosas que Kant todavía concebía juntas, ya que para éste ambas eran sintéticas.)

especialmente, la geometría y las matemáticas. Como es sabido, sobre la base de las intuiciones puras del *espacio* y el *tiempo* es que Kant logró en la “*Estética Trascendental*” dar con un fundamento a priori, común, tanto a la física como a la matemática.

En éste sentido difícilmente se pueda afirmar que la estética trascendental sea una mera teoría de la percepción ni tan siquiera una mera epistemología. Se trata más bien de una fundamentación ontológica de las condiciones de posibilidad para toda representación y para todo conocimiento posible, comenzando por el más básico, el conocimiento sensible, pero llegando incluso a abordar el conocimiento más abstracto pero que también es el más exacto conocido hasta el momento, es decir, el físico-matemático, y con ello, claro está, se comprende además toda la filosofía de la naturaleza.

Las figuras de la conciencia en la *Fenomenología* desempeñan una función similar a la *Análisis trascendental* kantiana. Éstas llegan a convertirse en la piedra angular de su filosofía. La interpretación que tal y como hemos señalado en el primer capítulo insinúa Kaufmann respecto de las figuras de la conciencia al calificarlas de una insignificante teoría de la percepción, implica, en verdad, un reduccionismo demasiado grosero de las cosas. Esta simplificación desnaturaliza lo propio del pensamiento hegeliano (lo mismo sucedería con el pensamiento kantiano si fuera entendido en tales términos). Pero en realidad a Hegel y a Kant poco y nada les importa las cuestiones psicológicas de la percepción sino, antes bien, el modo en el que el entendimiento se relaciona con las intuiciones en una actividad que llamamos sintética por medio de la cual se constituyen objetos. Se trata de algo más que de una mera teoría del conocimiento. Más bien lo que en definitiva está en discusión es una concepción ontológica de lo que llamamos realidad.<sup>48</sup> (Más específicamente, de la condiciones a priori de posibilidad de toda representación y, o manifestación en y para la conciencia). En ello Taylor no se equivoca, las figuras de la *Conciencia* implican en este mismo sentido cierta concepción ontológica.

---

<sup>48</sup> Paradójicamente, Kant logró llevar a cabo la fundamentación filosófica de un conocimiento físico-matemático utilizando un método igualmente deductivo, es decir, un método en esencia matemático. La deducción trascendental del «*espacio*» y del «*tiempo*», responde al modelo apodíctico de demostración sobre la que se erige la ciencia de la naturaleza. Sin embargo Kant dio un paso más abriendo la posibilidad a la concepción ideal de la realidad. Mientras la mayoría de los filósofos de la época concebían al espacio y al tiempo como absolutos, la filosofía kantiana se diferencia por concebirlos desde su condición ideal. El espacio y el tiempo en tanto representaciones puras son condiciones ideales, vale decir, intuiciones a priori y necesarias para toda representación posible, pero que nunca puede llegar a ser concebidas como cosas en sí mismas (*Ding an sich*), sino que son determinaciones formales de la representación. Espacio y Tiempo, no pertenecen a las cosas ni están en las cosas, son más bien los modos mediante los cuales la conciencia puede concebir objetos: condiciones formales y subjetivas de toda representación objetiva.

Kant había tomado la dirección correcta pero al parecer aún continuaba pensando sobre las bases de un método matemático. La filosofía trascendental no había logrado invertir la tendencia de la filosofía de la naturaleza. Según Hegel no alcanza con demostrar que el espacio y el tiempo son condiciones ideales. Dando un paso más, Hegel señala que, tal y como la cinemática newtoniana los entiende, el *espacio-tiempo* y los objetos en ellos representados antes que reales son irreales. «Lo real no es algo espacial, a la manera como lo considera la matemática; ni la intuición sensible concreta ni la filosofía se ocupan de esa irrealdad propia de las cosas matemáticas. Y en ese elemento irreal no se da tampoco más que lo verdadero irreal, es decir, proposiciones fijas, muertas; se puede poner fin en cualquiera de ellas y la siguiente comienza de nuevo de por sí sin que la primera se desarrolle hasta la otra y sin que, de este modo, se establezca una conexión necesaria a través de la naturaleza de la cosa misma». <sup>49</sup>

La naturaleza de la ciencia hegeliana corresponde a la de las cosas. «La cosa misma» (*die sache selbst*) no es sino la pulsión contraria a este necrológico quietismo, es el movimiento mismo y el automovimiento que fluye desde dentro de ellas y, en última instancia, es la vida en cuanto tal que la mera reducción aritmética de la naturaleza nunca va a concebir en tanto y en cuanto el concebir no contemple el desarrollo del concepto mismo. «Además, por razón de aquel principio y elemento -y en ello estriba lo formal de la evidencia matemática-, el saber se desarrolla por la línea de la igualdad». <sup>50</sup> En otras palabras, esta igualdad, a juicio de Hegel, significa que la pretendida “perfección apodíctica”, de la cual la matemática se jacta, solo conoce en lo relativo a identidades y poco o nada de diferencias.

Pero dicha igualdad es una mera tautología. Del mismo modo este formalismo representa, por lo tanto, la absoluta finitud de las determinaciones propias del entendimiento que reduce todo a la igualdad abstracta y la identidad tautológica mientras intenta salvar por medio de este formalismo las diferencias de lo que para él (el entendimiento mismo) es «lo inconmensurable». «La matemática, [señal Hegel], sólo considera la magnitud, la diferencia no esencial. Hace abstracción del hecho de que es el concepto el que escinde el espacio en sus dimensiones y el que determina las conexiones entre éstas y en ellas; no se para a considerar, por ejemplo, la relación que existe entre la línea y la superficie, y cuando compara el diámetro con la circunferencia, choca contra su

<sup>49</sup> *Fenomenología*, pág. 30. (*Phän.*, Ste. 29).

<sup>50</sup> *Loc.cit.* (*Phän.*, Ste. 30).

inconmensurabilidad, es decir, contra una relación conceptual, contra un infinito, que escapa a su determinación».<sup>51</sup>

En cambio, la verdadera ciencia, la ciencia de lo absoluto, tiene para Hegel una dirección contraria. Desde un primer principio, o como diríamos, desde un primer momento, su propósito es concebir el todo precisamente en el *automovimiento* de su desarrollo. Hegel insiste que lo esencial en este camino es prestar especial atención a este automovimiento del concepto. El Saber de esta ciencia es el desarrollo del Concepto absoluto cuya génesis se encuentra en la naturaleza de la conciencia; pues las figuras de la conciencia son, o representan, en la *Fenomenología del espíritu*, la génesis ontológica del concepto. A partir del momento en el cual la conciencia pone en marcha su movimiento dialéctico, vale decir, su desarrollo conceptual, la ciencia se convierte en una posibilidad real, y esto ocurre ya desde la certeza sensible.

El método deductivo, sea éste el físico-matemático o cualquier otro de las llamadas «*Philosophiae naturalis*» tiene un fin contrario al de esta ciencia; lejos se encuentra de concebir el todo en su desarrollo y, por lo tanto, jamás logrará ser un saber absoluto. En reiterados momentos de este prefacio se deja ver en las palabras de Hegel un tono jactancioso, irónico, y hasta cierto punto irascible. «Lo que se consigue con este método, [subraya Hegel enérgicamente], consistente en imponer a todo lo celestial y terrenal, a todas las figuras naturales y espirituales las dos o tres determinaciones tomadas del esquema universal, es nada menos que un informe claro como la luz del sol acerca del organismo del universo; es, concretamente, un diagrama parecido a un esqueleto con etiquetas pegadas encima o a esas filas de tarros rotulados que se alinean en las tiendas de los herbolarios; tan claro es lo uno como lo otro, y si allí faltan la carne y la sangre y no hay más que huesos y aquí se hallan ocultas en los tarros las cosas vivas que contienen, en el método al que nos referimos se prescinde de la esencia viva de la cosa o se la mantiene escondida».<sup>52</sup>

Queda claro que Hegel se refiere estrictamente al método matemático, pero precisamente por la misma razón se engloba también con ello a toda doctrina del entendimiento, el cual no es más que su mismísima expresión. Esto incluye sin dudas, reiteramos, al entendimiento kantiano en tanto y en cuanto se aplica a objetos, por ser

---

<sup>51</sup> *Fenomenología*, pág. 31. (*Phän.*, Ste. 30).

<sup>52</sup> *Fenomenología*, pág. 35. (*Phän.*, Ste. 35).

precisamente sintético y a priori fundado sobre la base de un conocimiento tan matemático como esquemático.

Según Hegel lo concibe este entendimiento trata al saber mismo como un conocimiento meramente «externo» a la cosa, (del mismo modo que aquellas etiquetas de los herbolarios), vale decir, añadido desde fuera, como una mera estampa o, como una fórmula, que el entendimiento en su afán de conocer impone no sólo al objeto sino también al saber mismo, ya que en éste (en el saber mismo) se diferencia el saber subjetivo del objetivo. Es el saber mismo el que metafóricamente se enfrasca tras esas etiquetas, es decir, tras esos esquemas. En ello estriba lo esencial de la crítica de Hegel al entendimiento y a la modernidad; el saber se aquieta, y las autodeterminaciones del entendimiento se terminan convirtiéndose en autolimitaciones. Éste método deja a su objeto, el saber en cuanto tal, a imagen y semejanza de él mismo (es decir, del método mismo), esto es: rígido y sin vida. Significa que el saber no puede desarrollarse, no fluye y en definitiva se estanca. Por ello según la concepción hegeliana para que el saber sea auténtico tiene que ser dinámico. Dinámico como lo es la dialéctica.

«El Saber» (*das Wissen*), que es ante todo nuestro objeto, es decir, el objeto de estudio filosófico-fenomenológico y que pretende llegar a ser absoluto, no puede ser abordado con un procedimiento esquemático. Pues el saber no es siempre el mismo, es decir, no se mantiene siempre estático, sino que fluye, muta y cambia. El saber varía conforme se desarrolla en el tiempo.<sup>53</sup> Es decir, progresa. Qué otra cosa además de la dialéctica de la conciencia podría representar éste desarrollo. En definitiva, se trata del automovimiento del concepto, ya que como hemos dicho la conciencia no es otra cosa que su propio concepto. «En efecto, lo muerto, al no moverse por sí mismo, no logra llegar a la diferenciación de la esencia ni a la contraposición esencial o desigualdad; no llega, por tanto, al tránsito de uno de los términos contrapuestos al otro, a lo cualitativo, a lo inmanente, al automovimiento».<sup>54</sup> Del mismo modo, lo que este entendimiento hace con la naturaleza es rebajarla a un mero objeto suyo y, por lo tanto, cuando se intenta de esta manera concebir la vida no se logra más que determinarla, neutralizarla hasta llegar incluso al límite de la cosificación. Desde una interpretación abstracta y puramente esquemática no se concibe la «cosa misma» (*die Sache selbst*) como se quiere y se debe concebir, vale

---

<sup>53</sup> Este desarrollo temporal es el automovimiento del concepto, y su forma específica y determinada es la historia. La historia de este progreso en el tiempo es lo que la *Fenomenología del espíritu* narra representándolo a través de momentos y figuras.

<sup>54</sup> *Fenomenología*, pág. 30. (*Phän., Ste.* 30).



decir, en la libertad de su autodesarrollo tal y como se manifiesta en y para la conciencia, sino que el saber a través de este determinismo del entendimiento queda reducido a la pura «coseidad» (*Dingheit*).

No importa cuántos rodeos se dé al asunto, la conclusión es siempre la misma. Hegel vuelve a señalar una vez más que pese a todo proselitismo el método matemático deductivo no es, en sentido estricto, un verdadero «concebir» (*begreifen*). «Aquí, el movimiento del saber opera en la superficie, no afecta a la cosa misma, no afecta a la esencia o al concepto y no es, por ello mismo, un concebir. La materia acerca de la cual ofrece la matemática un tesoro grato de verdades es el espacio y lo uno. El espacio es el ser allí en lo que el concepto inscribe sus diferencias como en un elemento vacío y muerto y en el que dichas diferencias son, por tanto, igualmente inmóviles e inertes». <sup>55</sup>

Findlay señal, por ejemplo, que «el tipo de pensamiento característico de un sistema deductivo formal es llamado por Hegel el pensamiento del Entendimiento. Un pensamiento caracterizado por gran fijeza y naturaleza definida de nociones, proposiciones y procedimientos deductivos». <sup>56</sup>

## II- CRÍTICA AL INTUICIONISMO.

No cabe duda que la dialéctica hegeliana fue concebida para trascender los límites del entendimiento. La dialéctica tiene entre sus metas, por lo tanto, disolver las autodeterminaciones fijas y el esquematismo extremadamente rígido del entendimiento otorgando así mayor fluidez y movimiento al sistema de las ciencias. «Es a las inflexibles nociones aisladas, axiomas y reglas del entendimiento a las que se opone la dialéctica, el segundo *momento* característico del pensamiento filosófico. Del aspecto dialéctico del pensamiento dice Hegel que es; el “auto-desplazamiento de las determinaciones finitas del

---

<sup>55</sup> *Fenomenología*, pág. 30. (*Phän.*, Ste. 29).

<sup>56</sup> Findlay, J., *Hegel. A re-examination*, pág. 55.

Entendimiento”, es decir, “una tendencia interior a salir de sí mismas”, por lo cual su unilateralidad y su limitación se muestra como su propia negación». <sup>57</sup>

Hegel nunca negó u ocultó cuál era su propósito. Se trata de «contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia» (*Wissenschaft*). <sup>58</sup> «Que la filosofía pueda dejar de ser amor al saber para llegar a ser saber real». <sup>59</sup>

La forma específica por medio de la cual tenía en mente realizar este propósito era sin dudas la dialéctica. Es que concebía a la dialéctica como mediación. No duda en exponer la historia de la filosofía desde esta perspectiva concibiendo la dialéctica como una mediación, a través de la cual los distintos momentos filosóficos se van encadando en un desarrollo progresivo y necesario. <sup>60</sup> Se considera a la dialéctica como el medio en el cual se desarrolla la filosofía, y viceversa, a la filosofía como aquel saber que solo se desarrolla mediante la dialéctica. Es que en dicho medio lo que se despliega es nada menos que el Saber mismo. Incluso, Hegel pretende ver superada la filosofía *por medio* de la dialéctica hasta la meta en que pueda dejar de llamarse amor por el saber y llegue a ser verdadero Saber, es decir, Hegel pretende desplegar la dialéctica hasta verla convertirse definitivamente en «Ciencia» (*Wissenschaft*). <sup>61</sup> Por lo tanto, el inicio de esta dialéctica coincide al mismo tiempo con el «inicio» (*Anfang*) de la ciencia. De este modo la conciencia puede desplegarse dialécticamente en su elemento inmediato, el concepto, hasta alcanzar la verdadera ciencia.

Pero «la impaciencia [afirma Hegel] se afana en lo que es imposible: en llegar al fin sin los medios». <sup>62</sup>

<sup>57</sup> Findlay, J., *Hegel. A re-examination*, pág. 58. (cf. *Lóg. men.* § 81).

<sup>58</sup> *Fenomenología*, pág. 9. (*Phän.*, Ste. 5).

<sup>59</sup> *Loc. cit.*

<sup>60</sup> Mucho más claramente se aprecia este movimiento en sus *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*.

<sup>61</sup> El desarrollo de la dialéctica es el despliegue del medio mismo en el cual se desenvuelve el saber, esto equivale pues a que dicho desarrollo sea concebido como la realización efectiva de la Ciencia. Ya no se trata solo de una superación de las limitaciones del entendimiento finito. La dialéctica es también una mediación entre la conciencia y la autoconciencia, entre el saber negativo y el positivo, entre lo finito y lo infinito, entre el saber irreal y la verdadera ciencia. Pero la ciencia es y debe ser ante todo saber conceptual, es decir, la ciencia es el despliegue del concepto a través de todos y cada uno de sus momentos. De modo tal este movimiento de *mediación* es también el desarrollo del concepto. Dicho desarrollo, es un despliegue dialéctico que tiene su génesis, repetimos, en las primeras figuras de la conciencia.

<sup>62</sup> *Fenomenología*, pág. 22. («*Die Ungeduld verlangt das Unmögliche, nämlich die Erreichung des Ziels ohne die Mittel*» *Phän.*, Ste. 20).

Se pretende, en efecto, llegar a la ciencia de un modo *inmediato*, esto es, sin mediación alguna, ni introducción, ni iniciación previa en el saber y, en algunos casos, incluso sin dialéctica.

Por el contrario la forma precisa de realizar esta meta se encuentra en relación directa con los medios. Y este medio, según se entiende, no es sino más que la dialéctica, la consumación de la filosofía, el desarrollo del concepto que ha devenido en el tiempo saber real.

La función de la dialéctica es reunir los momentos pasados de la gesta histórica de este proceso, exponiéndolos y elevándolos a la conciencia a través de figuras. Es el espíritu universal el que ha recorrido de principio a fin esta historia, y que se ha ido configurando en todo y cada uno de sus momentos. La conciencia natural debe aprender como una «interiorización», en el sentido de una «rememoración» (*Erinnerung*), todo éste desarrollo pasado desde el punto de vista de la ciencia.<sup>63</sup>

En este macro contexto las críticas al método, al saber, a la ciencia, al entendimiento y a la noción de inmediatez que Hegel realiza efectivamente tanto en el prefacio como en las figuras de la Conciencia, recaen directamente sobre las pretensiones filosóficas de su época.

Que la filosofía alcance definitivamente el digno estatus de ciencia y, en todo caso, que llegue ésta a ser la primera de ellas es, sin lugar a dudas, un ideal que más de un intelectual defendió durante la modernidad.<sup>64</sup> El problema es, y ha sido siempre una cuestión de

---

<sup>63</sup> «Este pasado es recorrido por el individuo cuya sustancia es el espíritu en una fase superior, a la manera como el que estudia una ciencia más alta recapitula los conocimientos preparatorios de largo tiempo atrás adquiridos, para actualizar su contenido; evoca su recuerdo (*Erinnerung*), pero sin interesarse por ellos ni detenerse en ellos. También el individuo singular tiene que recorrer, en cuanto a su contenido, las fases de formación del espíritu universal, pero como figuras ya dominadas por el espíritu, como etapas de un camino ya trillado y allanado; vemos así cómo, en lo que se refiere a los conocimientos, lo que en épocas pasadas preocupaba al espíritu maduro de los hombres desciende ahora al plano de los conocimientos, ejercicios e incluso juegos propios de la infancia, y en las etapas progresivas pedagógicas reconoceremos la historia de la cultura proyectada como en contornos de sombras». (Fenomenología, pág. 21).

<sup>64</sup> Pero a decir verdad, con razón o sin ella, más de uno también se opuso a pensar que dicho fin podría alguna vez ser alcanzado. Este ideal parecía haber quedado desterrado casi indiscutiblemente por los resultados arrojados por la *Crítica de la Razón pura*. La filosofía no podía ser “ciencia” más que en el ámbito de la razón práctica, y parecía que debía despedirse para siempre de la pretensión de conquistar definitivamente lo incondicionado por medio de la razón teórica, porque el elemento especulativo en ella reinante la conduce de aporías en aporías a la contradicción incesante. Fueron Fichte y Schelling, principalmente, los que reanimaron la discusión, o en todo caso los que sumaron nuevos elementos al problema. Pero aunque ambos realizaron enormes esfuerzos, y consiguieron grandes conquistas filosóficas, a los ojos de Hegel ninguno pudo alcanzar un sistema que cumpliera con las exigencias del caso.

medios, vale decir, «cómo», de qué manera «*Womit*» puede esto ser realizado. Una concepción científica y filosófica de lo absoluto no sería tarea fácil de llevar a cabo. Ya se ha criticado a los que cayeron en el formalismo o han intentado lograrlo mediante métodos propios de otras ciencias. Ahora se va a criticar a los que escogieron otro camino: la intuición.<sup>65</sup> Fichte, por ejemplo, se atuvo demasiado a la razón práctica; Schelling, por el contrario, quiso saltar directamente a lo positivo través de una intuición estética: «Para Fichte, al menos para el primer Fichte, [señala Hyppolite] la intuición intelectual es la de la acción moral, mediante la cual el sujeto libre se eleva a la más alta conciencia de sí, y, oponiéndose al mundo, lo niega. Es dentro de esta tensión del Yo que se pone oponiéndose, donde reside la libertad práctica. Para Schelling, al contrario, la intuición intelectual, tal como la presenta al término de su sistema del idealismo trascendental, es una intuición estética».<sup>66</sup>

Según el punto de vista hegeliano ambos filósofos equivocaron el camino. Al igual que muchos de los románticos, ambos intentaron asir lo absoluto por medio de una especie de facultad especial. «Se pretende que lo absoluto sea, no concebido, sino *sentido e intuido*, que lleven la voz cantante y sean expresados, no su concepto, sino su sentimiento y su intuición».<sup>67</sup>

Dicho más claramente: lo que se pretende es, en general, que lo absoluto sea intuido antes que concebido. Es decir, dado que por medio del entendimiento es imposible un conocimiento positivo, y como de lo que se trata es precisamente de superar sus límites, algunos pensadores creyeron posible realizar esto mediante una especie de «intuición intelectual» sea ésta de la índole que fuera; estética o ética.

No obstante, Hegel piensa que si lo absoluto puede o no ser sentido e intuido no es un problema que en rigor preocupe por demás a la ciencia, sino antes bien debería importar la religión y, en todo caso, principalmente al misticismo. Pero si por el contrario, se proponen doctrinas que pretenden proclamarse verdaderas ciencias de lo absoluto mientras exhiben

<sup>65</sup> El caso de Fichte y Schelling es paradigmático porque a éstos la crítica les sobreviene por partida doble. Según Hegel ambos pecaron tanto por formalistas como por intuicionistas.

<sup>66</sup> HYPPOLITE, J., *Introducción a la Filosofía de la Historia de Hegel*, págs. 13 -14.

<sup>67</sup> *Fenomenología*, pág. 10. («Das Absolute soll nicht begriffen, sondern gefühlt und angeschaut, nicht sein Begriff, sondern sein Gefühl und Anschauung sollen das Wort führen und ausgesprochen werden». *Phän.*, Ste. 6).

En efecto Hegel se refiere en ésta cita a la generación de los románticos, a la cual él mismo pertenecía, pero, como bien señalaba Taylor (ver cita 24), en contra de la cual se definió. Cf. Taylor C., *Hegel*, cap. I, "El proyecto de una nueva época". Y, cap. II, "El itinerario de Hegel".

una forma de intuicionismo o sentimiento sublime al cual presentan como una forma donde la verdad es contraria al concepto, entonces sí; éste es decididamente un problema ante el cual la verdadera ciencia no puede sino más que manifestar serias objeciones. Según su pensamiento, una forma de conocimiento contraria al concepto, vale decir, al concebir en sí mismo, sería una cosa contradictoria *per se*.

Resulta indudable, por lo tanto, que la filosofía hegeliana se opone en cierto sentido al espíritu su época. Hegel ya no solo critica la doctrina del entendimiento abstracto, sino también el frenesí del movimiento romántico, el misticismo, el intuicionismo, y todas las doctrinas derivadas de las síntesis total o parcial entre estas corrientes. A estas últimas parece pertenecer las doctrinas de Fichte y la de Schelling que pese a sus diferencias no dejan de cobijar un trasfondo kantiano mezclado con un sesgo muy profundo de romanticismo y misticismos. A decir verdad, no hay nadie más que a ellos a quienes les cuadre mejor esta crítica. Ambas filosofías, como ninguna otra, oscilan entre el formalismo y el intuicionismo.

Pero Hegel se dispone a superar aquellos sistemas, lo cual se ha encargado de dejar en claro ya desde el escrito sobre la *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*. «Al comprobar las virtudes y debilidades de las filosofías de Fichte y Schelling, [señala Kroner], apuntó Hegel a una síntesis de las dos. El ensayo de 1801 acentúa esa prodigiosa empresa y en muchos pasajes alude a su futuro sistema. La intuición debe unirse a la reflexión discursiva. Tiene que devenir reflexiva ella misma. El intelecto tiene que trascenderse no por la simple intuición sino de manera racional, metódica y sistemáticamente».<sup>68</sup>

Hegel intentará demostrar que el intuir sensible y el concebir intelectual si bien se oponen en cierta medida, tal y como naturalmente es evidente, no por ello son absolutamente antagónicos ni excluyentes el uno del otro. Lo mismo sucede entre el antagonismo entendimiento y razón. La ciencia no sólo puede, sino que también debe necesariamente comprenderlos a ambos por igual hasta llegar a intégralos absolutamente en un solo camino, es decir; el camino de la conciencia.

Siendo coherente con su concepción dialéctica, Hegel, se propuso demostrar que lo inmediato y lo mediato no son cosas tan fijas ni determinadas como de hecho la conciencia

---

<sup>68</sup> Kroner Richard., *El desarrollo filosófico de Hegel*, Kairós, Buenos Aires, 1971, pág. 57. (De ahora en más: Kroner, R., *El desarrollo filosófico de Hegel*.)

naturalmente cree. Hay tanta mediación en la inmediatez como inmediatez en la mediación. La pretendida escisión entre lo uno y lo otro no es más que un engaño de nuestro entendimiento esquemático debido a que la unidad entre ambos excede la capacidad de representación del mismo. Pero la mediación dialéctica, que es la forma radical que Hegel escoge para alcanzar la ciencia, señala claramente su camino: «La intuición [subraya Kroner] debe unirse a la reflexión discursiva. El intelecto tiene que trascenderse no por la simple intuición sino de manera racional, metódica y sistemáticamente. Debe exterminar sus propias separaciones destructivas. La victoria de la verdad sobre el intelecto reflexivo puede ser realizada sólo como resurrección. El camino lleva a través de la muerte, de la separación y de los retornos a la idea de la primordial identidad. La oposición puede así, dentro de la más elevada unidad, ser reconciliada por el intelecto mismo». <sup>69</sup>

Es crucial comprender, por el contrario, que el intuicionismo que Hegel critica no es en sentido estricto ni dialéctica ni fenomenología. En rigor este “*intuicionismo*” no es ni el conocimiento a través de las intuiciones sensibles, ni a través los conceptos puros de la razón especulativa. Y si acaso pretendiese ser eso mismo, no se entiende cómo es que procura serlo porque tal modo de intuición no se encuentra concebido bajo ninguna forma determinada de la conciencia.<sup>70</sup> Semejante intuicionismo no representa una posibilidad en la filosofía kantiana y tampoco es concebible en la hegeliana. Ninguna de las doctrinas que abogan por él logran explicar cabalmente en qué consiste su naturaleza. En rigor, el intuicionismo, siempre asociado a cierto misticismo, es una especie de «intuición intelectual» por medio de la cual se pretende conocer lo absoluto de un modo inmediato. Se postula, pues, como un acceso inmediato al saber *nouménico* que trasciende toda experiencia, todo conocimiento fenoménico, toda dialéctica y toda lógica especulativa. Es, en este sentido, querer llegar al fin sin los medios. Pero todas esas doctrinas son rechazadas en virtud de la ciencia, que en esencia es y, debe ser, saber conceptual. «Lo mismo ocurre

<sup>69</sup> Kroner, R., *El desarrollo filosófico de Hegel*, pág. 57. La relación entre intuiciones sensibles y conceptos puros es la tan antigua relación entre forma y contenido, es decir entre el percibir y el entender. Lo Real y lo Ideal no son más que modos antagónicos de ésta relación sea bajo la identidad o bajo la diferencia. Pero la filosofía de Hegel empezó a definirse ya desde los escritos de la *Diferenz* por una filosofía de la «Identidad de la identidad y la diferencia». Asimismo, sería inadmisibles un antagonismo absoluto entre Entendimiento y Razón, más bien se debe hallar un término medio donde la identidad no suprima sus diferencias.

<sup>70</sup> A no ser que lo coloquemos dentro del «culto» como momento de la *Religión del Arte*. La referencia a parece en la pág. 416, se trata de los ritos dionisíacos, los misterios de Ceres y Baco. Que dicho sea, unen el capítulo I (c.s), ya que allí mismo aparece la primera referencia a los misterios, con el VII (religión), donde vuelve aparecer. De este modo el concepto desarrollado en la historia desde la sensibilidad a la intuición intelectual se manifiesta como el concepto revelado, como cristianismo o religión manifiesta.

ahora con el filosofar natural, que se reputa demasiado bueno para el *concepto* y que mediante la ausencia de éste, se considera como un pensamiento intuitivo y poético y lleva al mercado las arbitrarias combinaciones de una imaginación que no ha hecho más que desorganizarse al pasar por el pensamiento, productos que no son ni carne ni pescado, ni poesía ni filosofía». <sup>71</sup>

Habíamos subrayado anteriormente que Hegel recusa entregar la filosofía al mando de un método matemático deductivo por serle éste de naturaleza impropia a la ciencia. Ahora vemos que se opone con igual determinación a una especie de «intuicionismo» del cual no se sabe bien cuál pueda ser su naturaleza. No se sabe, pues, si es un método, un don divino impartido a unos pocos iniciados, o una facultad que todo podemos de algún modo adquirir aun cuando no esté claro por qué medios.

No quedan dudas que el camino escogido por Hegel en la *Fenomenología del espíritu* sigue precisamente la forma del concepto. *In stricto sensu*, este camino, señala Hegel, «nada tendrá que ver, desde luego, con el entusiasmo que arranca inmediatamente del saber absoluto como un pistoletazo y se desembaraza de los otros puntos de vista, sin más que declarar que no quiere saber nada de ellos». <sup>72</sup> Al comentar este pasaje Jean Hyppolite señala: «no hay ninguna duda de que la crítica de Hegel apunta en este caso a Schelling. No es posible empezar bruscamente por el saber absoluto, rechazando todas las diferentes posiciones sin querer saber nada de ellas». <sup>73</sup> En otra parte de su texto *Génesis y estructura de la “Fenomenología del espíritu” de Hegel*, Jean Hyppolite, también señala que «Schelling partió de un intuición de lo Absoluto que lo condujo principalmente a una filosofía de la naturaleza». <sup>74</sup> Aunque, si se nos permite precisar lo dicho por el filósofo francés, deberíamos decir que el orden de los factores podría funcionar también a la inversa, vale decir; siguiendo el trazado kantiano, principalmente el de la tercera crítica, Schelling partió de una filosofía de la naturaleza que lo llevó a la intuición de lo absoluto:

---

<sup>71</sup> *Fenomenología*, pág. 45. («So jetzt ein natürliches Philosophieren, das sich zu gut für den Begriff und durch dessen Mangel für ein anschauendes und poetisches Denken hält, bringt willkürliche Kombinationen einer durch den Gedanken nur desorganisierten Einbildungskraft zu Markte, — Gebilde, die weder Fisch noch Fleisch, weder Poesie noch Philosophie sind». *Phän.*, Ste. 46).

<sup>72</sup> *Fenomenología*, pág. 21. (*Phän.*, Ste. 19).

<sup>73</sup> Hyppolite, *Génesis et structure*, pág. 10.

<sup>74</sup> *Ibíd.*, pág. 30.



una intuición estética. De cualquier modo no hay dudas que Hegel está criticando el intuicionismo en general y muy probablemente en especial el schellingiano.<sup>75</sup>

Criticando aun más enfáticamente a los intuicionistas en general, que ya han tomado el camino contrario al del concebir, y por lo tanto una dirección opuesta al entendimiento, Hegel, se expresa del siguiente modo: «Al confiarse a las emanaciones desenfrenadas de la sustancia, creen que, ahogando la conciencia de sí y renunciando al entendimiento, son los elegidos, a quienes Dios infunde en sueños la sabiduría; pero lo que en realidad reciben y dan a luz en su sueño no son, por tanto, más que sueños (sind darum auch Träume)». <sup>76</sup> Con un fuerte espíritu crítico estas palabras recuerdan de algún modo el célebre texto kantiano, *Sueños de un visionario*,<sup>77</sup> quien con igual ánimo critica profundamente al misticismo de Emmanuel Swedenborg y otros similares. Tanto para Kant como para Hegel, quien en este sentido parece ahora seguir el sendero de la crítica aunque de un modo más radical, rebasando los límites que incluso aquél no pudo superar, es decir, los límites del entendimiento, el camino se presenta para ellos de una manera lo suficientemente clara como para reconocer que:

«La forma inteligible de la ciencia (Die verständige Form der Wissenschaft) es el camino hacia ella asequible a todos e igual para todos, y el llegar al saber racional (*zum vernünftigen Wissen*) a través del entendimiento (*durch den Verstand*) es la justa exigencia de la conciencia que accede a la ciencia».<sup>78</sup>

La cuestión es en rigor muchísimo más compleja que esto y, lo sensato, es no pretender agotarla en esta ocasión. Pero como bien señala Findlay «Hegel llega a ponerse lírico en sus elogios al entendimiento».<sup>79</sup> Precisamente, Hegel admite que «la actividad del separar es la fuerza y la labor del entendimiento, de la más grande y maravillosa de las potencias o, mejor dicho, de la potencia absoluta. El círculo que descansa cerrado en sí y que, como

<sup>75</sup> Esto, sin embargo, puede incluir desde Jacobi a los hermanos Schlegel. En otra obra Hyppolite nos dice al respecto que «particularmente en el prefacio de esta obra es donde Hegel expone con lucidez y maestría su propio punto de vista; enfrenta tanto el romanticismo de los Jacobi, de los Schleiermacher y de los Novali, como la filosofía de Kant y de Fichte; pero se opone también, con no menos vigor, a la filosofía del Absoluto de Schelling, la cual es una filosofía de la naturaleza más que una filosofía del espíritu, una filosofía donde la historia de los pueblos —el gran drama humano— no tiene su verdadero lugar. Es cierto que en este prefacio Schelling no es nombrado, pero supo reconocerse muy bien en él». (cf. Hippolyte, J., *Introducción a la Filosofía de la Historia de Hegel*. págs. 8-9).

<sup>76</sup> *Fenomenología*, pág. 12. (*Phän.*, Ste. 9).

<sup>77</sup> *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik* (Kant, 1766).

<sup>78</sup> *Fenomenología*, pág. 13. («durch den Verstand zum vernünftigen Wissen». *Phän.*, Ste. 10).

<sup>79</sup> Findlay, J., *Hegel. A re-examination*, pág. 56.

sustancia, mantiene sus momentos es la relación inmediata, que, por tanto, no puede causar asombro». <sup>80</sup> La razón dialéctica por lo tanto no es más que esta maravillosa fuerza liberada de sus ataduras, sus autolimitaciones, o como quien diría, puesta en movimiento, vale decir, viva. Solo mediante la depuración dialéctica la conciencia se puede llegar a la ciencia a través del entendimiento:

«Pues el entendimiento es el pensamiento, el puro yo en general, y lo inteligible es lo ya conocido y lo común a la ciencia y a la conciencia no científica, por medio de lo cual puede ésta pasar de un modo inmediato a aquélla». <sup>81</sup>

### III- CIENCIA, CONCIENCIA Y CONCEPTO.

No hay dudas que *el camino de la ciencia* que Hegel escoge para representar la *Fenomenología* estará signado tanto por el *Entendimiento* (Verstand), que domina las figuras de la conciencia, como por el *Concepto* (Begriff). Claro que se trata ahora de un entendimiento dinámico o más precisamente dialectizado, vale decir, mediado por la Razón (Vernunft).

Recurriendo a la metáfora del «camino» (*odós*) suele decirse que la *Fenomenología del espíritu* representa *el camino de la conciencia*. De modo que el camino de la ciencia y el de la conciencia son uno y el mismo camino, o bien ambos deben estar relacionados muy íntimamente. El término por medio del cual tanto ciencia como conciencia se relacionan es el concepto. Esto quiere decir que el concepto es lo que vincula tanto el principio como el

---

<sup>80</sup> *Fenomenología*, pág. 23. («Die Tätigkeit des Scheidens ist die Kraft und Arbeit des Verstandes, der verwundersamsten und größten, oder vielmehr der absoluten Macht. Der Kreis, der in sich geschlossen ruht, und als Substanz seine Momente hält, ist das unmittelbare und darum nicht verwundersame Verhältnis». *Phän.*, Ste. 22).

<sup>81</sup> *Fenomenología*, pág. 13. («denn der Verstand ist das Denken, das reine Ich überhaupt; und das Verständige ist das schon Bekannte und das Gemeinschaftliche der Wissenschaft und des unwissenschaftlichen Bewußtseins, wodurch dieses unmittelbar in jene einzutreten vermag». *Phän.*, Ste. 10).

fin de la *Fenomenología* encontrándose siempre presente desde comienzo hasta el final a través de todas y cada una de sus figuras.<sup>82</sup> Se trata en definitiva de un concepto (*Begriff*) que se expone a través de todos y cada uno de los momentos de su despliegue, cuyo desarrollo, como ya hemos dicho, es esencialmente dialéctico.

En las figuras de la conciencia, el entendimiento, ya no es ese viejo entendimiento esquemático, fijo y determinado, sino que es expuesto desde el punto de vista del movimiento propio de la razón dialéctica. El movimiento de la conciencia que abarca el mundo entero en su necesidad, partiendo del saber natural llegando hasta el saber real es, en verdad, el automovimiento del concepto.

Quizás esto se comprenda mejor si volvemos a tener en cuenta aquella expresión que ya hemos citado en el primer capítulo de esta exposición, en la cual Hegel señala que la conciencia es para sí misma su propio concepto, textualmente:

«Das Bewußtsein aber ist für sich selbst sein Begriff».<sup>83</sup>

Si tenemos en cuenta que el «concepto» es el elemento propio de la «ciencia» resulta claro entonces, tal y como hemos afirmado, que el camino del concepto es el mismo que el de la ciencia; y viceversa: el camino de la ciencia no es otra cosa que el del *concepto*. Porque como en definitiva la «conciencia» no es otra cosa para sí misma que su propio *concepto*, la *conciencia* y la *ciencia*, se encuentran, pues, unidas por el desarrollo dialéctico de un mismo camino. Éste camino es tanto el desarrollo de la conciencia como el desarrollo del concepto, cuyo desenvolvimiento se efectúa, reiteramos, mediante un despliegue dialéctico.<sup>84</sup> Ciencia, conciencia y concepto se encuentran unidos dialécticamente por el mismo desarrollo y, precisamente, porque el desarrollo de la «conciencia» (*Bewußtsein*) es el desarrollo del «concepto» (*Begriff*), es que al final de dicho camino la conciencia arriba definitivamente a la «ciencia» (*Wissenschaft*), ya que el concepto es el elemento en el cual se despliega dicha ciencia.

<sup>82</sup> El movimiento conceptual no se detiene allí, continúa su marcha, incluso, a través de las tres doctrinas de la *Ciencia de la Lógica*, el *Ser*, la *Esencia* y el *Concepto*, finalmente: el concepto deviene Idea. Pero este mismo movimiento continúa incluso en la naturaleza, porque la misma Idea es la que se despliega libremente en la naturaleza, o mejor dicho; la *Idea* que se despliega libremente es la naturaleza misma.

<sup>83</sup> *Phän.*, "Einleitung", Ste. 55. (La transliteración exacta sería: «pero la conciencia es para sí misma su concepto» como bien traduce W. Roces. Cf. *Fenomenología*, pág. 55). Hemos agregado su "*propio*" en lugar de meramente "su" al traducir *sein Begriff* para reforzar la mutua pertenencia dialéctica entre conciencia y concepto, y el sentido reflexivo de la proposición).

<sup>84</sup> Lo mismo puede decirse en distintos órdenes: por ejemplo, que el desarrollo del concepto es el desarrollo de la conciencia, o que el de la conciencia es el de la ciencia, etc., todas las formas son correctas pues se trata de una relación dialéctica.

No es en vano intentar explicar esto mismo con otras palabras. Cuando en general se llama a la *Fenomenológica del espíritu* «camino de la conciencia» evocamos, por lo tanto, la referencia a un camino determinado que vincula particularmente al *saber, ciencia, conciencia, concepto*, claro está, ente muchas otras nociones más.<sup>85</sup> Desde las primeras líneas de la *Fenomenología del espíritu* la dialéctica del concepto vincula en su génesis ontológica todos estos elementos. El *sistema de la ciencia* tiene aquí su inicio como una *ciencia de la conciencia*, o como bien lo indica el subtítulo de la obra, esta primera parte del sistema de la ciencia es más específicamente una *ciencia de la experiencia de la conciencia*.

Si observamos éste subtítulo recién mencionado, que no es más que otra forma de referirnos a la obra de 1807 (es decir, como la *Ciencia de la experiencia de la conciencia*), notamos que en él se pondera la noción de «ciencia» concebida como el estudio de la «conciencia»; mientras que el título principal (*Fenomenología del espíritu*), destaca de algún modo también la misma «ciencia» pero entendida ésta como una manifestación fenomenológica del espíritu.

Evidentemente estas dos formas de referirse a la obra de 1807 no pueden sino más que representar en esencia lo mismo, sin embargo no se aprecia a simple vista cuál es la relación entre ambas. Tampoco se aprecia con suficiente claridad de qué modo lo que llamamos «concepto» puede cumplir aquí una función mediadora entre «ciencia» y «conciencia».

Si ahora retomamos la metáfora del *camino*, menos aún se comprende cómo es que irrumpe aquí esto que Hegel llama «espíritu» (*Geist*). Es decir; cuándo y de qué modo se incorpora el espíritu en este mismo camino que comparten la *conciencia* y el *concepto* y, que de algún modo, por lo tanto, tiene que guardar lugar también donde quepa el *Geist*. En definitiva queremos mínimamente comprender qué es esto llamado *espíritu*, qué relación guarda con la *ciencia*, qué relación guarda con el *concepto* y, principalmente, de qué modo se encuentra vinculado con la *conciencia* y más específicamente su primera figura: la *certeza sensible*.

---

<sup>85</sup> Obviamente la *Fenomenología* no trata solo respecto de estas nociones generales, sino que implica también un sinnúmero de otras nociones más que también son centrales; sin embargo no está entre nuestras posibilidades tratar de ellas aquí: debemos ceñirnos solo a lo principal con respecto a nuestra investigación.

En este último sentido conviene siempre recordar que, como bien sabemos, el camino de la conciencia consta en su totalidad de ocho capítulos y tiene perfectamente detallado tanto su principio como su fin, lo cual determina necesariamente el modo en que hemos de recorrerlo. Aún cuando a posteriori se pueda ensayar otras posibilidades para transitarlo nuevamente, este camino tiene una dirección preestablecida y determinada por el orden sucesivo de sus capítulos. Se inicia, como sabemos, con la primera figura de la conciencia, más exactamente, “*La certeza sensible o el esto y la suposición*” (cap. I), y culmina con el espíritu cierto de sí o autoconsciente: “*El saber absoluto*” (cap. VIII).<sup>86</sup>

Atendiendo simplemente a esta cuestión es posible avizorar, en general, de qué modo el mismo camino que se inicia con la “*conciencia natural*” conduce necesariamente hacia la noción de “*espíritu*”.

Para ello debemos considerar que el camino de la conciencia y, por lo tanto el de la ciencia, tiene un origen en común representado con el saber en general. La meta es, pues, reiteramos, llegar a ser saber real o ciencia. La conciencia comienza su camino por aquella figura donde el saber es la forma inmediata de sí misma, esto es, en realidad, lo que comienza manifestándose como lo sensible mismo, vale decir, la certeza sensible. Por medio de dicha forma, aunque la conciencia aún no lo sepa, lo que ella alcanzará al final de este recorrido no es más que el conocimiento de sí misma. Lo cual también quiere decir que al final de este trayecto, cuando la conciencia logre reconocerse a sí misma en su propia manifestación fenomenológica, a través de todas y cada una de sus figuras, la conciencia alcanzará en definitiva su autoconciencia. A este mismo camino se refiere Hegel, también, cuando en sentido metafórico asimila la conciencia natural con el alma: «puesto que esta exposición versa solamente sobre el saber que se manifiesta, [...] puede considerarse, desde este punto de vista, como el camino de la conciencia natural (*als der Weg des natürlichen Bewußtseins*) que pugna por llegar al verdadero saber o como el camino del alma (*als der Weg der Seele*), que recorre la serie de sus configuraciones como otras tantas estaciones de tránsito que su naturaleza le traza, depurándose así hasta elevarse al espíritu y llegando, a través de la experiencia completa de sí misma al conocimiento de lo que en sí misma es». <sup>87</sup> Así también representamos el itinerario del alma que tras un

---

<sup>86</sup> Este orden no es aleatorio sino que más bien debemos asumir como premeditado. Para descubrir cuál es el propósito que organiza su composición, demás está decir que debemos transitar toda la obra.

<sup>87</sup> *Fenomenología*, pág., 54. (*Phän.*, Ste. 53.)

largo peregrinaje alcanza al fin del trayecto el autoconocimiento de lo que ella es en sí misma.

Dicho camino no deja por ello de representar, a través de sus figuras, el itinerario de la conciencia que aspira al saber real. La conciencia deberá necesariamente transitarlo desde su comienzo hasta su final, es decir, superando todas y cada una de las figuras que lo comprenden desde la *Certeza sensible* hasta llegar al fin al *Saber absoluto*.

¿Pero en rigor, no debemos acaso reflexionar; a qué se refiere Hegel con la expresión «*Saber absoluto*»?

Con el «saber absoluto» (*das absolute Wissen*), subraya Hegel, la conciencia alcanza «la experiencia completa (*die vollständige Erfahrung*) de sí misma (*ihrer selbst*)» y el «conocimiento (*ihrer selbst zur Kenntnis*) de lo que en sí misma es (*was sie an sich selbst ist*)». <sup>88</sup> Cuando hablamos del saber absoluto estamos refiriéndonos, por lo tanto, al momento culmine de aquél camino que la conciencia realiza en su devenir hacia la ciencia.

Al llegar a dicho fin, en el octavo y último capítulo de esta obra, “*El saber absoluto*”, precisamente en un punto subtulado [“*La ciencia como el concebirse del sí mismo*”]<sup>89</sup>, se puede leer: «Esta última figura del espíritu, el espíritu que da a su completo y verdadero contenido, al mismo tiempo, la forma del sí mismo y que, con ello, realiza [*realisiert*] su concepto a la par que en esta realización [*Realisierung*] permanece en su concepto, es el saber absoluto; es el espíritu que se sabe en la figura de espíritu o el saber *conceptual*». <sup>90</sup>

*Saber absoluto*, así entendido, será algo más que la última figura de la conciencia. En el saber absoluto el *espíritu* alcanza, al fin de cuentas, el Saber cierto de sí en tanto espíritu en la forma absoluta del *concepto* y, por lo tanto, en tal sentido, trasciende toda figura o representación. Esta forma absoluta del *saber*, el «*concepto*» (Begriff), es además la forma pura de la *ciencia*. Es por ello que al concepto Hegel lo llama propiamente «*el elemento de la ciencia*» (Das Element der Wissenschaft).<sup>91</sup> Por lo tanto todo este camino no es más que el desarrollo del elemento indispensable para la *Lógica*, el elemento de la ciencia, o simplemente, el *concepto*.

<sup>88</sup> *Loc.cit.*

<sup>89</sup> La razón de los corchetes se debe como declara W. Roces a que estos subtítulos que se encuentra en la mayoría de los capítulos no pertenecen a la edición original de 1807, sino que fueron introducidos por Lasson en el índice analítico para dar una mejor organización al orden de los capítulos.

<sup>90</sup> *Fenomenología*, pág.467. (*Phän., Ste.* 511)

<sup>91</sup> *Phän., Ste.* 18, 21, 24, 442, *passim*.

«En la *Fenomenología del espíritu* [señala Hegel desde la Introducción a la *Lógica*] he representado a la conciencia en su movimiento progresivo, desde su primera oposición inmediata respecto al objeto, hasta el saber absoluto. Este camino pasa a través de todas las formas de las *relaciones de la conciencia con el objeto*, y tiene como su resultado el *concepto de la ciencia*». <sup>92</sup>

Este Saber, *das absolute Wissen*, es por tanto la totalidad del saber fenomenológico o el camino mediante el cual se alcanza la forma pura del concepto, es decir; aquel saber cuya forma es igual a su contenido, una identidad en la cual, para decirlo con las palabras que continua usando Hegel: «La *verdad* no sólo es *en sí* completamente igual a la *certeza*, sino que tiene también la *figura* de la certeza de sí misma, o es en su ser allí, es decir, para el espíritu que la sabe, en la *forma* del saber de sí mismo. La verdad es el *contenido* que en la religión es todavía desigual a su certeza. Pero esta igualdad se halla en que el contenido ha cobrado la figura del sí mismo. De este modo, aquello se ha convertido en elemento del ser allí o en *forma de la objetividad* para la conciencia, lo que es la esencia misma, a saber: *el concepto*. El espíritu que *se manifiesta* en este elemento a la conciencia o, lo que aquí es lo mismo, que es aquí producido por ella, *es la ciencia*». <sup>93</sup>

La cita tomada del capítulo VII, *Saber absoluto*, representa el fin de esta historia o la consumación de esta mediación que vincula la conciencia natural con el espíritu absoluto. Desde este último punto de vista el saber absoluto también puede concebirse como el propósito de toda esta historia. La Historia misma, puede ser cabalmente concebida desde esta mediación. La mediación cuyo propósito es reconciliar conciencia y espíritu es el tiempo del concepto o la «Historia» (*Geschichte*).

Dicho más precisamente y con otras palabras; la historia es el desarrollo del concepto que se desenvuelve en el tiempo según como se manifiesta en y para la conciencia engendrando asimismo el elemento puro de la ciencia. La génesis del concepto que la *Fenomenología* representa a través de todas y cada una de las figuras de la conciencia expone la «historia» (*Geschichte*) de la conciencia que desarrollándose en su puro elemento accede a la «ciencia», (*Wissenschaft*). Por ello mismo Hegel dice:

<sup>92</sup> *Ciencia de la Lógica*, pág. 64. (W. L., "Einleitung", Ste. 29).

<sup>93</sup> *Fenomenología*, pág. 467. Conservamos las itálicas de la traducción. (*Phän.*, Ste. 511).



«La serie de las configuraciones que la conciencia va recorriendo por este camino constituye, más bien, la historia desarrollada de la *formación* (Bildung) de la conciencia misma hacia la ciencia». <sup>94</sup>

El itinerario de la conciencia deviene así, desde el punto de vista hegeliano, la historia del desarrollo del concepto, o más bien, deberíamos decir que la Historia es el Concepto mismo que se desarrolla en el tiempo cuya meta se alcanza definitivamente al final de esta primera parte del Sistema con la manifestación del espíritu en y para la conciencia, de modo tal que la ciencia de la experiencia de la conciencia es en verdad una fenomenología del Espíritu. <sup>95</sup>

Así, pues, podemos concebir más determinadamente de qué manera Saber, Ciencia, Conciencia, Concepto y ahora sí también Espíritu, se relacionan mutuamente de un modo necesario en esto que tanto puede ser concebido como la realización absoluta de la autoconciencia universal, ya sea como una ciencia de la conciencia a través de la cual el espíritu realiza su manifestación efectiva en y para la conciencia, tanto como una ciencia del espíritu que se manifiesta en y para sí mismo engendrando en la historia el elemento de su autoconciencia. <sup>96</sup> La conciencia que alcanza, así, en el elemento de la ciencia su propia conciencia espiritual es la autoconciencia absoluta; ni más ni menos que la autoconciencia en sentido pleno que ha alcanzado la verdad traslucida de sí misma, esto es: la reconciliación final entre la conciencia y el autoconciencia, el espíritu autoconsciente en y para sí en la pura forma del concepto. <sup>97</sup>

---

<sup>94</sup> *Fenomenología*, pág. 54. (Die Reihe seiner Gestaltungen, welche das Bewußtsein auf diesem Wege durchläuft, ist vielmehr die ausführliche Geschichte der Bildung des Bewußtseins selbst zur Wissenschaft. *Phän.*, Ste. 54).

<sup>95</sup> La meta es tanto la conciencia que alcanza su propia conciencia, la autoconciencia, así como el espíritu que se sabe espíritu, o el concepto que se concibe concepto, solo depende del punto de vista en el que se perciba. El camino de la conciencia resulta, desde cualquier punto de vista, ser una exposición fenomenológica. Su fin y su meta inmanentemente implícita en todo su desarrollo conducen a un solo resultado; la autoconciencia absoluta. Así la pura forma de la ciencia o, su elemento, el concepto en el cual ella misma se despliega y que comienza su desarrollo ya desde la certeza sensible encuentra su acabamiento aún no definitivo con el Saber absoluto. La misma ciencia de la conciencia puede ser considerada también como el camino del concepto, que en su desarrollo, depurándose a sí mismo de su negatividad, va llegando a ser paulatinamente el elemento puro o «positivo» de la ciencia, el cual continúa su despliegue especulativamente a partir de la Lógica. Lo relevante es que el camino es uno y el mismo sea visto como el camino de la ciencia, el del espíritu, el del concepto o, el de la conciencia.

<sup>96</sup> Claro está, aquí, solo concebimos estas nociones de una manera un tanto de una manera muy general, pues demás está señalar que para concebirlo de la manera correcta en su absoluta complejidad, hay que recorrer la totalidad del camino mismo abarcando cabalmente la rigurosidad de su extensión.

<sup>97</sup> Cf. Masmela, C., *Hegel: la desgraciada reconciliación del espíritu*, Madrid, Trota, 2001.

Se trata en definitiva del saber conceptual, el saber especulativo de la ciencia, que subyace en la dialéctica y que se manifiesta ante la conciencia develando su entramado dialéctico-especulativo. «La exposición deberá, ateniéndose fielmente a la penetración en la naturaleza de lo especulativo, mantener la forma dialéctica y no incluir en ella nada que no haya sido concebido ni sea concepto».<sup>98</sup> Puesto que la conciencia es concepto tanto como el concepto asimismo es ciencia, pues el saber de la conciencia es el desarrollo del concepto expuesto dialécticamente hasta devenir al fin de cuentas una ciencia de la experiencia la conciencia, es que, citando a Hegel, podemos decir:

«Este devenir de la ciencia en general o del saber es lo que expone esta Fenomenología del espíritu, como la primera parte del sistema mismo».<sup>99</sup>

#### IV- CONCLUSIONES DEL SEGUNDO CAPÍTULO.

Sin dudas Hegel concebía la ciencia en grado sumo como un «Sistema de la Ciencia» en el cual, por cierto, ya venía trabajando activamente desde comienzos de siglo. Los fragmentos del sistema de 1800, así como el escrito sobre la *Diferenz* de 1801 y algunos otros ensayos, son parte de perspectivas diferentes desde las cuales ir aproximándose a la forma definitiva de un todo orgánico. «Su sistema filosófico, [señala R. Kroner], no surgió totalmente completo de su mente como Atenea de la cabeza de Zeus; nació después de penosos esfuerzos. El paso decisivo fue dado hacia 1801 cuando él descubrió el principio

<sup>98</sup> *Fenomenología*, pág. 44. («Die Darstellung muß, der Einsicht in die Natur des Spekulativen getreu, die dialektische Form behalten und nichts hereinnehmen, als insofern es begriffen wird und der Begriff ist». *Phän*, Ste. 45).

<sup>99</sup> «Dies Werden der Wissenschaft überhaupt, oder des *Wissens*, ist es, was diese Phänomenologie des Geistes, als der erste Teil des Systems derselben, darstellt». En la edición de Lasson ya no figura “*als der erste Teil des Systems derselben*” (cf. *Phän.*, Ste. 19) porque como es sabido, en la revisión de la *Fenomenología* que Hegel preparó al momento de su muerte tachó estas palabras como queriendo indicar que ésta ya no debía ser considerada “la primera parte del sistema mismo”, esto también es ratificado en la revisión del primer prefacio de la *Ciencia de la Lógica*, de 1812, donde se aclara mediante una nota al pie agregada muy posteriormente hacia 1831: «este título no figurará más en la segunda edición, [de la fenomenología] que aparecerá para las próximas Pascuas». (*W. L.*, Ste. 7).

de su método y el fundamento de todo su sistema. Mas sus opiniones entre 1800 y 1807 se hallaban todavía en un estado continuo de cambio, transformación y crecimiento».<sup>100</sup> Como suele decirse, el prefacio a la *Fenomenología* es también un prólogo al Sistema de la Ciencia que parece haber sido escrito al término de la redacción de la obra.<sup>101</sup> Allí, según lo hemos desarrollado hasta aquí, Hegel condensa todo lo que durante los primeros años del siglo XIX, hasta 1807 inclusive, había alcanzado a concebir en torno al concepto de ciencia y, también, en cuanto al problema del inicio y su exposición sistemática. Las críticas al método de la filosofía moderna, al entendimiento abstracto, al procedimiento matemático deductivo, tanto como a la síntesis incondicionada de lo absoluto fomentada por la exaltación del sentimiento interno, el intuicionismo y el misticismo, son como hemos visto, el tipo de cuestiones que este prefacio expone con vehemencia. Resulta evidente, según se infiere de dichas críticas, que Hegel se encuentra ante un problema de gran envergadura. El gran tema en cuestión que ocupó la mayor parte de su preocupación durante toda la época de Jena podría definirse del siguiente modo: se trata de encontrar un nuevo método que no caiga en los defectos ya criticados a las doctrinas anteriores. Esta filosofía podría definirse como una nueva concepción de la ciencia, una nueva manera de abordar el saber comprendiéndolo en su totalidad orgánica. Forma nueva y reverdecida que brota del fracaso y la rotunda imposibilidad resultante de los ensayos realizados por sus antecesores. Pero surge, pues, no sólo como una alternativa a los fallidos intentos realizados por aquellos, sino como la negación y superación de todo lo consumado por su tiempo. Fue oponiéndose y criticando a su época que Hegel inicia su propio camino en la ciencia, transformando radicalmente, a un mismo tiempo, tanto la noción de concepto (Begriff) como la de ciencia (Wissenschaft) hasta llegar a integrarlos en un sólo y único camino a través del cual la conciencia natural pueda alcanzar el saber real. El camino de la ciencia debe seguir necesariamente el camino del concepto, donde su desarrollo dialéctico coincide con el desarrollo de la conciencia que a través de la sucesión de figuras alcanza al fin y al cabo su autoconciencia absoluta, y que por lo tanto es capaz de conducir a la ciencia de la conciencia hasta el dintel de la Lógica. Podemos afirmar, en efecto, según resulta de lo expuesto hasta aquí, que lo que vincula a la ciencia con la conciencia y,

---

<sup>100</sup> Kroner, R., *El desarrollo filosófico de Hegel*, pág. 50. /También Kaufmann señala que Hegel dudaba, entre otras cosas, acerca de si esta obra debía ser «esotérica» o, en cambio, «exotérica». Es que no conseguí ponerse de acuerdo consigo mismo. Por ejemplo, «en 1802 dice que la filosofía tiene que ser esotérica y en 1807 hace hincapié en que no ha de serlo» tal y como en definitiva terminó siendo, lo que sin duda también es signo de dicha transformación. Cf. Kaufmann, W., *Hegel*, pág. 74.

<sup>101</sup> Cf. Findlay, J., *Hegel. A re-examination*, pág. 82

viceversa, no es otra cosa el concepto, ya que el camino de la ciencia no es otro que el del concepto. En este camino las tres primeras figuras de la conciencia constituyen, como hemos visto, la génesis del concepto, la génesis o el inicio del elemento mismo de la ciencia cuyo desarrollo comienza ya desde la certeza sensible y que al final del trayecto deberá consumir la mediación entre conciencia natural y Wissenschaft.

## El Inicio de la Ciencia en la Certeza Sensible.

---

Llegamos a la tercera y última parte de nuestra exposición con la convicción de haber transitado con la mayor precisión que nos fue posible el trayecto hasta aquí recorrido.

Partiendo del cuestionamiento a la interpretación de Kaufmann, acerca de las figuras de la conciencia, hemos expuesto en qué sentido se puede decir, tal y como sostiene Jean Hyppolite, que dichas figuras representa, más que una mera teoría de la percepción, una Génesis ontológica del Concepto. Luego bastó tan solo mostrar que el Concepto es el elemento de la Ciencia por medio de la cual la Conciencia accede de un modo inmediato a la *Wissenschaft* para deducir de ello, por lo tanto, que la *Certeza Sensible*, primera figura de la Conciencia, es la Génesis de la Ciencia, o dicho en otros términos: que la *Certeza Sensible* representa el inicio efectivo de la Ciencia.<sup>102</sup>

Ciencia, Conciencia y Concepto tiene pues su génesis, esto es, su «inicio» (Anfang), a partir de la certeza sensible. “Cómo” o “de qué modo” debe ser hecho dicho inicio es pues lo que vamos a exponer a continuación.

---

<sup>102</sup> Se trata al menos del primer inicio que Hegel había pensado cuando todavía sostenía que la *Fenomenología* era la primera parte del *Sistema de la Ciencia*.

## I- LA EXPOSICIÓN DE LO ABSOLUTO.

Recapitulando lo hasta aquí expuesto podemos afirmar, junto con Findlay, que «Hegel creyó ciertamente en una Ciencia Sistemática (Wissenschaft) en la que todos los conceptos, incluso los que se aplican en la ciencia y la historia, se pudiesen entrelazar en un cadena continua en la cual cada uno de ellos pudiese encontrar un lugar único y necesario. Sin embargo, las reglas de esa «Ciencia Sistemática» están lejos de poder ser deductivas en el sentido en el que lo son las reglas del silogismo o del cálculo matemático. Son más bien preceptos que nos impelen a pasar de nociones en las que algún principio está latente a otras nociones en las que el mismo principio se hará manifiesto: no avanzan, como los principios deductivos, por un mismo nivel de discurso, sino que pasan más bien de un nivel al siguiente. Aunque Hegel habla frecuentemente de la «necesidad» de ese tránsito, deja también claro que esa necesidad no es como la inferencia deductiva».<sup>103</sup>

Es evidente que el problema de la ciencia pasa entre otras cosas por el «inicio» (*Anfang*) de la misma, es decir, de qué modo deber ser realizado el inicio de la ciencia es lo que Hegel hubo de resolver al comienzo de la exposición del sistema. ¿Pero cómo o de qué modo se dispone, Hegel, a realizar el inicio efectivo de la ciencia?

«El saber en su comienzo, o el espíritu inmediato, es lo carente de espíritu, la conciencia sensible. Para convertirse en auténtico saber o engendrar el elemento de la ciencia, que es su mismo concepto puro, tiene que seguir un largo y trabajoso camino».<sup>104</sup>

En la filosofía hegeliana, a diferencia de la fichtiana o schellingniana, el todo solo se expone por medio de su desarrollo. Este desarrollo es el largo y trabajoso camino del concepto que la conciencia que desea arribar a la ciencia debe transitar. Si al cuerpo de la

---

<sup>103</sup> Findlay, J., *Hegel. A re-examination*, pág. 16.

<sup>104</sup> *Fenomenología*, pág. 21. («Das Wissen, wie es zuerst ist, oder der *unmittelbare Geist* ist das Geistlose, oder ist das *\_sinnliche Bewußtsein\_*. Um zum eigentlichen Wissen zu werden, oder das Element der Wissenschaft, was ihr reiner Begriff ist, zu erzeugen, hat er durch einen langen Weg sich hindurchzuarbeiten». *Phän.*, Ste. 19).

*Fenomenología* descontamos “Prefacio” e “Introducción”, deberíamos asumir que el camino hacia la ciencia se inicia efectivamente con este primer capítulo; “*La Certeza Sensible o el esto y la suposición*”. Se trata ciertamente de «la conciencia sensible» (*das sinnliche Bewußtsein*) que no es como naturalmente se cree la ausencia absoluta de espíritu, sino más bien «lo carente de espíritu» (*das Geistlose*) en el sentido del espíritu en su forma más pobre, más carenciada, es decir; «el espíritu inmediato» (*der unmittelbare Geist*) que no deja empero de ser espíritu en tanto puesto bajo la forma de la conciencia natural, esto es, reiteramos: lo inmediato, lo sensible.<sup>105</sup> Con ésta misma figura se origina también la temática de la conciencia en general, si es que entendemos esta obra en un sentido amplio como la *Ciencia de la experiencia de la conciencia*.<sup>106</sup>

Si bien podemos afirmar que la ciencia se inicia inmediatamente con el capítulo consagrado a la Certeza Sensible, deberíamos señalar, también, que no se trata de un comienzo simbólico ni mucho menos arbitrario, sino que por el contrario dicho inicio es absolutamente necesario. Después de todo ya lo dicta una vieja sentencia; «ciencia hay sólo de lo que es necesario y nunca de lo que es contingente». La ciencia de la experiencia de la conciencia no comienza azarosamente.

Hegel señala más exactamente que «el camino por el que se llega al concepto del saber se convierte también, a su vez, en un devenir necesario y total, de tal modo que esta preparación deja de ser un filosofar contingente que versa sobre estos o los otros objetos, relaciones y pensamientos de la conciencia imperfecta, tal como lo determina la contingencia, o que trata de fundamentar lo verdadero por medio de razonamientos, deducciones y conclusiones extraídas al azar de determinados pensamientos; este camino

---

<sup>105</sup> *Loc. cit.* «Das Wissen, wie es zuerst ist, oder der *unmittelbare Geist* ist das *Geistlose*, oder ist das *sinnliche Bewußtsein*».

<sup>106</sup> Cf. *Fenomenología*, pág. 26. «La ciencia de este camino es la ciencia de la experiencia que hace la conciencia; la sustancia con su movimiento es considerada como objeto de la conciencia. La conciencia sólo sabe y concibe lo que se halla en su experiencia, pues lo que se halla en ésta es sólo la sustancia espiritual, y cabalmente en cuanto objeto de su sí mismo. En cambio, el espíritu se convierte en objeto, porque es este movimiento que consiste en devenir él mismo un otro, es decir, objeto de su sí mismo y superar este ser otro. Y lo que se llama experiencia es cabalmente este movimiento en el que lo inmediato, lo no experimentado, es decir, lo abstracto, ya pertenezca al ser sensible o a lo simple solamente pensado, se extraña, para luego retornar a sí desde este extrañamiento, y es solamente así como es expuesto en su realidad y en su verdad, en cuanto patrimonio de la conciencia».



abarcará más bien, mediante el movimiento del concepto (*durch die Bewegung des Begriffs*), el mundo entero de la conciencia en su necesidad (*Notwendigkeit*).<sup>107</sup>

Cabe incluso destacar, según señala Hegel, cuál es la verdadera esencia de este movimiento del concepto: «Este movimiento de las esencialidades puras constituye la naturaleza de la científicidad en general. Considerado como la cohesión de su contenido, este movimiento es la necesidad y el despliegue de dicho contenido en un todo orgánico».<sup>108</sup>

En tal contexto no constituye un hecho casual ni fortuito que la primera parte de la ciencia, con todo lo que en ella está representado, comience encabezando el punto de vista de la conciencia con la figura denominada “Certeza Sensible”. Esta figura es la representación más cabal de la conciencia natural.

A decir verdad esta figura constituye la puesta en marcha de todo este movimiento de la científicidad en general; pero además sería inconcebible según esta noción de ciencia comenzar de otra manera. Aunque algunos estudiosos de esta obra optan comentarla comenzando por la noción de espíritu, y otros ya desde el octavo y último capítulo; *Das absolute Wissen*, debemos advertir contrariamente que esto es algo que Hegel nunca podría haberse permitido. ¿Por qué decimos esto? Simplemente porque esta forma de proceder representa un detrimento de la noción hegeliana de ciencia y el modo en que ésta misma debe ser expuesta. En definitiva, es esto precisamente lo que se le critica a los intuicionistas; no se puede partir de lo inmediato incondicionado como de un “pistoletazo”. Hegel es determinante: «Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo».<sup>109</sup> En efecto, para quién todavía no ha transitado la ciencia de la experiencia de la conciencia, desde su comienzo hasta su final, y no ha

<sup>107</sup> *Fenomenología*, pág. 25. («Der Weg, wodurch der Begriff des Wissens erreicht wird, wird durch sie gleichfalls ein notwendiges und vollständiges Werden, so daß diese Vorbereitung aufhört, ein zufälliges Philosophieren zu sein, das sich an diese und jene Gegenstände, Verhältnisse und Gedanken des unvollkommenen Bewußtseins, wie die Zufälligkeit es mit sich bringt, anknüpft, oder durch ein hin- und hergehendes Raisonement, Schließen und Folgern aus bestimmten Gedanken das Wahre zu begründen sucht; sondern dieser Weg wird durch die Bewegung des Begriffs die vollständige Weltlichkeit des Bewußtseins in ihrer Notwendigkeit umfassen». *Phän.*, Ste. 24).

<sup>108</sup> *Loc. cit.* («Diese Bewegung der reinen Wesenheiten macht die Natur der Wissenschaftlichkeit überhaupt aus. Als der Zusammenhang ihres Inhalts betrachtet, ist sie die Notwendigkeit und Ausbreitung desselben zum organischen Ganzen». *Phän.*, Ste. 24).

<sup>109</sup> *Fenomenología*, pág. 16. («Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen». *Phän.*, Ste. 14)

efectuado por tanto la debida experiencia que esto implica, hasta alcanzar el verdadero saber, la formula *saber absoluto* tan sólo puede representar una mera abstracción carente de todo significado y sin ningún contenido sustancial. El modo expositivo que en algunos casos adoptan ciertos comentaristas se convierte así en un contrasentido respecto a lo que la *Fenomenología* es en sí misma y el propósito por el cual fue ideada.<sup>110</sup> Ésta obra fue ante todo concebida como una *introducción* o, incluso, como una *iniciación* en el *Saber*, de allí que haya sido concebida también, en un mismo sentido, como *primera parte del Sistema de la Ciencia*. «La forma inteligible de la ciencia es el camino hacia ella asequible a todos e igual para todos, y el llegar al saber racional a través del entendimiento es la justa exigencia de la conciencia que accede a la ciencia».<sup>111</sup> Pues la conciencia natural que accede al saber o pretende acceder a él, exige que este camino no sea «solamente el patrimonio esotérico de unos cuantos» iniciados.<sup>112</sup> Así, ya en 1807, después de muchos años de indecisión y reformulación, la primera parte de la ciencia, la *Fenomenología del espíritu*, se perfila definitivamente como una obra de *iniciación* adoptando un estilo muy similar al de una «novela de formación» (*Bildungsroman*). De éste modo la *Fenomenología* asume como compromiso la formación de la conciencia natural a través de sus distintas figuras, hasta alcanzar la autoconciencia espiritual, o el saber absoluto.<sup>113</sup>

La insistencia sobre el carácter «instructivo» y «formativo» (*Bildung*) de la *Fenomenología* se debe, como hemos visto, a que Hegel no comparte una idea de exposición científica que pueda iniciarse desde el postulado abstracto de un principio. Por el contrario, Hegel crítica duramente todo intento de sistematización de la ciencia a partir de principios.<sup>114</sup> Pues ocurre que aquello que debe ser demostrado y explicado como

<sup>110</sup> Desde el punto de vista de un comentarista esto no representa ningún problema, se trata de eso: un comentario; pero desde el punto de vista de la ciencia la cosa debe ser expuesta según el orden inmanente a este automovimiento del concepto seguido la naturaleza de la científicidad en general.

<sup>111</sup> *Fenomenología*, pág. 13.

<sup>112</sup> Cf. Loc cit.

<sup>113</sup> Una de las cosas a las que Hegel se oponía mayor vigor era el formalismo abstracto, es decir, el reducir todo a meras fórmulas. Para él estaba claro, no se trata ni de formas abstractas ni fórmulas matemáticas, sino de formación «*Bildung*» de la conciencia. El problema es como iniciar en la ciencia e introducir en este camino a la conciencia «in-formada», es decir, a la «conciencia natural» o aún no formada en las altas esferas del pensamiento filosófico. En este sentido y en contra del formalismo Hegel toma un camino cuyo modelo parece tener mucho en común con las *Cartas para la formación estética del hombre* (1795), en las cuales algunos de los temas desarrollados allí por Schiller, sin ir más lejos la noción «*Aufhebung*» entre otras, serán «reasumidos» en la *Fenomenología*.

Sobre las influencias que los denominados clásicos «die klassiker», Schiller y Goethe, tuvieron sobre Hegel y especialmente sobre la *Fenomenología*: cf. Kaufmann W., capítulo I «*Desarrollo intelectual e influencia en su primer periodo (de 1770 a 1800)*», y Charles Taylor, *Hegel*, cap. I «*El Proyecto de una Época*».

<sup>114</sup> Con ello se critica como hemos, pues, visto el método geométrico deductivo del entendimiento.

resultado no puede ser el inicio. «De lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que es en verdad».<sup>115</sup> Es decir, si esta primera parte de la ciencia tiende realmente al conocimiento de lo absoluto, lo absoluto mismo es por tanto el fin y, en este sentido, lo absoluto es resultado. Pero, si el resultado es lo absoluto y, lo absoluto es autoconciencia, entonces la autoconciencia absoluta, es decir, la conciencia del espíritu que en tanto espíritu se sabe espíritu no puede iniciarse con una mera fórmula vacua al estilo  $Yo = Yo$ .

Tal y como hemos visto, la crítica a este tipo de formalismo parece estar dirigida contra Schelling, algunos señalan también contra Fichte. Sin embargo Hegel no se refiere explícitamente a ningún pensador en particular. Más bien se refiere al espíritu de la época en general, específicamente: como el mero «formalismo de los tiempos modernos que constantemente se engendra de nuevo».<sup>116</sup> Se concibe como una especie de error recurrente de una época que una y otra vez ha intentado aprehender lo absoluto por medio de una mera fórmula vacía de contenido basando su ciencia en un método geométrico deductivo, esto es: postulando principios y deduciendo de ellos formalmente sus conclusiones. Lo que se logra mediante esta reducción al formalismo es una especie de identidad presuntamente “perfecta” que al ajustarse a una especie de “formalismo esquemático” excluye de sí toda diferencia en aras de una igualdad abstracta. No podemos dejar de mencionar la conocida proposición que califica a este formalismo vacío como «la noche en la que todas las vacas son negras».<sup>117</sup> A la sombra de una identidad matemática la filosofía solo pinta gris sobre gris y, a la postre, la igualdad termina imponiéndose sobre lo disímil homologándolo todo. Hegel ve representado en este modo de proceder la acción de un entendimiento puramente esquemático; deductivo en cuanto a su método y abstracto en cuanto a resultados.<sup>118</sup> «La evidencia de este defectuoso conocimiento del que tanto se enorgullece la matemática y del

---

<sup>115</sup> *Fenomenología*, pág. 16. (*Phän.*, Ste. 14).

<sup>116</sup> *Ibid.*, pág. 15.

<sup>117</sup> *Loc.cit.*, pág. 15. Roces traduce «la noche en la que todos los gatos son pardos», la lectura literal es; «la noche en la que todas las vacas son negras», (alle Kühe schwarz sind).

<sup>118</sup> Esta cuestión marca la diferencia radical entre el saber filosófico y el conociendo esquemático del entendimiento deductivo, que hace abstracción de su método y de su medio. Ya hemos visto la crítica que Hegel lanza sobre este modelo matemático de conocimiento, a lo cual cabe agregar que «la esencialidad de la demostración no tiene tampoco en el conocimiento matemático el significado ni la naturaleza de ser un momento del resultado mismo, sino que es un momento que se abandona y desaparece en este resultado».(*Fenomenología*, pág. 28). Ésta cuestión constituye, por lo tanto, una de las diferencias fundamentales con la filosofía de la naturaleza. «El movimiento de la demostración matemática no forma parte de lo que es el objeto, sino que es una operación exterior a la cosa». (*Fenomenología*, pág. 29). Mientras que el conocimiento filosófico no hace abstracción de los momentos que componen el movimiento de la demostración sino que los integra en un todo.

que se jacta también en contra de la filosofía, se basa exclusivamente en la pobreza de su fin y en el carácter defectuoso de su materia, siendo por tanto de un tipo que la filosofía debe desdeñar». <sup>119</sup> Este procedimiento que consiste en reducir lo absoluto a una fórmula cuasi matemática, podríamos decir para ir concluyendo este punto, en nada se parece pues al absoluto que se desarrolla en el tiempo y que mantiene en sí mismo la negatividad, la diferencia y, la contradicción, que en su progresivo automovimiento se despliega hasta alcanzar la verdadera autoconciencia.

## II- EL INICIO DE LA CIENCIA.

Desde un principio Hegel deja muy en claro cuál es la meta que se propone alcanzar: «La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia, a la meta en que pueda dejar de llamarse amor por el saber para llegar a ser saber real: he ahí lo que yo me propongo». <sup>120</sup> No será una tarea sencilla. Hegel se encuentra en un momento decisivo en el que es preciso redefinir el rumbo de la ciencia, y para ello es preciso reelaborar también su método. <sup>121</sup> En su propuesta método y desarrollo resultarán ser una y la misma cosa, en la cual forma y contenido se identifican en un procedimiento científico que se opone al entendimiento abstracto. En esta primera parte del sistema el desarrollo de la ciencia estará dominado por la dialéctica. Una vez depurada la conciencia de su negatividad por medio de la dialéctica, puede ésta recién alcanzar el elemento puro de la ciencia, esto es; el «concepto» (*Begriff*). A partir de ese momento la ciencia se despliega en su elemento especulativo o lógico, siendo pues «La Lógica grande» la segunda parte de este sistema de la ciencia. En efecto, señala Hegel en el prefacio a la *CL*: «El punto de vista esencial es que se trata sobre todo de un concepto nuevo del procedimiento científico. La filosofía, si tiene

<sup>119</sup> *Fenomenología*, pág. 30. (*Phän.*, Ste. 29).

<sup>120</sup> *Idem.*, pág. 9. («Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein. Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näher komme—dem Ziele, ihren Namen der Liebe zum Wissen ablegen zu können und wirkliches Wissen zu sein—, ist es, was ich mir vorgesetzt»). *Phän.*, Ste. 5).

<sup>121</sup> Cf. Heinz Röttges., *Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels*, 1976.

que ser ciencia, no puede, como lo he recordado en otro lugar, tomar en préstamo para este fin sus métodos de otra ciencia subordinada, como sería la matemática, ni puede tampoco contentarse con las aserciones categóricas de la intuición interior, ni puede servirse del razonamiento fundado sobre la reflexión exterior». <sup>122</sup>

La crítica al entendimiento abstracto, al formalismo matemático, sumadas a las severas críticas respecto al intuicionismo no parecen dejarle mucho margen a otras perspectivas. En tal sentido nos preguntamos; qué nuevo método es éste que Hegel propone, en qué consiste y, sobre todo, lo que más nos interesa saber desde el punto de vista fenomenológico es de qué modo se inicia la ciencia de la conciencia según este nuevo concepto de Wissenschaft.

Walter Kaufmann, por ejemplo, señala que; «Hegel llegó a tener la ambición de igualar lo realizado por Aristóteles poniendo a punto una síntesis suprema de lo que la filosofía había logrado hasta su época». <sup>123</sup>

Ahora bien, si esto es correcto entonces no es absurdo en tal caso afirmar que incluso se habría inspirado en su mismo método para realizar dicho propósito. De modo tal, según parece, antes de preguntarse por el procedimiento hegeliano nos conviene indagar en la metodología aristotélica. Esto abre dos interrogantes: ¿Será posible acaso, que Hegel se haya inspirado en el método propuesto por el estagirita para realiza en su filosofía una tarea similar a la efectuada antaño por aquél? Y por otro lado: ¿En qué consiste pues el método aristotélico, y qué relación guarda éste con el inicio de la ciencia en la *Fenomenología*? Intentaremos responder a esto mismo de la manera más breve posible en los siguientes puntos, si perder de vista, claro está, el problema del inicio de la ciencia en Hegel.

---

<sup>122</sup> *Ciencia de la Lógica*., "Prefacio a la primera edición", pág. 38. (W. L., "Vorrede", Ste. 6).

<sup>123</sup> Kaufmann, W., *Hegel*, pág., 113.

### III- EL MÉTODO DIALÉCTICO Y LAS PRIMERAS PREMISAS DE LA CIENCIA.

Como todos sabemos, Aristóteles decía que la «filosofía primera», la «ciencia buscada», la única digna de ser considerada «Ciencia» en grado sumo, es la heurística de las primeras causas, a saber: los primeros principios. Pero estos principios lejos de ser el punto de partida son ante todo el punto de llegada. Es decir, los primeros principios de la ciencia en grado sumo, lejos de ser el comienzo son el fin, vale decir, la meta, el *telos* último de la ciencia. Se observa de éste modo una de las más significativas correlaciones con el procedimiento hegeliano.<sup>124</sup> En este mismo sentido, la filosofía primera no puede comenzar por principios al estilo como lo haría, por ejemplo, la matemática.<sup>125</sup> No obstante, de un modo u otro, por algún lado hay que comenzar esta búsqueda de los principios y, además, puesto que no se puede empezar por los principios mismos, pues no busca los principios quien ya los posee, Aristóteles sugiere comenzar directamente por la *ἔνδοξα*.

¿Ahora bien, en rigor, a qué se refiere el estagirita con el concepto «ἔνδοξα»?

Pues bien, la palabra *ἔνδοξα*, que como es evidente proviene a su vez de *δοξα*, es un concepto utilizado por Aristóteles para designar las opiniones vulgarmente aceptadas. Sin embargo no tiene necesariamente una connotación negativa como el sentido peyorativo que muchas veces hemos visto adquiere la opinión (*δοξα*) en la doctrina platónica.

<sup>124</sup> El «*nous*», primer y último principio de la filosofía aristotélica, señala Berti, «no es una intuición inmediata», por el contrario, «es el fruto de un proceso que puede ser lento y laborioso, es decir de una auténtica investigación». (Berti, p.34) vale agregar, diría Hegel, «tanto como lento y trabajoso es el camino del concepto» (cf. *Fenomenología*, págs. 21-39).

<sup>125</sup> Por matemática aquí se entiende principalmente el método geométrico deductivo. Aristóteles fue muy crítico de la aplicación del método geométrico en la filosofía, negando absolutamente al igual que su maestro, Platón, dicha posibilidad. De hecho la teoría del silogismo científico, tal y como se expone en los *Analíticos Segundo*, *Tópicos*, y otras partes del *Órganon* son en buena medida una justificación de la necesidad de una filosofía primera y su método dialéctico. Cf. Ross, W.D., *Aristóteles*, Bs. As., Sudamericana, 1957.

Comenzar la ciencia con estas premisas llamadas técnicamente «endoxas» significa empezar por aquello que es tenido como lo más «cierto y verdadero», aunque no quiere decir esto, claro está, que lo sea absolutamente, sino que sólo es «cierto y verdadero» según la opinión general, es decir, según la «doxa». Esto significa que las «endoxas» por las cuales comenzamos la ciencia son, podríamos decir (entre comillas) «ciertas verdades»; y remarquemos enfáticamente dichas comillas porque en rigor las certezas de estas verdades dependen en gran medida de que son afirmaciones u opiniones comúnmente reputadas.

En su texto titulado, *Las Razones de Aristóteles*, Enrico Berti señala que «en el adjetivo *endoxos* está ciertamente presente una referencia a la *doxa*, [...] pero ésta no es entendida en el sentido de una opinión cualquiera, contrapuesta a la verdad, sino en el sentido de la «reputación», de la «fama», de la «gloria», como está probado por el hecho de que, en el mismo pasaje en el que Aristóteles usa este adjetivo para caracterizar las premisas del silogismo dialéctico, él lo usa también para caracterizar a los sabios más conocidos y «reputados»». <sup>126</sup>

Las llamadas «endoxas», dicho más precisamente, representan las primeras premisas de la ciencia aristotélicas, son proposiciones cuya validez o certeza se sustenta en la opinión general, pero que aún están muy lejos de ser un principio absoluto o los primeros principios de la ciencia, sino que su función específica es estrictamente la de obrar como primeras premisas del silogismo dialéctico a partir de las cuales el razonamiento discursivo pueda ser desarrollado. Esto constituye, dicho con todo rigor, una *conditio sine qua non* dentro del contexto de la concepción epistémica del estagirita que exige necesariamente proceder de tal modo cuando de lo que se trata es de comenzar el despliegue dialéctico de aquella ciencia a la cual le es imposible proceder según la vía apodíctica deductiva; que en efecto, es exactamente lo cual ocurre con el caso de la ciencia primera. En definitiva, esto debe ser subrayado: se trata de partir de premisas universalmente reputadas, es decir, que gozan de un cierto consenso, a partir de las cuales es posible desplegar aquello que Aristóteles identificaba con el silogismo científico.

Cierto es, sin embargo, que muchas de las opiniones vulgares suelen estar equivocadas, pero también es cierto que muchas otras no necesariamente deben estarlo. Por esta razón no sería correcto que a priori juzguemos a toda *doxa* de falaz. Para definir más

---

<sup>126</sup> Berti, E., *Las Razones de Aristóteles*, pág. 42.



precisamente si determinadas proporciones o saberes son ciertos o, por el contrario, inciertos, es necesario someterlos previamente a una crítica depurativa, a un examen, a un diálogo, o ya sea, a un cuestionamiento acerca de su fundamento y su veracidad.

Dicho más claramente y con otras palabras: no todas las opiniones vulgarmente reputadas suelen ser verdaderas, pero tampoco son todas falsas. Esto significa que para discernir con exactitud cuáles proporciones o saberes son verdaderos y cuáles son falsos, es necesario proceder con cierta rigurosidad metódica. Hay que someter el saber mismo a algún tipo de crítica dialéctica, indagando en su fundamento y horadando más profundamente en su veracidad, sometiendo a discusión y poniendo en tela de juicio las opiniones que se reputan verdaderas.

Es así como Aristóteles comienza su metafísica examinando y, poniendo en relación, todas y cada una de las afirmaciones (*endoxas*) que en el pasado fueron dando respecto de las primeras causas ya sean los físicos jónicos, los cosmólogos, los sofistas, los filósofos y demás pensadores, pero sin dejar fuera ninguno que gozara de cierta «reputación». Es común ver que Aristóteles integra en su relato incluso los dichos de los grandes poetas, como Homero, Hesíodo y Píndaro, pues también estos representaban un saber generalmente reputado, quizás el más reputado de todos. Lo particular de las *ἔν-δοξας* es que derivan casi necesariamente en *παρά-δοξας*. Pues estas opiniones al ser puestas en diálogo, no solo entran en contradicción unas con otras, de modo que no pueden todas ellas ser tenidas al mismo tiempo como verdaderas porque que se anularían mutuamente, sino que también cada una de ellas esconde, ya en su propia formulación, profundas «*απορίας*». Estas «aporías» como su nombre lo indica son «callejones sin salida», es decir, son caminos que examinados con detenimiento no conducen a ninguna certeza absoluta. En realidad sucede exactamente todo lo contrario, tales caminos solo suelen conducir directamente a la contradicción, a la duda y, por ende, a una especie de escepticismo. Es precisamente por llevar implícita la contradicción que los reconocemos como límite aporético, es decir, como un paso denegado o como un camino inconducente a la hora de continuar una indagación en esa misma dirección.<sup>127</sup>

---

<sup>127</sup> Hay que señalar que dicho límite aporético, cuya esencia es la contradicción, no es otra cosa que el límite del entendimiento. De éste modo la contradicción opera como un límite para el entendimiento allí donde éste no puede ir más allá de sus propias determinaciones. Es que, como bien decía Kant, «*La condición universal de todos los juicios en general es que no se contradigan a sí mismos*» (Cf. Kant, *KrV.*, B 190) y dado que el acto de juzgar es esencialmente la actividad del entendimiento, el principio de contradicción (PNC)

Aristóteles dedica los primeros libros de la metafísica a la exposición de las aporías que estas endoxas ocultamente entrañan; y la distinción o discriminación de lo que hay o puede haber de falso o verdadero en cada una de ellas se lleva a cabo por medio de un proceso que la tradición a convenido en llamar «dialéctico».

En síntesis; este modo de proceder aristotélico que tiene su origen a partir de las «endoxas» es conocido particularmente como el método «dia-porético», es decir, «a través de» o, «por medio de» aporías (*απορίας*). Consiste en poner en relación las diferentes proposiciones o saberes reputados hasta llevarlos a la paradoja misma, el límite del entendimiento, esto es: la contradicción. Dicho proceso es más comúnmente identificado también con la ya muy conocida noción de dialéctica. En tal sentido, nos preguntamos: ¿En qué consistiría, pues, el método dialéctico socrático, platónico y también aristotélico, si su comienzo no estuviese consagrado a llevar a la contradicción las opiniones de sus oponentes, refutando y destruyendo así ciertos saberes preestablecidos, y propiciando de este modo las condiciones para el surgimiento de un nuevo saber? ¿No es esto acaso lo más característico de la dialéctica, incluso la de los eleatas y al de los sofistas, y la de los filósofos de la *Physis* que abrían comenzado por refutarse unos a otros? ¿Y no es esto acaso, pues, el método esencial de la filosofía misma? Claro está, estas son preguntas un tanto retóricas que no pretendemos responder, sino a modo de conclusión queremos incitar a la reflexión para pasar ahora a considerar su relación con el proceder hegeliano con el cual se inicia la ciencia en la certeza sensible.

#### IV- EL MÉTODO HEGELIANO Y LA IMPRONTA ARISTOTÉLICA.

El mismo W. Kaufmann, ya citado en varias ocasiones, señala también que «G.R.G. Mure tenía su razón cuando dedicaba a Aristóteles la primera mitad de su Introducción a

---

es, por lo tanto, el primer principio del entendimiento, lo cual significa, reiteramos, que el PnC es el límite del entendimiento.

Hegel, y Glockner no exagera al decir en una nota a pie de página: “En las monografías futuras se demostrará que, de 1802 a 1815, Hegel reelaboró innumerables pasajes de Platón y de Aristóteles en su propia filosofía, en parte introduciendo traducciones literales de ellos. Wilhelm Purpus ha aducido ya un número sorprendente de casos”». <sup>128</sup> A lo que Kaufmann agrega: «Los tres primeros apartados de la Fenomenología [entiéndase; sección A, *La Conciencia*], están repletos de ejemplos». <sup>129</sup> Ahora bien, es de esperar que siendo *La Certeza Sensible* el primero del los tres capítulos que integran *La Conciencia*, esta figura comprenda el tipo de alusiones a la filosofía de estos dos grandes clásicos, en especial Aristóteles, tal y como subraya Kaufmann han sostenido Mure, Glockner y Purpus entre otros. <sup>130</sup>

En efecto, el comienzo de la *Fenomenología del espíritu* se encuentra en sintonía respecto a este modo de proceder aristotélico con el cual se inicia la *Metafísica*. A decir verdad también hay que señalarlo; éste no es un procedimiento que Aristóteles aplique exclusivamente solo en la *Metafísica*, sino que lo utiliza sistemáticamente al menos en los más importantes de sus escritos. En *la Física*, *la Ética*, *la Política*, y el *De Anima*, vemos repetirse una y otras vez éste mismo procedimiento. <sup>131</sup> Pero independientemente del caso el método en cuestión es siempre el mismo. Consiste simplemente en realizar previo a todo abordaje filosófico una exhaustiva *investigación* acerca de lo que respecto a tal tema han dicho en el pasado los distintos pensadores, así como las personalidades más destacadas dentro del ámbito de esa misma materia, tomado sus opiniones como las certezas más reputadas al respecto. Estos saberes previos o «*supuestos*» son tomados como las *primeras premisas* a partir de las cuales el Saber o la Ciencia será desarrollada dialécticamente.

<sup>128</sup> Kaufmann, W., *Hegel*, pág. 113.

Purpus, W., *Zur Dialektik Des Bewusstseins Nach Hegel: Ein Beitrag Zur Würdigung Der Phänomenologie Des Geistes.*, Berlin, 1908.

-----, *Die Dialektik der sinnlichen Gewissheit bei Hegel dargestellt in ihrem Zusammenhang mit der Logik und der antiken Dialektik*, 1905.

Cf. Mure, G. R. G., *An introduction to Hegel*, Oxford, 1940.

Cf. Glockner, H., *Hegel*, dos tomos, I - *Die voraussetzungen der Hegelschen Philosophie*, 1929, y, II - *Entwicklung und Scheicksal der Hegelschen Philosophie*, 1940.

-----, *Der Begriff in Hegels Philosophie: Versuch einer logischen Einleitung in das metalogische Grundproblem des Hegelianismus*, Tübingen, 1924.

Cf. Kettner, M., *Hegels "Sinnliche Gewissheit": diskursanalytischer Kommentar*, 1990.

<sup>129</sup> Kaufmann, W., *Hegel*, pág., 113.

<sup>130</sup> *Loc.cit.*

<sup>131</sup> «Por lo demás, que el método de la física consista en el procedimiento típicamente dialéctico de plantear aporías y resolverlas desarrollando sus consecuencias, es decir, excluyendo las soluciones que se dejan fuera, o sea, reducir a contradicción, es afirmado por Aristóteles en dos pasajes de dos obras físicas, la *Física* propiamente dicha, y *Acerca del cielo*». (Cf. Berti, *Las razones de Aristóteles*, pág. 71).

En la *Fenomenología del espíritu*, ciertamente, Hegel parece haber tenido muy presente esta misma metodología, cuestión que no nos parece para nada casual.<sup>132</sup> Veamos pues que dice acerca de su exposición científica según sus propias palabras:

«Será conveniente que recordemos algo acerca del método del desarrollo. Esta exposición, [advierte Hegel ya en la introducción] presentada como el comportamiento de la ciencia hacia el saber tal como se manifiesta y como investigación y examen de la realidad del conocimiento, no parece que pueda llevarse a cabo sin arrancar de algún supuesto [Voraussetzung] que sirva de base como pauta [Maßstab]». <sup>133</sup>

¿Pero, una vez más, no debemos acaso preguntarnos qué clase de *supuesto* es éste y en qué consiste tal *pauta*?

Pues bien, justamente, si la ciencia debe comenzar, según concluye Aristóteles, con las «certezas más reputadas», y si es que verdaderamente hay algún modo de comenzar la ciencia, entonces, probablemente ninguna otra opinión sea más generalmente aceptada que la implicada en la certeza sensible: pues esta misma figura es la *pauta*, es decir, el *supuesto*. De hecho el título completo de la primera figura de la conciencia es precisamente “*La Certeza Sensible o el esto y la suposición*”. Una mirada más penetrante de éste mismo nos muestra que en el texto original donde vemos la palabra «*suposición*», Hegel, no escribió «*Voraussetzung*»,<sup>134</sup> como habría de esperarse, sino «*Meinen*». En texto original el título se lee: «*Die sinnliche Gewißheit oder das Dieses und das Meinen*». <sup>135</sup>

Ahora bien, decíamos que tal y como se manifiesta la primera figura de la conciencia el comienzo de la ciencia no es para nada azaroso. No es nada casual que la palabra «*Meinen*» aparezca en el título de la primera figura de la conciencia. Pues «*Meinen*» es, ciertamente, la palabra o la noción que mejor traduce del griego el concepto «*doxa*». Es

<sup>132</sup> Con esto no intentamos señalar algún tipo de naturaleza similar entre la *Metafísica* y la *Fenomenología* entendidas desde su contenido sustancial. Hegel reconoce que la *Metafísica* aristotélica antes que con la *Fenomenología* se identifica mucho más con la *Ciencia de la Lógica*. Nuestra tarea por el contrario solo pretende poner de manifiesto que en lo referente al problema de la ciencia, principalmente su metodología y su inicio, hay un paralelo entre una y otra obra (*Met.* y *Fen.*) que puede verse manifiestamente en un análisis de sus conceptos principales. En síntesis, solo intentamos afirmar que a efectos estrictamente formales y metodológicos Hegel parece haberse inspirado en este aspecto de la doctrina aristotélica, que por cierto se extiende entre sus obras principales.

<sup>133</sup> *Fenomenología*, pág. 56. (*Phän. Ste.* 56).

<sup>134</sup> Hay muchas acepciones que podrían significar “*suposición*” o “*supuesto*”, por ejemplo podría ser cualquiera de estas: *Annahme*, *Hypothese*, *Vermutung*, *Mutmaßung*, *Unterstellung*, cualquiera sería relativamente correcta. Sin embargo no es casual que de entre todas éstas Hegel elija justo *Meinen*.

<sup>135</sup> *Phän. Ste.* 55.

que «*Meinen*» significa literalmente «*opinión*». La ciencia comienza de este modo con la «Certeza Sensible o el *esto* y la *opinión*». Pero al igual que sucedía con el estagirita no se trata de cualquier opinión, sino de la que es vulgarmente aceptada o, podríamos decir, aquella que es, en un sentido más preciso, universalmente reputada, la misma a la cual Aristóteles llama *endoxa*. Es precisamente en esta noción «opinión» que reside la certeza que garantiza un inicio necesario en la ciencia, lo que resulta válido tanto en la filosofía aristotélica como en la hegeliana.

En síntesis: Las proposiciones de la certeza sensible o *el esto* o la *opinión* «*das Dieses und das Meinen*» cumplen estrictamente la misma función dentro de la ciencia hegeliana que la que cumplen las *endoxas* en la ciencia aristotélica. La ciencia exige partir de un supuesto vulgarmente reputado, y la certeza sensible en cuanto tal representa en este mismo sentido un saber vulgarmente reputado. Se trata, también, en un sentido muy específico de un *supuesto* [Voraussetzung] que sirve de base como *pauta* [Maßstab], es decir, como *primeras proposiciones y certezas reputadas* a partir de las cuales se despliega el silogismo dialéctico – diaporético.

De qué trata esta opinión, cuál es y en qué consiste lo analizaremos a continuación, por el momento solo diremos que se trata la certeza sensible, o para ser más precisos, del saber sensible en general.

## V- LA CERTEZA SENSEBLE O EL ESTO Y LA OPINIÓN.

Hegel comienza la ciencia describiendo el saber sensible según como lo haría la conciencia natural (*Das natürlisches Bewusstsein*). Lo cual es algo sumamente relevante. Significa que la primera parte del Sistema de la Ciencia no se inicia, como en otros casos con grandes verdades metafísicas, o con proposiciones abstractas. Mucho menos mediante

principios absolutos tales como el Yo = Yo al que en su verdadero significado solo pueden acceder los conocedores de la historia de la metafísica. Más bien se trata de llevar a la conciencia natural al conocimiento actual del estado de la cuestión a través de la exposición y desarrollo de su historia tal y como desde antaño se ha desarrollado en el tiempo hasta alcanzar el presente de la autoconciencia. «La tarea de conducir al individuo desde su punto de vista informe hasta el saber, había que tomarla en su sentido general, considerando en su formación cultural al individuo universal, al espíritu autoconsciente mismo». <sup>136</sup> Se pretende cumplir así con el ideal de formación cultural exigido para la ciencia en esta primera parte del sistema. Es por ello que en este inicio prima esencialmente el punto de vista natural de la conciencia. No se puede partir desde un punto de vista antinatural, porque esto implicaría dejar fuera de juego a la conciencia común. Respetar este punto de vista es sumamente importante. Es una forma muy concreta de incluir e introducir a la conciencia en la ciencia. «Hegel no presupone como Fichte la autoconciencia, el yo=yo; nos hace descubrirla en el desarrollo de la conciencia». <sup>137</sup> Tal es lo que también señala Jean Hyppolite. «Insistimos sobre este punto: el estudio de Hegel es el estudio de la conciencia común y no el estudio de la conciencia filosófica y, sin embargo, aunque no se nombre a ningún filósofo, utiliza la historia de la filosofía para precisar y desarrollar su análisis». <sup>138</sup> El fin de esta primera sección se torna más evidente al culminar su desarrollo. «El objetivo es siempre llevar a la conciencia a la autoconciencia, o mejor, mostrar que la conciencia llega hasta allí por sí misma, mediante una especie de lógica interna que ella ignora y que el filósofo descubre siguiendo sus experiencias». <sup>139</sup>

Esta lógica interna es la manifestación dialéctica del concepto cuya génesis vemos representada a través del movimiento de las figuras de la conciencia. Esta génesis es por lo tanto una exposición dialéctica donde la primera premisa representa el saber vulgar, una opinión general, de modo que el punto de partida coincide de hecho con el punto de vista de la conciencia natural.

---

<sup>136</sup> *Fenomenología*, pág. 21. (*Phän., Ste.* 19).

<sup>137</sup> Hyppolite, *Génesis et structure*, pág. 89.

<sup>138</sup> *Ibid.*, pág. 74.

<sup>139</sup> *Loc.cit.*

Hay que subrayar sin embargo, que no se trata de un mero afán nuestro traducir la noción *Meinen* por *opinión* en claro disentir con la clásica traducción de W. Roces.<sup>140</sup>

En sentido estricto el término «*Meinen*» no está mal vertido al español por el de «*supuesto*» como lo ha hecho Roces, pues su sentido semántico así lo indica. Se trata en efecto de una suposición, de un presupuesto, en el sentido también de «*Voraussetzung*», pero que filosóficamente se asemeja más al término «*ἔνδοξα*» en el uso técnico aristotélico. De hecho, en sentido estrictamente filosófico las *ἔνδοξας* aristotélicas significan también, sin lugar a dudas, «presupuestos», pero sin una connotación necesariamente peyorativa: son supuestos o pre-supuestos lógicos, en el sentido de proposiciones que sirven de fundamento al silogismo.<sup>141</sup>

En su traducción francesa de la *Fenomenología* Jean Hyppolite vierte *Meinen* por visée.<sup>142</sup> Pero en su comentario a la obra, *Génesis y estructura* [...], al comentar estos pasajes realiza dos o tres referencias explícitas al concepto *δοξα*.<sup>143</sup> Las mismas serán examinadas y puestas en relación con el concepto *Meinen*. De este modo también Hippolyte convalida la transliteración entre *Meinen* y *δοξα*, lo cual en cierto sentido reafirma nuestra tesis.

Pero hay una dificultad, algo que simplemente debemos señalar: Hyppolite no emparenta ni establece conexión alguna entre el *Meinen* hegeliano y la *δοξα* en el sentido aristotélico de la *ἔν-δοξα* tal y como nosotros sostenemos debe ser interpretado, sino más bien lo interpreta en un sentido más originario que éste, esto es; la *δοξα* pero en sentido parmenídeo.<sup>144</sup> Vale recordar que según el filósofo de Elea la *opinión* de los mortales bicéfalos se opone al *ser*, a la *verdad*, ya que como sabemos el *ser* (τό ὄν) en Parménides

<sup>140</sup> Existe otra traducción como la de Gómez Ramos que vuelca el *Meinen* precisamente por *opinión*. Cf. HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos., Madrid: Abada-UAM, 2010.

También está la traducción de Jiménez Redondo que directamente translitera *Meynen*, aunque en ocasiones siguiendo la tradición de W. Roces vierte igualmente por *suposición*. Cf. *Fenomenología Del Espíritu*, Manuel Jiménez Redondo, Valencia, Pre-Textos, 2006.

<sup>141</sup> Esto es lo más significativo de nuestro abordaje; señalar cuál es la condición de posibilidad del silogismo dialéctico, las opiniones reputadas, las cuales, hasta donde pudimos constatar, ningún comentarista de Hegel a sabido interpretar.

<sup>142</sup> Señala en una nota al pie Francisco F. Buey, traductor de *Génesis y estructura*. cf. pág., 84. (Nota al pie sin numero)

<sup>143</sup> Cf., Hyppolite, *Génesis et structure*, págs. 77, 82, y 84.

<sup>144</sup> Sin ir más lejos el punto «II. El lado del objeto. El ser de Parménides y la opinión». Cf. Hyppolite, *Génesis et structure*, pág. 83.



es la *verdad* misma, (sólo el *λόγος* expresa el *ser* que en definitiva es la *verdad* última), mientras que la *δοξα* es siempre y en todo caso sinónimo de falsedad absoluta.<sup>145</sup>

Estas dos posturas o interpretaciones, la que proponemos nosotros, (en la cual la *δοξα* es un saber vulgarmente reputado que debe ser tomando como supuesto para desplegar el silogismo dialéctico), en oposición a la que propone Hyppolite, (para el cual la opinión es sinónimo de error y falsedad), parecen ser irremediabilmente inconciliables. Sin embargo el concepto hegeliano «*Meinen*» reúne en sí ambas interpretaciones, pues posee la capacidad de amalgamar ambos sentidos de la noción clásica «*δοξα*».

La divergencia radica en la perspectiva desde la cual se lo conciba. El significado que damos a la noción de *Meinen*, y con ello al de *opinión*, se debe, principalmente, al punto de vista desde el cual estemos considerando la cuestión. Por ejemplo: desde el punto de vista inmediato de la conciencia natural «*Meinen*» significa «*opinión*» en el sentido de la «*ἔνδοξα*», es decir, un saber universalmente reputado, pues representa aquel saber que por naturaleza la conciencia comparte con toda otra conciencia. Representa en pocas palabras el «buen sentido» (*gesunder Menschenverstand*), la cosa mejor repartida del mundo, y esto, en términos de la conciencia natural, no es otra cosa que el saber sensible o, más estrictamente, «la certeza sensible» (*Die sinnliche Gewissheit*). Podríamos decir que tal saber, el del *esto* y la *opinión*, es lo más propio de la conciencia natural.

Pero, por otro lado, desde el punto de vista del saber absoluto, es decir, «para Nosotros» (*für uns*), la noción «*Meinen*» no representa una verdad absoluta, ni una verdad en sí misma, ni mucho menos, porque *nosotros* ya sabemos que ese supuesto es una mera opinión o incluso una falacia. *Nosotros*, que ya hemos transitado de principio a fin esta obra y que, en cierto sentido, conocemos el fin de la historia, tenemos en claro pues que el saber sensible dista mucho aún de ser un saber absoluto e inmediato. Es decir, los sabemos nosotros que poseemos el saber absoluto, lo verdadero. En otras palabras, lo sabe el espíritu que ya ha dejado atrás ese saber en un lejano pasado.<sup>146</sup>

<sup>145</sup> La cuestión adquiere un nuevo significado recién con Platón, con quien aparece el concepto de «recta opinión», que es, ciertamente, un estadio intermedio entre verdad y falsedad. A nuestro criterio, la noción hegeliana *Meinen* se encuentra más en la línea de Platón y Aristóteles que en la de Parménides.

<sup>146</sup> Hegel entrelaza en todo momento, y en cada una de las figuras, ambos puntos de vistas, invocando al sujeto absoluto «para Nosotros» (*für uns*). Esto es lo que en buena medida produce el juego tan rico y complejo de la dialéctica en la *Fenomenología del espíritu*. Si nos adentráramos en detalles descubriríamos en este procedimiento, propio del método dialéctico hegeliano, muchos otros puntos de vista que deberían ser tenidos en cuenta. Nos atrevemos a decir, infinidad de ellos, como señala Jacques D'Hondt «la

Así, tenemos un doble significado del concepto «*Meinen*» producto de un desfase, entre lo que la conciencia desde su punto de vista inmediato concibe cuando supone encontrar en la sensibilidad la verdad más rica, y otro diferente es el punto de vista del espíritu o la autoconciencia que habiendo ya asumido la experiencia sabe pues que «*esto*» (dieses), no es más que una mera «*opinión*», un supuesto, o incluso un acto de fe, ya que «*Meinen*» también puede ser tomado en el sentido de una «*creencia*», que lejos de ser lo más rico y la verdad absoluta es, en rigor, todo lo contrario.

No obstante Jean Hyppolite también reconoce que esta noción encierra cierta dualidad, la cual por cierto, no duda en señalar:

«Podemos considerar la certeza sensible de [la] que parte la conciencia como su mayor verdad y como su mayor error a la vez. Dicha conciencia cree poseer el conocimiento más rico, el más verdadero y el más determinado, pero precisamente allí donde se imagina ser el más rico este conocimiento es el más pobre, y el más falso precisamente cuando se imagina ser el más verdadero, y, sobre todo, el más indeterminado precisamente cuando se imagina que es el más determinado. Ello no obstante, esta riqueza, esta verdad, está completa determinación no es pura ilusión; son únicamente aspectos, son solamente una «*δοξα*»». <sup>147</sup>

La intención de Hegel, sin embargo, no es partir de la *doxa* en sentido peyorativo, pues no se trata de una falacia absoluta, aun cuando este saber sensible sea o represente en sí mismo efectivamente una falsa creencia o la postura ingenua de la conciencia natural. Por el contrario, la intención es partir del saber sensible pero tomándolo como verdadero en sí mismo dando por supuesto que el saber sensible es en la inmediatez de la conciencia el saber más rico y verdadero. Pues tal es el punto de vista en el que efectivamente se encuentra la conciencia natural. El “argumento”, si es que hay aquí un argumento,

---

*Fenomenología* aparece como un diario poblado de múltiples voces, un diálogo, o mejor aún una conversación, una discusión entre instancias filosóficas situadas en diferentes niveles». (Hegel, *filosofo de la historia viviente*, pág., 85). Sin embargo para no entrar en mayores complicaciones conviene por el momento tomar tan solo esta distinción básica, que es al menos la más general a tener en cuenta. (Por ejemplo se debe tener en cuenta estos otros puntos de vista: el *an sich* «en sí», *für sich* «para sí», *an und für sich* «en y para sí»). Una cosa es el punto de vista de la conciencia inmediata expuesta en cada una de sus figuras, que vemos representado como el «*für es*», que significa «para ella», es decir, para la conciencia «*für das Bewußtsein*»; ya que este camino es como hemos dicho el cambio de la conciencia, que recorre la serie de sus configuraciones hasta alcanzar la conciencia de sí. Y otro diferente, es el punto de vista de la autoconciencia absoluta, «para Nosotros» (*für uns*) igualmente presente y entrelazado en la exposición enriqueciéndola sustancialmente. Al menos estos puntos de vistas, entre muchos otros más, tejen la trama y la urdimbre de la exposición fenomenológica.

<sup>147</sup> Hyppolite, *Génesis et structure*, pág. 77.

consistirá por lo tanto en tomar el saber sensible como un saber reputado, precisamente para poder mostrar en qué sentido y por qué razón éste mismo es, en última instancia, efectivamente falaz, poniendo en evidencia y al descubierto ante la propia conciencia que se está iniciando en la ciencia cuáles son, en verdad, sus propios presupuestos. Pues en esta exposición, la verdad tiene que surgir ante la conciencia como el resultado de su desarrollo. La verdad es así: aparición o manifestación fenomenológica que surge mediante el desarrollo dialéctico.

Por ello mismo Berti señala respecto de la *endoxas*, en sentido aristotélico, que «lo que cuenta no es que las premisas sean verdaderas, sino que ellas sean compartidas, recibidas, aceptadas por todos, por tanto también por el público-árbitro y por ambos interlocutores. De nada serviría, en efecto, en una discusión, referirse a una premisa verdadera, pero no reconocida por el público y por el propio interlocutor: ella en efecto no sería concedida y entonces no podría funcionar de premisa para ninguna refutación».<sup>148</sup>

De modo que es necesario partir de un conociendo reputado para que la refutación tenga asidero. Es menester pues, que el saber sensible se halle fundado en un «supuesto» (*Voraussetzung*), cuya certeza se base en la «opinión general» (*Meinen*), de modo tal que valga a la ciencia como «pauta» (*Maßstab*), pero que la dialéctica se encuentra llamada a depurar hasta poder alcanzar al fin y al cabo el saber real. El argumento que Hegel esgrime «se trata de una crítica de todo el saber inmediato al mismo tiempo que de un tránsito de la certeza sensible a la percepción. Además, la crítica que Hegel hace de la certeza sensible se inspira ampliamente en la filosofía griega. [...] Sin exagerar, como hace Purpus, la precisión de todas las alusiones de este capítulo a la filosofía griega, uno no puede dejar de sorprenderse ante las semejanzas entre la primera dialéctica de la *Fenomenología* y la de los antiguos filósofos griegos —Parménides o Zenón—, pero sobre todo da la impresión de que Hegel está pensando en Platón».<sup>149</sup>

Básicamente el método o, lo que es lo mismo, este desarrollo dialéctico, no difiere demasiado en términos formales de la dialéctica eleática, pretende indicar en qué consiste este *supuesto* y por qué razón éste mismo no es en realidad un saber verdaderamente absoluto, y para ello llevará a la contradicción la *pauta* o la *opinión* de la cual partimos. Su finalidad apunta a desarticular las determinaciones petrificadas del entendimiento

<sup>148</sup> Berti, E., *Las Razones de Aristóteles*, pág. 42.

<sup>149</sup> Hyppolite, *Génesis et structure*, pág. 78

esquemático, ya que el supuesto o la opinión vulgarizada en última instancia no es más que eso. En éste último sentido la dialéctica bien puede ser considerada una purga de la negatividad inmanente a la conciencia.

Dicho desarrollo depurativo tiene también como meta alcanzar el *concepto puro*. De modo que el camino de la conciencia también puede ser visto lícitamente como un camino purgativo. Depurar, purificar, o simplemente purgar, no es cosa que pueda ser lograda sin algo de crítica. No basta con la crítica al método moderno expuesta en el prefacio y de la cual ya nos hemos ocupado. La crítica continúa obrando aún en el desarrollo de las figuras de la *Fenomenología*. En efecto, la dialéctica hegeliana parece conservar en algún sentido algo de criticismo, y aún cuando no deba necesariamente limitarse al sentido kantiano, da la impresión de que esta filosofía cuenta con un sentido propio de discernimiento, aunque esté claro, ciertamente, que la dialéctica ha de ser mucho más que crítica. Charles Taylor señala que «los argumentos de apertura de *PhG* son una buena ilustración de la crítica inmanente de Hegel. La noción de conciencia con la cual Hegel comienza su dialéctica crítica es una que él llama certeza sensible».<sup>150</sup>

La dialéctica de la certeza sensible comienza de una manera muy sencilla y la vez muy clara. «El saber, que es ante todo o de modo inmediato nuestro objeto, no puede ser sino aquello que es él mismo saber inmediato, *saber de lo inmediato* o de *lo que es*». <sup>151</sup> Nótese que Hegel mismo subraya «*lo inmediato*», lo cual equipara a «*lo que es*», tratándose evidentemente de «lo sensible».<sup>152</sup>

La primera proposición dice, claramente, que el saber de la certeza sensible se presenta ante la conciencia como el más inmediato y el más verdadero de todos los saberes. Hegel indica explícitamente que el saber sensible es meramente «*receptivo*», como si también se quisiera subrayar que la conciencia, en esta figura, se restringe simplemente a una actitud pasiva que solo se limita a recibir impresiones sensibles. De hecho, según sus palabras, «el *saber de lo inmediato* o de *lo que es*» se identifica directamente con un «saber inmediato o *receptivo*»<sup>153</sup> en el cual lo que se recibe inmediatamente, valga la redundancia, es simplemente tal y como es.

---

<sup>150</sup> Taylor, C., *Hegel*, pág. 122.

<sup>151</sup> *Fenomenología.*, pág. 63. («*Wissen des Unmittelbaren oder Seienden ist*». *Phän.*, Ste. 65).

<sup>152</sup> No hay que confundir lo sensible con la sensibilidad; mientras esta es una facultad del sujeto, lo sensible es una cosa o un objeto.

<sup>153</sup> *Fenomenología*, pág. 63. (Conservamos las itálicas de la traducción.)

Según esto, la conciencia parece atenerse solo a recibir las impresiones sensibles, cuya actividad parecería quedar relegada a la pura pasividad. Este es exactamente el tipo de supuestos que la conciencia natural implícitamente conlleva y que por lo tanto no podemos dejar de subrayar: la conciencia inmediata cree que las cosas se dan a la sensibilidad sin más, esto es, libremente y a excepción de cualquier intervención suya, y cree por lo tanto que ella solo debe limitarse recibirlas pasiva e independientemente de cualquier actividad.<sup>154</sup> Además, agrega Hegel, en éste saber «el contenido concreto de la certeza sensible hace que ésta se manifieste de un modo inmediato como el conocimiento más rico» (*reichste*) y, cabe destacar incluso de manera explícita, que este saber también se manifiesta «como el más *verdadero*».<sup>155</sup> Todas estas determinaciones y caracterizaciones del saber sensible son, en efecto, supuestos que la conciencia asume como saberes reputados y verdaderos en sí mismos, y que esta conciencia natural que se identifica inmediatamente con este saber vulgar nunca se ha atrevido a cuestionar. Pues, como dice Hegel: «el contenido concreto de la certeza sensible hace que ésta se manifieste de un modo inmediato como el conocimiento más rico e incluso como un conocimiento de riqueza infinita a la que no es posible encontrar límite si vamos más allá en el espacio y en el tiempo en que se despliega. Este conocimiento se manifiesta, además, como el más verdadero, pues aún no ha dejado a un lado nada del objeto, sino que lo tiene ante sí en toda su plenitud».<sup>156</sup>

La certeza sensible, añade acertadamente Taylor, «es una visión de nuestra conciencia del mundo, según la cual, es completo y rico cuando simplemente abrimos nuestros sentidos, por decirlo así, al mundo, recibiendo cualesquiera impresiones a nuestro paso,

---

<sup>154</sup> Lo que la conciencia natural desconoce es que a espaldas de ella se ha montado todo un andamiaje esquemático del cual el entendimiento se sirve para sintetizar los datos provenientes de la sensibilidad con los conceptos puros de la razón, de modo tal que la sensibilidad lo mismo que la percepción y el fenómeno es ya en sí misma el resultado de la actividad transcendental de la conciencia.

<sup>155</sup> *Fenomenología*, pág. 63. Es decir Hegel señala que la conciencia, por naturaleza, no duda de lo sensible, pues aquella misma conciencia que pueda dudar del saber sensible solo lo hace en la medida que ya no se encuentre en una relación de *inmediatez* con él. Para permitirse problematizar o siquiera sospechar acerca de éste saber, la certeza sensible tendría que tomar cierta distancia, de modo que ya no se encontraría en un punto vista inmediato sino en el de otra figura. Al comenzar la ciencia de éste modo precisamente con la dialéctica de la Certeza Sensible, la Ciencia (*Wissenschaft*) en sentido hegeliano tiene su inicio efectivo con aquél saber que para la conciencia natural es tenido, en sentido estricto, por el más «cierto y verdadero». Puede que este saber en rigor no tenga nada de cierto ni de verdadero, -y de hecho es así-, pero eso en nada importa. No importa porque la conciencia aún no lo sabe. Para la conciencia natural lo relevante es lo que ella considera que es; y ella, ciertamente, cree que se trata de un saber *certero* y *verdadero*, y eso, repetimos, es lo único que un primer momento importa.

<sup>156</sup> *Fenomenología*, pág. 63. (*Phän.*, Ste. 65).

previas a cualquier actividad de la mente, en particular, la actividad conceptual». <sup>157</sup> Es claro que esto representa sencillamente el saber natural de la conciencia en general.

La conciencia natural abre los ojos, mira al mundo y, exclama: esto es real, esto es lo que existe. «*Esto*» (das dieses), se refiere sin dudas a «*esto*» que veo, «*esto*» que puedo tocar, «*esto*» que puedo sentir. Ya sea «*esto*» mismo, «*para nosotros*», un río, la luna, una piedra o, un árbol, etc. <sup>158</sup> Se trata en definitiva de todo aquello que pueda ser intuido por medio de la sensibilidad. Alexander Kojève lo señala muy bien: « [En] “*la certeza sensible*”, el Hombre se reduce a las sensaciones puras y simples. El Dieses corresponde en el Mundo a esa actitud cognitiva sensualista del Hombre; das Meinen, a la *δοξα* de los filósofos griegos. Es la actitud cognitiva del hombre “*ingenuo*”. [...] La descripción de esa actitud debe mostrar cómo el Hombre se eleva a partir de ella (y por su negación) al estadio de la “Percepción” (cap. II)». <sup>159</sup>

Dos cosas hay que decir al respecto de esta cita. Lo primero es, como vemos, que también Kojève señala la relación ente Meinen y *δοξα*, aunque al igual que Hyppolite, ninguno de los dos logra ver la relación entre éste concepto y la *ἔνδοξα* aristotélica. Es decir, ninguno se percata de la necesidad lógica inmanente al despliegue dialéctico que hay en este inicio.

Lo segundo que se puede decir es que efectivamente se trata de un sensualismo ingenuo, y precisamente por ello mismo lo que Hegel desea es refutarlo. No se trata de que aceptemos la pauta para luego defenestrarla. <sup>160</sup> Esto no es algo que nosotros podemos o no cuestionar, sino que su necesidad radica en que no podemos no aceptarlo. Tal sensualismo tiene su razón de ser en la naturaleza misma de la conciencia. En verdad no importa si nosotros lo aceptamos o no, porque desde un punto de vista inmediato es un *factum* que la conciencia natural toma lo sensible como lo veredero en sí mismo, como algo real sin

<sup>157</sup> Taylor, C., *Hegel*, pág. 122.

<sup>158</sup> Más adelante Hegel va a señalar que en calidad de universal *el esto* «das dieses» en cuanto término refiere a cualquier *esto* determinado, por lo que en realidad cuando la conciencia dice «*esto*» en lugar de estar hablado de algo concreto y determinado se encuentra, por el contrario, hablando de algo abstracto e indeterminado. La cosa resulta ser por lo tanto lo contrario de lo que la conciencia cree que es. Hegel recurre al conocido ejemplo del *día* y la *noche* o el *aquí* y el *ahora* para demostrar cuán volátiles son las palabras en abstracto. Pretende falsear todo realismo demostrando que no es posible nombrar nada, y que las cosas en sí misma no son nada, sino un sistema de referencias que la conciencia establece en su relación inmediata consigo misma.

<sup>159</sup> Kojève, A., *La Dialéctica del Amo y el Esclavo en Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972, pág. 48.

<sup>160</sup> En la contradicción se haya la clave del progreso y el motor de este movimiento, la conciencia pierde una vieja certeza, lo sensible, pero gana una nueva y más elevada, la percepción. Pierde un presupuesto pero gana uno nuevo, en términos teóricos, más adecuado.



siquiera cuestionarlo.<sup>161</sup> Esto es algo que, se *supone*, ha sido así en el pasado, ya que sin dudas es así también aún en el presente de la conciencia *in-formada*, es decir, aún no formada en la ciencia, aquella conciencia que todavía no ha elevado su saber hasta el punto de vista del estado actual de la ciencia.

Este principio, pues, va en contra del postulado básico del realismo. Es decir, en contra de aquel postulado que ingenuamente intenta sostener el empirismo más simple y realista, para el cual lo sensible se da sin más tal y como se da para la conciencia, digámoslo; pasivamente, es decir, sin la más mínima intervención de ella.

Pero la verdadera cuestión que subyace a todo esto es en rigor muy diferente. Lo que Hegel desea señalar, en verdad, es simplemente que es absolutamente erróneo creer que la conciencia natural pueda prescindir de toda actividad conceptual. O dicho con otras palabras, es un error creer que las cosas son en sí mismas tal y como son, sin intervención alguna o actividad de la conciencia, vale decir, que la conciencia es pura pasividad, o como dice Hegel, *receptividad*. Esto no es, en definitiva, más que una mera *opinión*. La ingenuidad de este sensualismo reside precisamente en esta misma *opinión*. Dicho pensamiento en rigor sólo representa un *supuesto* que, a decir verdad, tras un somero análisis resulta también ser absolutamente insostenible, ya sea tanto desde un punto de vista gnoseológico como desde el ontológico.<sup>162</sup> Pues resulta imposible comprender la sensibilidad como un acto aislado de la percepción y, aún menos, a esta última separada del Entendimiento y la actividad conceptual. La sensibilidad sola y en sí misma sería simplemente nada.

---

<sup>161</sup> Creer ciegamente en la "supuesta" verdad de lo sensible es para la conciencia el mayor acto de fe. Visto desde el punto de vista de la *Enciclopedia*, la actitud de la conciencia en la primera figura de la fenomenología constituye el "Primer Posicionamiento del Pensamiento Respecto de la Objetividad": la Metafísica. «La primera actitud es el proceder *ingenuo* que sin [tener] aún conciencia de la oposición del pensar dentro de sí y frente a sí, incluye la *creencia* en que, mediante la *reflexión*, *conoce* la *verdad*, o sea, que ha sido llevado ante la conciencia lo que los objetos son verdaderamente. Con esta fe, el pensamiento se dirige directamente a los objetos, reproduce desde sí mismo el contenido de las sensaciones e intuiciones, [convertido] en contenido del pensamiento, y con él se satisface como [contenido propio] de la verdad. Todas las filosofías noveles, todas las ciencias, e incluso el comportamiento y el esfuerzo cotidianos de la conciencia viven con esta fe». ( Enc §26)

<sup>162</sup> Las cosas nunca son lo que parecen, ni nosológicamente, ni otológicamente, las cosas de la sensibilidad no son nada en sí mismas. «Tampoco los animales se hallan excluidos de esta sabiduría, sino que, por el contrario, se muestran muy profundamente iniciados en ella, pues no se detienen ante las cosas sensibles como si fuesen cosas en sí, sino que, desesperando de esta realidad [Realität] y en la plena certeza de su nulidad, se apoderan de ellas sin más y las devoran; y toda la naturaleza celebra, como ellos, estos misterios revelados, que enseñan cuál es la verdad de las cosas sensibles». (cf. *Fenomenología*, pág. 69).



Certeza Sensible, Percepción y Entendimiento configuran la división tripartita de la Conciencia. Juntas conforman una unidad cualitativa e inseparable que integra a las figuras de la conciencia en un todo articulado dialécticamente que culmina la primera sección de la *Fenomenología*. Tener conciencia es como mínimo tener sensibilidad, tener percepción y, tener un entendimiento o actividad conceptual que las relaciona en mutua referencia.<sup>163</sup>

Durante las tres primeras figuras de la conciencia, Hegel, se empeñará por demostrar esta cuestión, a saber; que las cosas no son nada en sí mismas, ni pueden estar dadas de forma inmediata, sino que son el resultado de una mediación de la conciencia consigo misma en cuanto actividad conceptual que determina todo ente.<sup>164</sup>

Por lo tanto esta dogmática creencia, la *δοξα*, necesita ser corregida, refutada. La verdad tiene que seguir su curso y el proceso dialéctico que acaba de comenzar con esta simple afirmación «lo inmediato es lo verdadero» al no adecuarse completamente a la naturaleza de las cosas no puede detenerse en tan discutible certeza. En el examen a la cual la conciencia somete toda experiencia se llega indefectiblemente a la conclusión de que la pauta debe ser remplazada por otra que se adecue con más rigurosidad a las exigencias del saber real.

«La meta se halla tan necesariamente implícita en el saber como la serie que forma el proceso; se halla allí donde el saber no necesita ir más allá de sí, donde se encuentra a sí mismo y el concepto corresponde al objeto y el objeto al concepto. La progresión hacia esta meta es también, por tanto, incontenible y no puede encontrar satisfacción en ninguna estación anterior».<sup>165</sup>

Una vez se ha puesto en marcha la dialéctica negativa su propio desarrollo irá realizando el trabajo de depuración de la conciencia, mostrando negativamente por medio de contradicciones y aporías porqué razón este saber no es en verdad un saber absoluto, sino tan solo una opinión, un creencia “supuestamente” verdadera a la cual la conciencia

<sup>163</sup> Cuando se da una se da también la otra. Si hay percepción es porque hay entendimiento y sensibilidad aunados en una representación, de lo contrario no hay nada.

<sup>164</sup> La cuestión más relevante de la certeza sensible recae sobre esta misma relación, o mejor dicho, la certeza sensible es la pura *relación* en sí misma, vale decir, la relación de la conciencia consigo misma, esto es; la inmediatez. Se trata pues de dos lados de la misma conciencia, la «relación» (*Beziehung*) entre la conciencia, entendida como sujeto y, al mismo tiempo, siendo su propio objeto. Así, «la certeza, como *relación*, es una *pura relación inmediata*» *Fenomenología*, pág. 63. («*die Gewißheit ist als Beziehung unmittelbare reine Beziehung*» *Phän.*, Ste. 66).

<sup>165</sup> *Fenomenología*, pág. 55. (*Phän.*, Ste. 55).

natural se aferra como a su más íntima esencia, pero que a fuerza de razones y contradicciones la conciencia se ve obligada a abandonar para abrazar nuevas pautas.<sup>166</sup>

La conciencia en formación recorre así la historia de su propio devenir, tal y como ha sido representado en la fenomenología, entregándose de este modo a la tarea de su propia transformación. La Historia, que aquí está siendo representada comienza con la conciencia natural y culmina con la formación de la autoconciencia universal, y la conciencia que va siguiendo esta exposición dialéctica va interiorizado en su desarrollo este proceso histórico.

## VI- DIALÉCTICA E HISTORIA.

Indudablemente, Aristóteles no fue el descubridor ni quién inauguró la investigación filosófica en la antigüedad sino más bien el que la culminó, vale decir; el que la llevó hasta su máxima expresión. En ese sentido el máximo pensador griego puede ser considerado el último eslabón de una larga cadena de filosofías precedentes.

Algo muy similar podríamos afirmar ha sucedido con Hegel. No ha faltado, en su tiempo, quien sostenga que él fue el Aristóteles de la modernidad. Sus seguidores, como es sabido, solían llamarlo “el Aristóteles teutónico”.

Las similitudes entre ambos filósofos son varias. Pero nosotros debemos limitarnos a exponer aquí solo las que pueden llevarnos a comprender mejor de qué manera la ciencia,

---

<sup>166</sup> «El comienzo de la formación y del remontarse desde la inmediatez de la vida sustancial tiene que proceder siempre mediante la adquisición de conocimientos de principios y puntos de vista universales, en elevarse trabajosamente hasta el pensamiento de la cosa en general, apoyándola o refutándola por medio de fundamentos, aprehendiendo la rica y concreta plenitud con arreglo a sus determinabilidades, sabiendo bien a qué atenerse y formándose un juicio serio acerca de ella. Pero este inicio de la formación tendrá que dejar paso, en seguida, a la seriedad de la vida pletórica, la cual se adentra en la experiencia de la cosa misma; y cuando a lo anterior se añada el hecho de que la seriedad del concepto penetre en la profundidad de la cosa, tendremos que ese tipo de conocimiento y de juicio ocupará en la conversación el lugar que le corresponde». (*Fenomenología*, pág. 9).

y en especial el concepto, han de tener su génesis ya desde el inicio del sistema de las ciencias en estas primeras figuras de la *Fenomenología*.

Pues bien, como hemos visto Aristóteles comienza la ciencia buscada, en efecto, con las opiniones de los antiguos, es decir, haciendo un relevamiento de todas y cada una de las teorías hasta el momento conocidas. Es muy probable que esta metodología, tan característica de la filosofía aristotélica, según creemos, sea una de las tantas cosas que el estagirita heredó de su maestro tras veinte años de estudios en la academia, no sin antes perfeccionarla hasta convertirla en un verdadero desarrollo científico que vemos desplegarse en los primeros capítulos de la metafísica. A este recuento de los saberes pasados ya el propio Platón lo denomina de manera más que específica con el término «*historía*».<sup>167</sup> Este concepto suele encontrarse traducido por «*investigación*»,<sup>168</sup> ya que eso es lo que literalmente significa.<sup>169</sup> De hecho no es casual que Platón lo llame «*historía perì phýseos*»,<sup>170</sup> (investigación «*historia*» acerca de la naturaleza), aunque la búsqueda de las primeras causas llevará al estagirita desde luego a indagar aún más allá de «*phýsis*».

La metafísica aristotélica en tanto y en cuanto comienza su desarrollo con una investigación acerca de aquellos saberes pasados, los más reputados, por cierto, comienza pues con una especie de “relato” o, como se suele decirse entre los comentadores de Aristóteles, esta forma de discurso terminará siendo la primer historia de la filosofía de la cual se tenga testimonio. Ya no se trata de la *historía perì phýseos*, sino de una verdadera *historia perì metá tá physiká*. El estagirita se convierte así en uno de los primeros

<sup>167</sup> Platón, *Fedón*, 96 a-b y sig. trad. Eggers Lan, C., Bs. As., Eudeba, págs. 264-265.

<sup>168</sup> Historia; del lat. «*historia*» significa (cuento, relato, narración, historia) y ésta del griego ἱστορία «*historía*» (es conocimiento adquirido por investigación o relato) proveniente del verbo ἱστορεῖν «*historéin*» (investigar) y del sustantivo ἱστωρ «*histor*» (perito o experto en algo específico).

<sup>169</sup> Cf. Platón, *Fedón*, 96 a-b., *op. cit.*, pág. 265. (Puede verse en especial la N. del T. n. 180).

<sup>170</sup> En *Fedón* Platón pone en boca de Sócrates esta confesión: «cuando era joven, Cebes, me apasionaba extraordinariamente por esa especie de sabiduría a la cual se llama “investigación de la naturaleza” (*perì phýseos historia*). Me parecía magnífico, en efecto, saber las causas de cada cosa; por qué nace cada una, por qué muere, y por qué es». (*Fedón, ídíd.*, 96 a) Todos los filósofos anteriores parecían concebir estas causas en algún tipo de principio natural, hasta que finalmente, continua narrado Sócrates, «llegó a mis manos un texto de Anaxágoras en el que se afirmaba que el intelecto (*nous*), es la causa de todas las cosas». Es decir, que había un intelecto ordenador y causante de todas las cosas. «Gozaba reflexionando estas cosas, pues creía haber dado con quien me enseñara la causa de las cosas de forma inteligible para mí». (*Fedón* 97d). Pero pronto, continua narrando Platón en boca de Sócrates, «mi maravillosa esperanza se esfumó y hube de despedirme de ella, porque, al avanzar en la lectura, me encontré con un hombre que no hacia intervenir en absoluto al intelecto y no daba causa alguna respecto de la ordenación de las cosas, sino que la imputaba al aire, al éter y al agua, y a muchas otras cosas insólitas». (*Fedón*, 98a) Por tal motivo, y aquí viene lo más significativo de esto, es que me vi obligado a refugiarme «en los conceptos» (*tous logois*). Hegel no desconocía estos pasajes y en introducción a las lecciones sobre filosofía de la historia los cita. (cf. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.*, Madrid, Revista de Occidente, 1974. pág. 49.)

*investigadores* de la historia de la filosofía documentada.<sup>171</sup> El mismo Berti señala que lo que Aristóteles realiza es «la primera historia de la filosofía que haya sido escrita jamás, esto es el *Libro I* de la *Metafísica*, él juzga a todos su predecesores, desde Tales a Platón, a la luz de las doctrinas de las cuatro causas».<sup>172</sup> La exposición que sigue el orden de estas causas, comienza con la material y los filósofos de la *physis*, los denominados “físicos jónicos”, quienes atribuían a los materiales naturales ser la causa y el principio de todas las cosas. Tras mostrar las contradicciones entre todos ellos, Aristóteles continúa con la causa eficiente, como sabemos, con pensadores como Empédocles que consideraban al amor y el odio como el principio verdadero, y otros como Anaxágoras, que atribuían al *nous*, la inteligencia, esa misma capacidad. La superación de éstos es la explicación formal que proponían filósofos como Platón y su teoría de la ideas. Hasta que finalmente, Aristóteles, logra alcanzar un completo relevamiento histórico de todas las filosofías precedentes rematándolo con la exposición de su propia filosofía que se corresponde, naturalmente, con la causa final.

Si observamos el procedimiento aristotélico advertimos rápidamente que este modo de comenzar la ciencia por las *endoxas*, es propiamente lo que llamamos una *investigación*, en el sentido recién señalado de la *historia*, lo cual significa que es modo muy específico de hacer historia.<sup>173</sup> Por lo tanto, en un sentido muy restricto, podríamos decir que en filosofía hacer *historia* es realizar una *investigación* acerca de los saberes de antaño. O en todo caso, para ser más precisos, deberíamos decir que la *investigación*, (esto que en la antigüedad había recibido el nombre *historia*), acerca de los saberes de antaño, para definir las proposiciones que gozaran de reputación universal, *endoxas*, con el fin de ser tomadas como primeras premisas del desarrollo científico, se expone dialécticamente hasta que finalmente termina siendo el desarrollo de una especie Historia.

---

<sup>171</sup> De esto no cabe ninguna duda, tan sucinta es esta historia de los presocráticos, y a la vez tan lúcida, que se ha convertido en un factor determinante y casi una de las fuentes de conocimiento acerca de aquellos filósofos, allí donde los testimonios acerca de ellos son, dicho según la expresión, contados con los dedos de una mano.

<sup>172</sup> Berti, E., *Las Razones de Aristóteles*, págs. 62-62.

<sup>173</sup> «Hay, [señala Sánchez Sorondo], un progreso ascendente en la adquisición de la verdad, desde la simple sensación hasta el concepto, o desde el conocimiento sensitivo al intelectual, cuyos grados (sensación, memoria, experiencia, concepto, arte, ciencia) describe Aristóteles en los *Analíticos Posteriores* y en el Libro I de la *Metafísica*. Más aún, el estagirita es reconocido como el primer filósofo de la historia de la filosofía, por cuanto no solo se presenta la historia del pensamiento, sino porque trata de mostrar que ella se da de acuerdo a un proceso progresivo en la penetración de la verdad». (Sánchez Sorondo, Marcelo., *Aristóteles y Hegel*, Universidades Pontificias, Buenos Aires – Roma, Herder, 1987, pág. 87).

¿Ahora bien, de qué noción de “historia” hablamos entonces? Evidentemente no se trata de cualquier noción de historia. No estamos hablando del modo tradicional de hacer historiografía, es decir, la historia entendida como mera cronología de hechos contingentes aunados en una cadena de tiempo lineal, tal como lo es la historia narrada por Tucídides o Heródoto en aquellos días. En parte ya lo hemos dicho, no se trata del mero acaecer de hechos casuales, más bien deberíamos pensar en esta noción de historia como un recuento que se encuentra guiado por una meta. En el caso de Aristóteles su fin es unificar las teorías de las causas primeras y últimas para poder de algún modo cancelar la historia de los saberes pasados. Es decir, poner en una síntesis conceptual los saberes de antaño. Se trata de una historia de la filosofía y de las ideas en ella en juego, esto es: una historia de los conceptos tal y como ellos se han desarrollado en el tiempo.

¿Y en el caso de Hegel; cuál sería el fin? En cierto sentido podría decirse que para Hegel el fin de la filosofía es poner su época en conceptos. La meta en este caso parece coincidir con el fin de la historia. Es decir, que la historia encontraría su fin allí donde la filosofía ha puesto su tiempo en conceptos. Ya hemos señalado, en éste sentido, que Walter Kaufmann se suma a los que concedieran que Hegel es sin duda quien culmina la historia moderna cuando subraya que éste filósofo alemán pretendió realizar una tarea similar a la de Aristóteles, realizando a punto una síntesis de lo que el pensamiento había logrado hasta su época. Ahora bien, respecto de esta misma cuestión señala Kaufmann inequívocamente: «deberíamos decir como mayor precisión, que Hegel pretendía llevar a término el tipo de síntesis que Aristóteles había realizado. Aún más: de la misma manera que Aristóteles había resuelto las contradicciones existentes entre los principios de los presocráticos, aparentemente incompatibles, al elaborar una doctrina más comprensiva (como la de las cuatro causas), tampoco tenía Hegel ningún deseo de azuzar tal principio contra cual filósofo, este argumento contra aquel otro ni doctrina contra doctrina: lo que buscaba era la integración dentro de un sistema semejante al cual ningún filósofo moderno había sido capaz de crear ninguno».<sup>174</sup>

Resulta para nosotros relevante, en efecto, poder ver cómo el estagirita reasume las posiciones y puntos de vista de las filosofías anteriores a él, hasta el punto en el que logra compendiar la historia de la filosofía en una misma teoría unificadora. No menos que esto mismo es lo que se ha propuesto realizar Hegel. Sin dudas, podemos afirmar, éste pensador

---

<sup>174</sup> Kaufmann, W., *Hegel*, pág. 125.

se había propuesto realizar una de las tareas más ambiciosas de la filosofía moderna; una síntesis de toda la historia de la filosofía occidental. No solo de la filosofía de su tiempo, como dice Kaufmann, sino de la filosofía de todos los tiempos, es decir, desde los orígenes de la filosofía en el pretérito período clásico llegando incluso hasta el final de la misma, momento que debe coincidir al mismo tiempo con el fin, el *telos* de la historia.

Obviamente, también Hegel quiso poner su época en conceptos, y para ello, empezó por el comienzo, no sin antes tener más o menos en claro una meta. Hegel sabía que la noción más elevada a la que la modernidad había llegado era la de espíritu absoluto. «El que lo verdadero sólo es real como sistema o el que la sustancia es esencialmente sujeto se expresa en la representación que enuncia, lo absoluto como espíritu, el concepto más elevado de todos y que pertenece a la época moderna y a su religión».<sup>175</sup> Hegel debía hacer inteligible para todos y por igual estas expresiones, mostrando que estas no fueron el resultado azaroso de la historia, sino que la filosofía había arribado a ellas necesariamente, y que el espíritu lo representa en cada una de sus esferas como manifestaciones de este concepto universal que se ha desarrollado en el tiempo. «Por lo tanto, [señala Hyppolite] se puede decir que la visión que Hegel propone de sí mismo es ya una cierta filosofía de la *Historia* de la filosofía, y que fue el primero en crear esta representación, no obstante demasiado esquemática, de las tres formas de idealismo, idealismo subjetivo, idealismo objetivo e idealismo absoluto, mediante la cual tantas veces se ha querido definir el hegelianismo».<sup>176</sup>

En este proceso el desarrollo dialéctico se encuentra relacionado con la noción de historia y, a la inversa; la noción de historia en sentido hegeliano se encuentra por lo tanto íntimamente relacionada con el desarrollo dialéctico.

Se trata, en definitiva, de una exposición cuyo desarrollo pretende llevar, su tiempo, a un síntesis conceptual. Consiste por lo tanto en exponer el saber de antaño hasta alcanzar la actualidad. Y la forma que se escogió para realizar esta tarea es la dialéctica, precisamente en el mismo sentido antes destacado, poniendo en relación todos y cada uno de los saberes conquistados por la conciencia hasta el momento, llevándolos a la contradicción y, a través de ella, hasta alcanzar definitivamente el saber absoluto. Al final del silogismo dialéctico el

---

<sup>175</sup> *Fenomenología*, pág. 19. (Daß das Wahre nur als System wirklich, oder daß die Substanz wesentlich Subjekt ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als Geist ausspricht,—der erhabenste Begriff, und der der neuern Zeit und ihrer Religion angehört». *Phän*, Ste., 17).

<sup>176</sup> Hippolyte, J., *Introducción a la Filosofía de la Historia de Hegel*, pág. 9.

saber debe «cancelar» (*tilgen*) la historia, lo que significa que la investigación ha sido realizada, el saber se ha superado porque el concepto ha reunido en sí y para sí todos y cada uno de los momentos que configuran su presente en una exposición que busca llevar a la actualidad todo saber pasado. Al final de la *Fenomenología* la conciencia deviene autoconciencia espiritual. Esto significa que la historia ha devenido concepto mediante el desarrollo del silogismo dialéctico, esto es; la autoconciencia del espíritu que en tanto tal se sabe espíritu. Dicho más sintéticamente; el fin de la historia es devenir concepto en y para sí, pues al llegar el fin de la historia, la historia misma se ha vuelto *concepto*, esto es: *Saber absoluto*.

Una vez que el desarrollo expositivo de la historia ha sido asumido en y para la conciencia en el puro elemento de la ciencia, lo cual no es otra cosa que la forma específica del concepto, solo resta para concluir el sistema de la ciencia realizar el despliegue lógico especulativo del mismo.

En suma, a modo de ir dando un cierre concluyente a toda esta cuestión deberíamos decir que esto es esencialmente lo que Hegel ha logrado conservar del método dialéctico aristotélico, al menos en lo que respecta a su inicio: la ciencia que comienza por las endoxas, es decir, investigando un saber previo, no solo en el sentido de un saber de antaño, sino también en el sentido de un saber presupuesto, deviene dialécticamente en un saber que se desarrolla en términos de Historia. Esta historia es concebida por Hegel en sentido pleno como el desarrollo del concepto, cuya génesis encontramos representada en la exposición de las figuras de la conciencia en general, pero es de destacar que su inicio inmediato se halla más exactamente en la certeza sensible o el esto y la opinión.

Dicho con otros términos, el silogismo dialéctico deviene en cierto sentido silogismo histórico. Y viceversa, podríamos decir que en el pensamiento hegeliano, (al menos en lo que atañe a la *Fenomenología del espíritu*), el desarrollo histórico y efectivo de la filosofía, ha devenido a través del tiempo silogismo dialéctico.

Este silogismo dialéctico es la historia de la conciencia que a través de la experiencia accede a la ciencia y narra pues, en su primera parte, de la gesta del concepto según tal y como éste se desarrolla en el tiempo. «En cuanto al tiempo [se puede agregar] no es otra



cosa que el concepto mismo en su existencia». <sup>177</sup> El tiempo «Zeit» es, dicho más precisamente; el concepto existente «daseiende Begriff».

El tiempo-concepto, por lo tanto, cuyo desarrollo dialéctico se expone en y para la conciencia a través de todas y cada unas de las figuras del desenvolvimiento del espíritu, tal y como éste fue desplegándose desde su inmediatez en aquel lejano pretérito hasta alcanzar al fin y al cabo su actualidad en la determinada forma del puro concepto; es en definitiva lo que narra la *Fenomenología del espíritu*, la primera parte de la ciencia, esto es: la inacabada gesta de la Historia. *Geschichte*.

Será por ello quizás que Heidegger se aventuró en decir:

«Nos creemos dispensados de los esfuerzos para volver a desencadenar una γιγαντομαχία περί τῆς οὐσίας. La investigación de Platón y Aristóteles, [...] y lo que ellos alcanzaron se mantuvo, a través de múltiples modificaciones y “retoques”, hasta la *Lógica* de Hegel». <sup>178</sup>

---

<sup>177</sup> *Fenomenología*, pág. 31. (*Phän.*, ste., 31).

<sup>178</sup> Heidegger, Martin., *Sein Und Zeit*, 1927.

## CONCLUSIONES FINALES.

En definitiva, podemos decir que abordamos la función que desempeña la *certeza sensible*, en cuanto al inicio de la ciencia y a la génesis del concepto, desde la perspectiva de tres ejes cardinales: *Ciencia, Conciencia y Concepto*.

En el primer capítulo abordamos el vínculo entre *Conciencia y Concepto*. Es decir, la relación que guarda el concepto con las figuras de la conciencia. Señalamos que según Jean Hyppolite las tres primeras figuras de la conciencia representan la “*Génesis ontológica del Concepto*”.

Luego, en el segundo capítulo, nos dedicamos a la relación que guarda el Concepto con el problema de la Ciencia, desarrollando de este modo el vínculo que une a la Ciencia «*Wissenschaft*», tal y como Hegel la entiende, con el Concepto «*Begriff*», llegando a la conclusión que el concepto es elemento puro de la ciencia por medio del cual ésta misma se despliega.

Y por último, una vez que determinamos qué relación guarda el inicio de *la Ciencia* con el *Concepto* y con la *Conciencia* pudimos responder finalmente a la pregunta por *el Inicio de la Ciencia en la Certeza Sensible o el esto y la opinión*. Consecuentemente lo que este trabajo expuso es de qué modo *Ciencia, Conciencia y Concepto*, se desenvuelven a partir de la primera figura de la *Fenomenología del espíritu*, dando argumentos de consideración para sostener de este modo que la *Certeza Sensible* puede ser concebida tanto *el Inicio de la Ciencia de la experiencia de la conciencia*, como al mismo tiempo el inicio del «*System der Wissenschaft*».

A sabiendas que nuestra exposición lejos de agotar estas cuestiones resulta antes bien tan solo una determinación y circunscripción de uno o varios tópicos relacionados que pueden y deben seguir siendo desarrolladas en distintas directrices, no quisiéramos dar por concluido este escrito sin antes señalar, aunque más no sea pasando revista desligadamente y punto por punto, algunas cuestiones que consideramos relativamente importantes para tener en cuenta de entre las que hemos desarrollado a lo largo de toda esta exposición.

Algunas de ellas, creemos, podrían contribuir con cierta relevancia a la dilucidar la función que las figuras de la conciencia, en especial la certeza sensible, desempeñan dentro de entramado del sistema de la ciencia que Hegel concibió, y que esperamos permitirá mínimamente revalorizar las mismas figuras que algunos comentaristas han tendido particularmente a subestimar. Somos conscientes, no obstante, que nuestra exposición no agota la cuestión, y que en todo caso se trata tan sólo del inicio de investigaciones futuras, pero el saldo final de los argumentos expuestos en todo este desarrollo nos permite cuanto menos sostener que...

➤ ... no es verdad que Hegel desestime absolutamente todo aquello que tenga que ver con el entendimiento, sino solo aquello relacionado con un entendimiento estrictamente esquemático.

➤ ... las figuras de la Conciencia ya no se desarrollan en torno a un entendimiento matemático y formal, sino que se trata de esta misma facultad de representación pero desarrollada ya desde el movimiento inherente a la conciencia, por medio del cual, en su condición fenomenológica, vemos surgir el objeto y el sujeto en una relación de mutua referencia dialéctica.

➤ ... las tres primeras figuras de la Conciencia, Certeza Sensible, Percepción y Entendimiento, lejos de ser una mera epistemología son mucho más que esto, antes bien, se trata de *La Génesis Ontológica del Concepto*.

➤ ... el Concepto es, ciertamente, el elemento por medio de la cual la conciencia se desarrolla hasta alcanzar de un modo inmediato la ciencia, sin el cual ni ésta última ni su sistema sería posible en modo alguno.

➤ ... la Conciencia es para si misma su propio Concepto.

➤ ... el Concepto es el puro elemento de la Ciencia

➤ ... la Ciencia es esencialmente Sistema.

➤ ... siendo la certeza sensible la primera figura de la Conciencia, a partir de la cual se desarrolla el Concepto, esta misma figura ha de ser por lo tanto el Inicio efectivo de la Ciencia así como también del Sistema.

➤ ... en la obra de 1807 ciencia, conciencia, concepto y sistema, comparten por lo tanto un mismo inicio, un mismo desarrollo, y una misma génesis cuyo momento inercial se encuentra en de la Certeza Sensible.

➤ ... de las críticas a la filosofía moderna, en cuanto al modo de iniciar este desarrollo genético de la ciencia, se infiere que no se puede partir de lo absoluto, dicho según la expresión: “como de un pistoletazo”.

➤ ... el *Camino de la Ciencia* debe garantizar el acceso de todos y por igual, partido ya del punto de vista de la *Conciencia Natural* e integrándola en su desarrollo, siendo pues patrimonio de todos y para todos y no el privilegio de unos cuantos iniciados.

➤ ... dada la imposibilidad de iniciar la Ciencia a partir de un concepto abstracto o un principio absoluto, como en el caso de las ciencias apodícticas, la filosofía primera tiene la obligación de conducir a la Conciencia hasta los primeros principios inmediatos e indemostrables, en cuyo caso, esta ciencia debe proceder dialécticamente y nunca deductivamente como el método geométrico analítico.

➤ ... esto solo se realiza por medio del método dialéctico clásico tal y como ha sido desarrollado desde antaño por los eleáticos, Parménides y Zenón, pasando por Sócrates y Platón hasta que finalmente adquiere su máxima maduración en la ciencia aristotélica; esto es: aquél método que en lugar de partir de principios o axiomas parte de aquellas premisa evidente y reputadas que la opinión general comparte, someténdolas a confrontación, contradicción y reflexión, hasta alcanzar negatividad mediante el Saber Real.

➤ ... la Ciencia “*Wissenschaft*” en sentido hegeliano, se expone por medio de un silogismo dialéctico, que comienza su despliegue en un pasado remoto que la *Fenomenología* representa con la figura de la Conciencia Natural, vale decir, la Certeza Sensible o el *esto* y la *opinión*.

➤ ... la noción de *Meinen* u *opinión* es aquí un término específico que constituye en este desarrollo el fundamento de despliegue para una ciencia que por su propia naturaleza, al ser la ciencia de las primeras causas y principios, no puede empezar por ellos mismos, sino que debe iniciarse con un saber universalmente reputado o supuesto, para llegar en definitiva dialógicamente al saber real.

➤ ... el saber real solo llega sobrellevando todas y cada una de la determinaciones de la conciencia y superando, también, las autodeterminaciones del entendimiento finito, progresando lenta y paulatinamente a través de su desarrollo, asumiendo completamente la totalidad de las contradicciones hasta alcanzar el fin y al cabo el saber especulativo.

➤ ... al iniciar la ciencia en este preciso modo y no de otro, Hegel resuelve varias cuestiones de suma importancia, que supieron ser caras incluso en lo que concierne a la historia de la filosofía, apelando simplemente al elemento universal de la Certeza Sensible o el *esto* y la *opinión*, tomando tan sólo esta determinación como pauta de inicio a partir del cual se despliega la Ciencia.

➤ ... que tanto Kojève como Hyppolite señalan la relación ente *Meinen* y  $\delta\omicron\zeta\alpha$ , aunque ninguno de los dos logra articular la relación entre éste concepto y la  $\acute{\epsilon}\nu\delta\omicron\zeta\alpha$  aristotélica, pues en rigor, ninguno llega a concebir la necesidad lógica inmanente al despliegue dialéctico que hay en este inicio.

➤ ... el concepto *Meinen*, la *opinión*, representa el saber sensible en general, el espíritu inmediato o, lo que es lo mismo, la conciencia natural en el cual esta pauta o supuesto se sustenta, sin la cual el silogismo dialéctico-diaporético o, como quiera llamarse, también silogismo científico, no podría cabalmente desplegarse.

➤ ... la Certeza Sensible es por lo tanto la figura que representa en la Ciencia de la experiencia de la Conciencia el supuesto del cual partimos, para el cual lo inmediato, lo sensible, es lo que se reputa como lo más verdadero.

➤ ...en el pensamiento hegeliano, al menos en lo que atañe a la *Fenomenología del espíritu*, el desarrollo histórico y efectivo de la filosofía, ha devenido a través del tiempo silogismo dialéctico.

➤ ... la ciencia de la experiencia de la conciencia es la exposición dialéctica del Concepto tal y como éste se ha desplegado genéticamente en el tiempo, vale decir, a través de la exposición de su gesta «histórica» (*Geschichte*).

# BIBLIOGRAFÍA.

---

HEGEL, G.W.F.,

*Phänomenologie des Geistes*, In revidiertem Text herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Georg Lasson, Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung: Philosophische Bibliothek; Band 114, 1907.

*Wissenschaft der Logik*, herasgegeben von Georg Lasson, Hamburg, Verlag von Felix Meiner: Philosophische Bibliothek; Band 56, 1967.

*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse.*, Johannes Hoffmeister, Leipzig, Verlag von Felix Meiner: Philosophische Bibliothek; Band 33, 1949.

---

## DE HEGEL, EN CASTELLANO.

---

Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

-----, *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires, Ediciones Solar, 1996, 2 volúmenes.

-----, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio.*, Madrid, Alianza Universidad, 2005.

-----, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. México, Fondo de Cultura Económica, 2002, 3 volúmenes

-----, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.

-----, *Escritos de juventud.*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

-----, *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho.*, Madrid, Revista de Occidente, 1935.

-----, *El espíritu del cristianismo y su destino.*, Buenos Aires, Ediciones Kairós, 1971.

-----, *Estética*. Buenos Aires, El Ateneo, 1954; 2 volúmenes.

-----, *Estética*. Madrid, V. Suárez, 1908; 2 volúmenes.



- , *Sistema de las artes*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947.
- , *Poética*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947.
- , *De lo bello y sus formas*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947.
- , *Introducción a la estética*. Barcelona, Ediciones Península, 1973.
- , *Las pruebas de la existencia de Dios*. México, Alameda, 1955.

---

## SOBRE HEGEL.

---

- ADORNO TH. W., *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, Taurus, 1969.
- ALBIZU, E., *Hegel y Heidegger, las fronteras del presente filosófico.*, Jorge Baudino Ediciones, Buenos Aires, 2004.
- , *Tiempo y Saber Absoluto*. La condición del discurso metafísico en la obra de Hegel, Bs. As., Jorge Baudino Ediciones, 1999
- , *La doble identidad de la fenomenología*, Buenos Aires, Jorge Baudino Ediciones, 2011.
- ASTRADA, C., *Dialéctica e Historia, Hegel - Marx*. Bs. As., Juárez Editor. 1969.
- , *La dialéctica en la filosofía de Hegel*, Buenos Aires, Kairós, 1970.
- BOBBIO, N., et. al., *La evolución de la dialéctica.*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1971.
- DUQUE, F., *Hegel, la odisea del espíritu*, Madrid, Ediciones Pensamiento Circulo de Bellas Artes, 2010.
- D'HONDT, J., *Hegel, filósofo de la historia viviente*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.
- HEINRICH, D., *Hegel en su contexto*, Monte Ávila editores, Venezuela, 1990.
- FINDLAY, J. N., *Reexamen de Hegel*, Barcelona, Grijalbo, 1969.
- FULDA, H. F., *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt, Vittorio Klostermann: Philosophische Abhandlungen; Bd. 27, 1975.

GADAMER, H.G., *La dialéctica de Hegel, Cinco ensayos hermenéuticos.*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2000.

GARAUDY, R., *El pensamiento de Hegel*, Barcelona, Seix-Barral, 1974.

GLOCKNER, H., *El concepto en la filosofía hegeliana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1965.

RÖTTGES, H., *Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels*, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hein, 1976.

HYPOLITE, J., Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel. Barcelona, Ediciones Península, 1991.

-----, *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, Buenos Aires, Caldén, 1970.

JAESCHKE, W. *Hegel. La conciencia de la modernidad*, Madrid, Akal, 1998.

JEMME, C., *El movimiento romántico*, Madrid, Akal, 1998.

KAUFMANN, W., *Hegel*, Madrid, Alianza Editorial, 1968.

KOJÉVE, A., *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972.

-----, *La Dialéctica del Amo y el Esclavo en Hegel*. Buenos Aires, La Pléyade, 1972.

KETTNER, M., *Hegels "Sinnliche Gewissheit": diskursanalytischer Kommentar*, Frankfurt - New York, Verlag Campus Forschung, 1990.

KRONER, R., *El desarrollo filosófico de Hegel*, Leviatán, Buenos Aires, 1971.

LOWIHH, K., *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires, Sudamericana, 1968.

LUKÁCS, G., *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. México, Grijalbo, 1978.

MASMELA, C., *Hegel: la desgraciada reconciliación del espíritu*, Madrid, Trota, 2001.

PINKARD, T., *HEGEL. Una biografía*, Madrid, Acento, 2002.

STIEHLER, G., *Hegel y los orígenes de la dialéctica*. Madrid, Ciencia Nueva, 1967.

TAYLOR, C., *HEGEL*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2010.

VALLS PLANA, R. *Del yo al nosotros; lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona, Laia, 1971.

---

## SOBRE ARISTÓTELES.

---

BERTI, E., *Las razones de Aristóteles*, Bs As, Oinos, 2008.

-----, *Nuovo Studi Aristotelici. I- Epistemologia, logica e dialettica.*, Morcelliana, Brescia, 2004.

JAEGER, W., *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México, Fondo de Cultura Económica, 1946.

MOREAU, J., *Aristóteles y su escuela*, Buenos Aires, Eudeba, 1993.

ROSS, W., *Aristóteles.*, Bs. As., Sudamericana, 1957.

SÁNCHEZ SORONDO, M., *Aristóteles y Hegel*, Universidades Pontificias, Bs. As. - Roma, Herder, 1987.