

CIRCULARIDAD Y SABER INMEDIATO EN EL PUNTO DE PARTIDA DE LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

1. Una de las afirmaciones más usuales y también más exactas en torno a la filosofía hegeliana consiste en poner de relieve su condición circular. El mismo Hegel reconoce que la ciencia (*Wissenschaft*), esto es, el saber absoluto, se presenta como un círculo en cuyo comienzo la mediación se enlaza con el fin (*WL. II, 504 Mondolfo, 740*).

Esta postura hegeliana es de una transcendencia amplísima para entender correctamente el sentido de todo su pensamiento. El desarrollo de la propia filosofía hegeliana y la idea que en ella se expone acerca del saber como tal no se estructuran en un esquema lineal de progresivo avance hacia una meta a partir de un punto de partida. Todo momento de la filosofía es un eslabón que tiene hacia adelante y hacia atrás otro momento hacia el que tiende o del que procede. Hegel indica que, hablando con más precisión, sólo se tiene un término previo y que el posterior se muestra en la conclusión misma (*ibid.*). Cada eslabón es, a su vez, un círculo y precisamente la consumación del mismo por retorno al punto de partida es el origen del siguiente.

Dejando a un lado la imagen, el sentido último de esta circularidad reside en una concepción de la realidad radical —que, por supuesto, no es la realidad frente a la conciencia sino la unidad de ambos— como un retorno hacia sí misma. Desde el punto de vista de la Lógica, esto es, de la ontología hegeliana, esa realidad radical se cifra en el concepto «que se refiere» (*verhält*) sólo a sí mismo» (*ibid.*). La «*Verhältnis*» o referencia no es una simple relación. Hegel la define así: «La referencia es una relación mutua de dos aspectos que, en parte, poseen un subsistencia indiferente pero que, en parte,

cada uno es solamente gracias al otro y en esta unidad de determinación (Bestimmtseins)» (Phil. Prop. 7, § 54, pág. 177). La referencia añade sobre la relación simple (Beziehung) la reciprocidad y la peculiar situación de los extremos que, no pudiendo darse más que en unidad con el otro, pueden aparecer con una cierta independencia.

La referencia en el caso que nos ocupa es referencia a sí mismo, no a otro. Ésto significa que el «sí mismo» se desdobra de alguna manera. Ésta es la otra vertiente de la circularidad del saber absoluto. Si este saber vuelve a su punto de partida es porque el ciclo total es una unidad que se expone a sí mismo bajo la forma de pluralidad de elementos. Pero esta pluralidad —sometida ciertamente a la unidad— es tan necesaria como la unidad misma de manera que una no puede concebirse sin la otra. La pluralidad es la forma necesaria en que se manifiesta la unidad. Por esta misma razón la referencia a otro termina por englobarse en una referencia consigo mismo.

La referencia consigo mismo no debe entenderse de un modo estático sino esencialmente dinámico pero con un dinamismo que, a su vez, sea el fundamento de aquella referencia que por esta razón adquiere caracteres de retorno.

El movimiento circular es el movimiento constitutivo de la realidad misma pero, de acuerdo con la observación anteriormente hecha, esta realidad se ha de entender correctamente como unidad del ser y del saber. Precisamente esa unidad, que no es algo dado a la conciencia porque en tal caso no sería la unidad a la que nos referimos, exige su propia constitución. Hegel mismo llegó a la conclusión de la realidad como unidad de retorno y, alcanzando tal conclusión, llevó a cabo la obra de constitución de la unidad. Pero tal experiencia filosófica no es individual. Es la realidad misma la que emerge a la conciencia si bien es cierto que sólo en un cierto momento de la historia se ha podido producir semejante «hecho» filosófico que, por lo demás, no es mero «hecho». La actividad del pensamiento lleva a cabo «hechos» cuya contingencia frente al pensamiento queda abolida por proceder precisamente de sí mismo.

2. La unidad de la realidad radical no es, pues, algo con lo que se puede contar, como algo frente a lo cual se coloca el pensamiento, sino que el pensamiento mismo debe realizarla. Al fin y al cabo la unidad que se busca debe salvar la separación entre el pensamiento

y el objeto como una de las máximas dificultades con las que tropieza. Esto nos abre una nueva perspectiva para entender el carácter circular del pensamiento hegeliano. Esta perspectiva viene indicada por el carácter esforzado y dificultoso de la tarea que ha de procurar la constitución de la unidad por retorno.

Hegel ha subrayado repetidas veces la dificultad que lleva consigo la filosofía (cf. PhG 67 s.; Roces 54 s.; Enz. § 3 Anm.). Esta dificultad no reside simplemente en la abstracción de los conceptos que la filosofía utiliza sino especialmente en la radical transformación, o mejor dicho, inversión, de la actitud mental con que es preciso caminar en el proceso del saber filosófico. Esta «Umkehrung» de la mente consiste en superar la actitud puramente natural, que pone en el objeto separado la verdad y la esencia olvidando que, en última instancia, toda objetividad y toda verdad debe fundarse en el sujeto mismo. A partir de este sujeto entendido como «Selbst», como «sí mismo», debe originarse el objeto y el sujeto tal como aparecen inmediatamente a nuestra conciencia.

Pero esta nueva actitud no se logra por una súbita iluminación o por un salto que la razón humana pudiera efectuar con independencia de la actitud natural de la mente. Hegel inicia su filosofía por una consideración de la actitud natural de la mente a fin de hacer brotar de ella la perspectiva especulativa. Este modo de proceder está dictado por una fidelidad a la forma en que se dan los objetos en la conciencia y se justifica precisamente por la circularidad del pensamiento y de la realidad. La apariencia misma de la verdad en la conciencia natural no es ajena a la verdad misma puesto que lo absoluto exige su manifestación (cf. WL II, 157 y 185; Mondolfo 469 y 497). El absoluto debe «exponerse» a sí mismo. La exposición significa una objetivación del absoluto en sus momentos. Esta operación constitutiva de la realidad implica el desdoblamiento de lo absoluto. Por una parte hay una distinción entre el objeto y el sujeto al cual se manifiesta; por otra, la de los distintos momentos objetivos entre sí. Sin embargo, todos ellos están unidos por la «absolute Verhältnis» de forma que todo el complejo resultante de la «ex-posición» constituye una unidad tanto más fuerte cuanto que ha superado, por así decirlo, la prueba de la objetivación y de la separación de los momentos constitutivos.

La objetivación del absoluto, como una de las formas de «exposición» del mismo, explica y justifica especulativamente la apariencia de objetividad con que el absoluto se manifiesta. En ese sentido Hegel no pretende aniquilar la apariencia como si se tratara de un sueño del que es preciso despertar. La apariencia es una manifestación necesaria de lo absoluto. Pero también es cierto que la apariencia es la no-verdad (PhG 67; Roces 54), porque, siendo la verdad el todo, la apariencia tiene por verdadero al concepto no realizado, o sea, no al todo sino a una parte y precisamente en cuanto separada del todo.

Pero el modo concreto en el que Hegel dispone su proceso hacia la verdad acepta —como antes dijimos— el punto de partida de la apariencia tal como se da a la conciencia. A su entender «la conciencia es, absolutamente hablando, el saber acerca de un objeto, externo o interno, sin que se tenga en cuenta si se ofrece a la conciencia sin intervención del espíritu o si ha sido producido por éste» (Phil. Prop. 4, § 6, pág. 112). Y en el § 4 leemos: «El sujeto, entendido más determinadamente, es el espíritu. El espíritu se *aparece* (ist erscheinend) como refiriéndose esencialmente a un objeto suyo: en esa medida es conciencia. La doctrina de la conciencia es, por esta razón, *Fenomenología del Espíritu*.»

Una exposición de la conciencia según Hegel debe dar cuenta de los objetos de la misma y del sujeto que en ella se encuentra así como de la relación entre ambos. Reconoce Hegel que esta exposición parte de la consideración de los objetos sin perjuicio de que ulteriormente se tenga en cuenta la mutua relación de dependencia que media entre el objeto y el sujeto.

3. ¿Qué sentido y justificación posee este punto de partida objetivista? Podría pensarse que en la opción inicial de la Fenomenología Hegel elige el camino del objeto con preferencia a otro cualquiera de un modo arbitrario. En realidad no se trata de una consideración del objeto separado del sujeto, entregado a su propio dinamismo, sino del objeto en cuanto determinante, inicialmente al menos, del saber de la conciencia. Precisamente lo que se pretende es hacer ver que el objetivismo es una actitud natural de la conciencia; es la forma inicial de la aparición del absoluto en la conciencia.

Esta objetividad de la conciencia no es todavía la objetivación o «posición» (Setzung) que el sujeto va a llevar a cabo de sí mismo

o de aquello que pertenece a su esfera. Tal «posición» es una acción posterior y que supone la constitución de un sujeto dueño de sí, liberado de la entrega inmediata al objeto con que se inicia la aparición del espíritu o del absoluto en la conciencia.

Esta prioridad del objeto es un hecho que se impone por que en la conciencia lo que inmediatamente se aparece es precisamente el objeto, como *puro ser*.

En un pensamiento circular como el hegeliano no cabe señalar un primer principio a partir del cual se deduzca el conjunto del sistema. Pero sí es necesario un punto de partida que se ofrezca inmediatamente. Como ya hemos advertido, la apariencia (*Erscheinung*) es un momento que pertenece al absoluto mismo y, por lo mismo, es capaz de dar origen al proceso cuya finalidad consiste precisamente en pasar de la apariencia a la realidad efectiva.

En este sentido el punto de partida debe ser lo dado inmediatamente. La condición de inmediato es característica de lo que aparece naturalmente a la conciencia, de lo que se impone por sí mismo al sujeto cognoscente determinando su conciencia, esto es, su apertura hacia lo que se le aparece como «lo otro». Pero en cuanto inmediato no se manifiesta como unidad de dos términos opuestos —conciencia y objeto— sino como la esencia del saber de la conciencia. La aparición de lo inmediato es también unidad inmediata de conciencia y objeto. Conocer lo inmediato como inmediato formalmente significaría superar la misma intermediación.

Pero entonces tenemos que preguntarnos ¿cómo es posible que un punto de partida inmediato nos introduzca en un saber esencialmente circular? ¿Cómo es posible acceder al pensamiento dialéctico-especulativo (*Enz.* § 81-2) partiendo de la conciencia natural?

Para Hegel la solución consiste en que no existe un saber puramente inmediato y paralelamente en que la conciencia natural no es el saber real pero sí, por lo menos, su concepto en el sentido restringido del mismo, «*nur Begriff*» (*PhG* 67; *Roces* 54).

Si nos fijamos en las consideraciones introductorias de la Fenomenología, de la Ciencia de la Lógica o de la Enciclopedia descubrimos en todas ellas la preocupación por establecer cuál haya de ser en cada caso el punto de partida. Esta preocupación se resuelve en un análisis de los presupuestos que cada una de estas ciencias exige. Esencialmente el presupuesto de toda ciencia es su objeto. Cada

ciencia necesita tener ante sí un objeto a partir del cual comienza a desarrollar su proceso. Cada ciencia es el proceso por medio del cual el objeto presupuesto es reabsorbido por la ciencia en cuestión hasta el punto que lo que inicialmente se mostraba como presupuesto termine por ser resultado (cf. Enz. § 17). El presupuesto era algo puesto de antemano ante la consideración de un sujeto que veía en él inicialmente un objeto determinante. A lo largo de la mediación que cada ciencia implica el presupuesto abandona su prioridad frente al sujeto para convertirse en el término que reconcilia a ambos en la medida en que el saber científico hace «suyo» el presupuesto. Esta capacidad de «apropiarse» los presupuestos es propio de las ciencias filosóficas, no de las empíricas para las que siempre el objeto es un contenido no totalmente asimilable.

Las ciencias filosóficas, las que pertenecen al saber absoluto, suponen el resultado de la Fenomenología, esto es, el saber absoluto mismo. Como ya advertimos no se llega a este saber por salto o por intuición inmediata. Todo lo absoluto se da siempre en una «Erscheinung» y es preciso que la mente humana supere constantemente la tentación de entregarse a la «Erscheinung» como si no lo fuera, como si ella constituyera en verdad —esto es, en totalidad— el absoluto mismo.

El presupuesto de la Fenomenología es, de acuerdo con lo dicho, la «Erscheinung», pero no en cuanto tal categoría ontológica sino en cuanto puro saber inmediato.

4. La Fenomenología, por tanto, ocupa un lugar introductorio frente al conjunto de disciplinas del saber absoluto. Lo cual no impide que la Enciclopedia de las ciencias filosóficas vuelva a reconsiderar la Fenomenología dentro del saber absoluto en la medida en que el saber absoluto es capaz de asimilar incluso el movimiento previo a él mismo y lograr así la perfecta inmanencia del saber. Al mismo tiempo, desde la cima del saber absoluto, se explica a sí mismo la razón de ser de su condición apariencial y los esfuerzos de la razón por descubrir esa condición apariencial en un saber, como es el saber inmediato, que pretende pasar por el saber más profundo y vasto.

En consecuencia de lo anterior podemos comprender que el intento de Hegel al comienzo de la Fenomenología es llevar a cabo una «movilización» del saber inmediato para evitar que tal saber quede

como algo fijo, absoluto y autosuficiente. El saber inmediato no es tan inmediato como para no contener dentro de sí una mediación que le obligue a un «movimiento» (Bewegung) (PhG 86; Roces 69).

La presencia de la mediación en todo dato inmediato es una afirmación básica de Hegel (cf. WL, I, 52; Mondolfo 64; Enz. § 78). Esta afirmación básica va a ser justificada mostrando que en la máxima y radical inmediatez ya se encuentra la primera mediación. Este es el objetivo de los dos párrafos iniciales de la Ciencia de la Lógica (WL, I, 66-7; Mondolfo 77) y de la sección sobre la certeza sensible de la Fenomenología. En el primer caso va a estudiar la mediación entre el ser y la nada como determinaciones indeterminadas del saber puro. En el segundo la mediación entre lo universal y lo singular como formas indisolublemente unidas en la apariencia misma del absoluto.

Justamente esa unión entre lo universal y lo singular en la certeza sensible va a ser el signo de la presencia —en ese nivel de conciencia inmediata— del absoluto.

Lo característico de la actitud hegeliana frente a la certeza sensible es que no está interesada precisamente ni en destruir su valor ni en considerarlo como la forma perfecta de conocimiento. Ni siquiera pretende explicar cómo es posible o bajo qué condiciones «a priori» puede llevarse a cabo. Lo que de verdad le interesa es mostrar cómo en la inmediatez de su posesión del objeto sensible esta certeza se trasciende a sí misma.

Lo primero que salta a la vista es que Hegel tiene de la certeza sensible un peculiar concepto que le permite no fijarse en los límites de la sensibilidad como contradistinta de otras facultades. Es conocida la enemiga de Hegel a la psicología de facultades y de la consiguiente fragmentación de la vida del espíritu. En Enz. § 380 Hegel afirma inequívocamente que el espíritu no dispone a sus diversos niveles como si fueran seres independientes sino como momentos unidos entre sí de modo que en un nivel inferior puede aparecer otro superior. Dejando aparte la tradición neoplatónica¹ que pudiera rastrearse en esta doctrina, Hegel pretende poner de relieve la especial condición del espíritu que, como plenitud de la manifestación de lo absolutamente real, está presente en todos y cada

¹ Cf. Proclo, *Stoikheiosis theologiké*, prop. CIII; ed. Dodds., pág. 92.

uno de sus momentos. Esta presencia es gradual ya que sólo al final se logra aquella presencia que le corresponde plenamente porque se manifiesta a sí mismo en el medio que le está plenamente adecuado, esto es, en el concepto. Por esta razón, en planos inferiores, la determinación se muestra ya «empirisch vorhanden», «como dada empíricamente»². Esta forma de darse obliga a que cada vez que se considera un nivel del espíritu se tenga en cuenta su relación con los superiores. Esta relación tiene unas características peculiares. Así en el lugar citado se nos advierte que en niveles inferiores es preciso «interiorizar» en busca de niveles superiores los cuales no pueden ser considerados como simples formas, sin más, destinadas solamente a lograr un conocimiento de los momentos menos desarrollados. Estos niveles superiores poseen un contenido que más tarde se ha de manifestar pero que ya puede ser anticipado.

Hegel juega con dos expresiones verbales «erinnern», penetrar, interiorizar y «antizipieren», anticipar. «Erinnern» además significa «recordar». Hegel ve siempre en el movimiento de interiorización en un contenido un doble sentido. Se trata de una penetración en la esencia de lo dado pero también una interiorización del contenido dado en el sujeto. De ahí que conocer rigurosamente una realidad dada sea, en el segundo sentido, «recordarla». Este recuerdo se halla en conexión con la doctrina platónica de la «anamnesis»³. Para Hegel conocer (erkennen) va a significar reconciliar lo dado con las formas de la razón pura. Desaparecida toda representación mítica las formas constituyen, sin embargo, un «prius» no temporal sino racional. La razón es una anterioridad pero incompleta. Por eso necesita un contenido. Este contenido no es un añadido a la razón misma sino algo generado por la razón misma que se sabe a sí misma y que se manifiesta. El espíritu y la naturaleza como contenido no son sino procesos manifestativos de la razón misma. El contenido es la manifestación de la razón (cf. *Enz.* § 577). Por todo ello, si por una parte hay un recuerdo de las formas, existe también en el proceso del espíritu una anticipación del contenido. En el punto de par-

² La presencia, «Gegenwart», no se reduce al mero darse o existir «vorhanden». Lo primero es el resultado de la unidad en y para sí del espíritu consigo mismo y sus determinaciones; lo segundo es la aparición fáctica ante una conciencia manteniéndose la separación con ella.

³ Cf. E. Bloch, *Hegel und die Anamnesis*. Hegel-Studien, Beiheft 1, 167-180.

tida, por tanto, se halla presente el término pero como manifestante, no como simple imagen estática y menos como una «res» emanada de la plenitud.

5. Lo que Hegel nos va a ofrecer en el punto de partida de la Fenomenología no es una descripción del origen del conocimiento o de la conducta humana ni una reducción de la complejidad de la conciencia humana a sus elementos o a sus principios. Se trata de advertir que la apariencia misma del saber es un momento de un proceso que mira en dos direcciones opuestas, que, a su vez, vuelven a encontrarse porque constituyen una misma realidad en perpetuo movimiento circular.

De hecho Hegel inicia la Ciencia de la Lógica, la Fenomenología y la Enciclopedia por unos determinados puntos de partida. Pero el término de esas mismas obras constituye la supresión de tal prioridad. En el principio estaba ya el fin. Toda la cuestión estriba en determinar en cada caso, en cada momento, cuál sea la forma de «estar en», cuál sea la forma de presencia. En todo caso el fin como resultado no es un simple punto inefable o un más allá. En el fin se conservan (*aufbewahrt werden*) los momentos anteriores. Tal conservación no es mera supervivencia sino consumación en la verdad.

Frente a esta verdad final, plena y consumada, los momentos anteriores se muestran a la conciencia como certeza (*Gewissheit*). El proceso del saber es un movimiento de la certeza hacia la verdad. Por supuesto que certeza para Hegel, de acuerdo con la etimología, es primariamente una forma de saber. «*Gewissheit*» es la forma de saber inmediatamente, sin ulteriores consideraciones acerca de las fuentes de dicho saber, y es saber de algo inmediato sin conciencia del origen de dicho objeto. La distinción entre verdad y certeza se produce también de modo procesual y a lo largo de las diversas figuras y determinaciones de la conciencia.

La oposición entre certeza y verdad reside en la ausencia y presencia, respectivamente, del concepto conocido como tal. El concepto (cf. *Enz.* § 160) es principio de totalización porque no es abstracto sino un poder de unificar por sí mismo lo que inicialmente se presenta como contenido ajeno e indiferente. La verdad se posee cuando se conoce el concepto como concepto. En cambio la conciencia cierta conoce un objeto e incluso lo conoce como algo suyo pero solamente en la medida en que se le ofrece a ella.

La certeza es un saber que la conciencia tiene del objeto. Como tal saber se halla dentro del círculo del absoluto pero a sus ojos tal circularidad permanece oculta. La presencia del absoluto en cada uno de sus momentos, que constituye la esencia de la circularidad, aparece velada tras la aparente independencia que posee una cierta forma de relación entre la conciencia y su objeto. Estas formas de relación son las figuras (Gestalte) de la conciencia.

El mismo punto de partida constituye una figura y como tal se muestra inicialmente como forma independiente, dotada de consistencia propia, lo que en esta cuestión significa un saber que se basta a sí mismo. En el capítulo sobre el saber absoluto (PhG 558; Roces 468) Hegel hace notar que, en la esfera de la conciencia, el todo se da antes que los momentos mientras que en el concepto, que se sabe como tal, los momentos son anteriores al «todo completo», «das erfüllte Ganze». El todo se da a la conciencia como una figura cerrada en sí misma y sólo el posterior análisis podrá descubrir los elementos que la componen. Esta observación es importante para comprender que, en realidad, el todo está siempre presente a sus partes pero que se halla sin que sus momentos se hayan manifestado y, en consecuencia, sin que se haya llegado a la penetración consciente del movimiento conceptual que caracteriza la presencia efectiva del todo en sus momentos.

Por la razón que acabamos de señalar existe una doble manera de considerar el saber humano. En un caso este saber se fragmenta en una serie de figuras totalizantes, separadas entre sí y cuya conexión aparece solamente fundada en una sucesión histórica que deja a todas ellas en una situación de mutua indiferencia, cuando no de desacuerdo. Una historia de la cultura humana nos ofrece una serie de figuras que corresponden a diversas épocas y que llevan consigo el sello de la división (Entzweiung), una de las características del pensar humano (cf. Differenzschrift. Jen. krit. Schr. 12), que se enfrenta con la intención propia de la filosofía consistente en reducir a unidad semejante pluralidad. Desde la altura del concepto el filósofo es capaz de descubrir el hilo conductor que engarza racionalmente todas las figuras. Precisamente por ello Hegel nos ofrece en el capítulo del saber absoluto una recapitulación de todas las figuras de la conciencia desde el punto de vista de la unidad.

Junto a esta diferencia entre la visión conceptual y la visión de la conciencia no conceptual se produce la diferencia que nace del tiempo como modo de existir del concepto en la exterioridad del ser no unificado conceptualmente, del tiempo como concepto que está-ahí (ibid.). El concepto se da en el tiempo y en él despliega sus momentos dando lugar a la diversidad de las figuras que, por esa razón, se encuentran entre sí distendidas en la exterioridad de la intuición. Ciertamente el tiempo (cf. Enz. § 257-8) lleva consigo una negatividad por la que supera de alguna manera la exterioridad indiferente del espacio. El tiempo se halla ligado esencialmente al concepto y a la subjetividad pero todavía dentro de la exterioridad de la intuición. Por esta razón la conciencia no plenamente conceptual se desenvuelve en el tiempo, con la caducidad propia de las realidades sujetas a él. Pero ser en el tiempo es igualmente moverse en dirección a su aniquilación. El espíritu se manifiesta en el tiempo y con ello da prueba de su objetivación externa y también de que esa objetivación no es definitiva.

El punto de partida de la conciencia en la certeza sensible constituye una figura del espíritu en el tiempo. Quiere esto decir que el espíritu está presente en ella y, en consecuencia, como una actitud totalizadora que, sin embargo, es tan sólo un momento cuando se le contempla desde el punto de vista del concepto. Aun cuando exista una totalización de la experiencia semejante totalización no ha desarrollado ni manifestado sus momentos internos. Precisamente por esta última razón a la figura de la certeza sensible sigue otra en la que se va a explicar otro aspecto o momento. Esa sucesividad es la temporalidad propia de la conciencia que resulta distinta de la temporalidad de las figuras de la conciencia de sí, de la razón o del espíritu históricamente manifestado. Es importante en todo caso comprender que este punto de partida es ya una presencia del espíritu siempre y cuando la entendamos en su totalidad. Por eso el paso a la siguiente figura no se realiza como una ilación entre identidades sino como una sucesión entre momentos opuestos cubiertos por la presencia de un todo que en cada figura se manifiesta. El punto de partida no es una afirmación universal abstracta en la que se subsumen los casos particulares ulteriores. Tampoco es un dato cuyos principios investigamos reflexivamente. Es el todo en el que se

hallan tanto lo universal como el dato que aparece «vorhanden», como una presencia fáctica.

6. De lo anterior se sigue que el punto de partida de la exposición de la apariencia de la conciencia ofrece una ambigüedad o, más exactamente hablando, una estructura dialéctica. Ciertamente la certeza sensible es una forma totalitaria de la conciencia. La primera impresión que nos produce a los que la tomamos en consideración es su autosuficiencia que nos dispensa de toda manipulación o modificación de su estructura. Nos limitamos a recibirla tal cual es (PhG 79; Roces 63).

Esta primera impresión de autosuficiencia viene reforzada por toda una tradición filosófica que ve en la certeza sensible la fuente de todo conocimiento y saber. Hegel lleva a cabo frente a esta certeza una peculiar operación cuyo sentido sólo puede colegirse dentro del todo conjunto sistemático de su pensamiento.

Por de pronto Hegel no pretende verificar el valor del conocimiento sensible en orden a una posesión de la realidad. Su intención consiste en determinar el momento que en la aparición del espíritu le corresponde a la certeza sensible. El hecho de haber comenzado la Fenomenología —la ciencia de la experiencia de la conciencia— por esta certeza obedece al reconocimiento de la inmediatez fenoménica de este nivel de la conciencia. Pero el reconocimiento de una inmediatez significa que tal dato inmediato va a ser objeto de una mediación. Esta mediación no es otra que la que va a religar la certeza sensible, como figura independiente, con el todo del espíritu en cuanto apariencia. Lo cual es una aplicación del ya citado principio de la mediación presente en todo aquello que aparece como inmediato.

Toda mediación lleva consigo una negación de lo inmediato. No se trata de una negación cualquiera sino en relación con el inmediato punto de partida. «Pues mediación es un comenzar y un haber progresado (Fortgangensein) a un segundo de tal forma que este segundo sólo es en la medida en que se ha llegado a él desde un otro respecto al mismo» (Enz. § 12 Anm.). La inmediata condición de la certeza sensible está, sin embargo, invadida por un «otro» que se opone a lo afirmado por aquella certeza.

En la inmediatez de la certeza sensible la mediación está constituida por el movimiento hacia lo universal. Hegel interpreta la inmediatez de la certeza sensible como la reducción al ser singular.

Este puro ser singular tal como se da en la certeza sensible es paralelo al puro ser como punto de partida de la Ciencia de la Lógica. En la Fenomenología, sin embargo, este ser no es pura determinación —aunque indeterminada— del pensamiento puro sino que se trata del ser en cuanto aparente a la conciencia. Pero precisamente por eso, por su condición apariencial, el ser de la certeza sensible se halla rodeado de otros elementos. En concreto Hegel insiste en que en torno al ser afirmado se halla tanto el yo y el objeto y ambos como «esto».

La afirmación del ser resulta inicialmente dotada de un modo absoluto: «la cosa (Sache) *es* y ella *es* sólo porque ella *es*» (PhG 80; Roces 63). Justamente este modo absoluto reaparece en la Ciencia de la Lógica (WL II, 182; Mondolfo 489) casi con las mismas palabras para expresar la necesidad absoluta de la realidad efectiva. Lo que en la certeza sensible es necesidad de la apariencia en cuanto apariencia actualmente dada, en la efectividad es el resultado de la unidad del ser con la esencia. Precisamente por esa razón en la Fenomenología, tras la afirmación absoluta del ser que se aparece, Hegel va a someter tal afirmación a un proceso dialéctico cuya finalidad, en última instancia, va a ser restablecer aquella afirmación pero mediatizándola. Esta mediación tendrá por objeto evitar que la naturaleza esencial del puro ser se vea comprometida, como ocurre de hecho en la esfera de la apariencia, por la presencia fáctica de otros elementos que al encontrarse junto a aquella afirmación ponen en tela de juicio su aparente esencialidad. Toda pluralidad debe reducirse a la unidad y la unidad del ser puro tal como aparece inmediatamente deja fuera de sí principios que es preciso reducir a la unidad.

Análogamente la singularidad (Einzelheit) con que la certeza sensible presenta a su contenido tiene su paralelo en la Ciencia de la Lógica (cf. WL II, 259-64; Mondolfo 546-9). La singularidad tal como aparece en la certeza sensible es una determinación evanescente que se disuelve en la universalidad. A primera vista tal posición parecería justificarse teleológicamente de acuerdo con la usual concepción del hegelianismo como destructor de la singularidad en favor de lo universal. Pero tal interpretación no es exacta. En el pasaje citado de la Ciencia de la Lógica Hegel hace ver que la universalidad y la particularidad son momentos de la génesis del singular. La pura igual-

dad consigo mismo propia del universal y la determinación propia del particular confluyen en el singular como retorno hacia sí mismo de ambos momentos. El singular es ser-para-sí. Pero ya se entiende que no toda singularidad cumple esta función. En un primer nivel el singular es algo inmediato, es un uno o esto que excluye a los otros singulares. El único elemento común entre ellos es la comunidad que nace de la referencia que el universal dice a cada uno de los singulares. En un nivel superior el singular no se opone a los otros singulares, está vuelto hacia sí mismo y goza de su propio ser en la medida en que es «mostrado» (*monstriert werden*). Esta «mostración» es, a juicio de Hegel, una operación externa. Como resultado los singulares mantienen relación entre ellos y cada uno aparece en el otro. Por último, el singular es el ser-para-sí antes indicado. Es el ser que existe en la plenitud de su subjetividad y no como un residuo de la abstracción. Es el concepto mismo en el que pueden señalarse momentos distintos pero unidos entre sí por el vínculo de la totalidad. El individuo es en este último nivel el concepto como totalidad concreta, como sujeto. En él se contiene la universalidad como igualdad libre consigo misma y la particularidad como determinación de esa universalidad. Al individuo no se llega por la adición de notas o de la determinación inefable de la individualidad irreductible a todo concepto sino por retorno de la universalidad y de la particularidad hacia sí mismo. Resulta así el concepto como individuo. En este sentido Hegel dirá (*Enz.* § 164; *Anm.*) que «la singularidad del concepto es lo absolutamente eficiente (*Wirkende*) y ciertamente ya no como la *causa* con la apariencia de producir (*Wirken*) un otro sino lo eficiente *de sí mismo*». Lo singular es la unidad de la propia determinación consigo mismo. La distinción como particularidad se halla unida con la identidad consigo mismo en que consiste la universalidad. Esta unidad es la singularidad, que es el concepto mismo, como una totalidad con esos tres aspectos o momentos: la identidad como universalidad, la determinación como particularidad y la efectividad concreta como singularidad que es «el concepto *puesto* como totalidad» (*ibid.*).

No es este nivel el que aparece en la certeza sensible pero sí es de tener en cuenta que, de modo imperfecto o inicial, ya en el punto mismo de partida se halla presente lo que más adelante se mostrará como la forma más plena de realidad efectiva.

La presencia de estas dos determinaciones en el punto de partida, precisamente porque se efectúa bajo una forma inicial y no plenamente desarrollada, se halla afectada por una contradicción. Esta contradicción es el signo y el constitutivo del momento dialéctico encerrado en esa presencia.

7. Hegel subraya al comienzo de la sección sobre la certeza sensible que la función que nos corresponde a «nosotros», esto es, a los que adoptamos un punto de vista «científico» (cf. PhG 74; Roces 59), es la de mantenernos en actitud receptiva sin modificar el saber inmediato ni intentar una comprensión conceptual (von dem Auffassen das Begreifen abzuhalten) (ibid. 79; Roces 63). Esto no obstante, tras una breve descripción del contenido de la certeza, Hegel introduce una reflexión por parte del «nosotros» (ibid. 80; Roces 64). La reflexión significa una intervención en el saber inmediato. Esta reflexión va a tener por resultado destruir la aparente inmediatez de la certeza sensible. Pero es preciso advertir que la intervención no ha sido caprichosa sino que ha resultado obligada por la contemplación (zusehen) puramente receptiva (cf. ibid. 72; Roces 58) de que, alrededor de lo que aparece como verdad inmediata de la certeza sensible, del puro ser, existen otros principios que intervienen en cada certeza. Hegel señala el yo y el objeto.

La reflexión, sin embargo, no deja de ser una intervención extrínseca. En la forma apariencial del saber tal tipo de intervenciones es inevitable ya que la perfecta inmanencia del espíritu a sí mismo no se manifiesta inmediatamente. De ahí que aparezcan por separado momentos que se reunirán cuando la conciencia supere su propia inicial «Entzweiung». Pero Hegel, en el pasaje últimamente citado, insiste en que nuestra función debe ser la simple consideración atenta de lo que la conciencia misma lleva a cabo en su relación con sus contenidos, evitando una intervención extraña pero impidiendo al mismo tiempo que la conciencia se olvide o no caiga en cuenta de su propia actividad. Por eso la reflexión puede ser solamente un procedimiento para anticipar ciertos descubrimientos que la conciencia misma por sus propios medios debe realizar.

En el caso que nos ocupa ese descubrimiento consiste en que la distinción entre los varios elementos que se hallan alrededor de la inmediata afirmación del puro ser aparecen a la conciencia sensible misma por cuanto que esta conciencia se da cuenta de la distinción

entre el ser que conoce y su propio saber. El primero es esencia respecto del segundo. No es esta una reflexión en busca de los principios constituyentes de la certeza —este yo, este objeto, etc.—, sino una distinción, que Hegel estima consustancial con la conciencia, entre su saber y la verdad de su saber (cf. *ibid.* 70; Roces 57). Esta verdad es lo que se enfrenta con el saber, es su objeto. La misión que nosotros debemos realizar sobre ese objeto no es examinar su verdad —esto sería otra reflexión—, sino simplemente manifestar de qué manera ese objeto se encuentra en la certeza sensible.

La posibilidad de penetrar en la inmediata certeza y descubrir en ella algo más que la simple afirmación del puro ser sin acudir a elementos discriminadores extrínsecos, reside en que la conciencia posee ella misma el patrón de verdad y es capaz de percibir la correspondencia entre su saber y su objeto.

Esta correspondencia necesita ser explicitada a un nivel que no es la pura certeza respecto al puro ser aparente porque a ese nivel no hay sino el mudo saber de ese ser. Hegel entiende que tal certeza debe ser *dicha* (sagen).

8. La introducción del lenguaje pudiera parecer un recurso extraño a la conciencia misma. El lenguaje al *decir* la certeza, la expresa y le da una existencia no sólo en el sistema de comunicación interhumana sino en su condición misma de saber. Ciertamente la justificación de esta concepción del lenguaje se realiza en otro momento del proceso del pensamiento hegeliano pero ya aquí podemos encontrar un ejemplo más de la negativa hegeliana a considerar el conocimiento humano como síntesis de diversas facultades. El lenguaje es resultado de la negatividad de la inteligencia que eleva una intuición a la categoría de signo y al mismo tiempo confiere a las sensaciones o representaciones significadas una nueva existencia en la representación. No se trata de una intervención extraña a la certeza sensible sino de la expresión de su Dasein en el orden de la conciencia que no es solamente la pasiva recepción sino la activa introducción de lo dado en el pensamiento. Esto no contradice la actitud contemplativa, el «reines Zusehen». Efectivamente no se trata de conceptualizar logrando que lo dado en la experiencia se manifieste como engendrado por el pensamiento mismo. En el plano del lenguaje que dice el saber sensible no hay tal unificación de contenido y forma. Se trata simplemente de decir lo que sentimos.

Es conocida la consecuencia que en el proceso dialéctico de la certeza sensible tiene la aparición del lenguaje. El lenguaje descubre que la certeza sensible está dirigida hacia unos objetos singulares que, sin embargo, no pueden ser dichos. Es la diferencia entre el «meinen» y el «sagen». Esta contradicción no es interpretada por Hegel como una incapacidad o defecto del lenguaje, sino como una supresión de la inmediatez y autosuficiencia de la certeza sensible. El motivo es el ya apuntado acerca de la existencia del objeto de la certeza sensible en el seno del pensamiento. Pero la expresión más gráfica de la supremacía del lenguaje reside en la capacidad interrogativa con que el lenguaje aparece y la sumisión de la certeza a dicha interrogación. Si bien «nosotros» no estamos autorizados a añadir o transformar esa certeza inicial, sí podemos y debemos interrogarla. La interrogación significa la necesidad de que la sensibilidad en su certeza salga de la muda aceptación de lo inmediatamente dado.

La pregunta introduce la problematicidad de lo dado. Efectivamente la pregunta pone de relieve la falta de justificación, desde el punto de vista de la misma certeza sensible, respecto a la esencialidad del objeto conocido frente al saber. Pero el resultado de la confrontación de las respuestas aportadas por la certeza agrava la situación al descubrirse que tal esencialidad inmediatamente afirmada no era tan inmediata. El ser inmediato aparece bajo una doble figura: como ahora y como aquí. Pero en ambos aspectos se descubre que la permanencia (*sich erhält*) de las dos figuras sólo es posible gracias a que no se vea afectada por la singularidad de ambas figuras. Nos hallamos por tanto ante un universal. La respuesta a la pregunta acerca de lo que es esto tiene por respuesta algo que no es esto singularmente tomado pero que puede serlo. El ser inmediatamente dado está mediatizado por lo que no lo es. El ser es esencia de la certeza pero no tal como pretendía (*meinen*) la certeza sensible sino como aparece ahora, es decir, como algo mediado por el no ser, como universal.

Hegel señala la aparición del universal advirtiéndolo que el ser inicialmente conocido ha resultado ser, pero no puro, sino con una determinación, la de su abstracción o universalidad.

Si pasamos ahora a clarificar la relación entre el objeto y el yo una vez que el ser «*überhaupt*» se ha revelado como ser universal,

advertimos la conocida inversión que Hegel explica a continuación. El universal no reside en el objeto sino en el saber acerca del objeto, en el yo. Con ello Hegel adelanta una idea básica que luego *expondrá* ampliamente en otros lugares de su obra (cf. WL II, 222; Mondolfo 517; Enz. § 413-5). Pero también ocurre en el yo lo que acontece con el objeto. La inmediata certeza del yo como «este» se disuelve en el universal «yo». La inmediata aprehensión del yo tal como aparece en la certeza sensible, e incluso a la reflexión que sobre ella podemos hacer, nos remite a una universalidad cuya fuente es un yo universal. Es evidente, por lo tanto, que no podemos explicar sin más la universalidad que ha aparecido a través del lenguaje *por un recurso a un yo inmediatamente dado*.

Lo que resulta de todo este proceso es, en primer lugar, la condición dialéctica del mismo. La afirmación del ser puro, del singular como objeto o como yo, pasa a lo contrario de ella misma. La pura identidad consigo misma de la afirmación no se sostiene tan pronto como hemos introducido la pregunta acerca de su ser. La negatividad del lenguaje es la negatividad del espíritu que ahora aparece bajo forma de conciencia. No debe plantearse la cuestión de si es el sujeto o la realidad misma-la-que-~~aporta esta negatividad siendo así origen~~ de la dialécticidad del proceso. No hay lugar a tal opción porque ambos extremos están unidos. La dialéctica es precisamente expresión de esa unión. *Pero en todo caso es preciso reconocer que tal unidad se funda en el yo que es el espíritu como subjetivo, como certeza de sí. «Yo como esta absoluta negatividad es en sí la identidad en el ser-otro; Yo es el mismo y llega hasta al objeto como a un en sí suprimido, es un lado de la referencia (Verhältnisses) y toda la referencia; -la luz que se manifiesta a sí misma e incluso a lo otro» (Enz. § 413).*

Pero esta presencia clarificadora del yo no es inmediatamente aprovechada por Hegel para introducirnos en la función de la conciencia de sí dentro de la dialéctica de la Fenomenología. Antes de llegar a este punto Hegel necesita desarrollar todos los aspectos de la conciencia objetiva. Especialmente Hegel necesita clarificar el sentido concreto del universal cuya presencia ha sido desvelada por el lenguaje gracias a la capacidad interrogadora que la misma conciencia sensible posee sobre sí misma.

9. La *preocupación por el universal* nos pone en contacto directo con la meta misma de la Fenomenología: el saber absoluto. En Enz. § 415 Anm. Hegel critica a Kant y a Fichte por no haber considerado al Yo más que dentro del horizonte de la conciencia, es decir, en el horizonte de la separación entre sujeto y objeto. El yo —y, a través de él, el espíritu— queda reducido al mundo de la Fenomenología. Ahora bien, como ya hicimos notar para Hegel el yo y el espíritu deben ser entendidos como la clave de la filosofía misma o, con más precisión hegeliana, del saber en su plenitud y no sólo de una pretensión o amor al saber.

Este saber absoluto se produce cuando se logra una plena adecuación entre la verdad y la certeza. Esta adecuación exige que la verdad llegue a tener la forma de saber de sí misma. Es preciso que la verdad como contenido adquiera la forma de sí mismo, de «selbst». Paralelamente el yo no es la intuición desprovista de contenido o la pura interioridad sino el movimiento de objetivación hacia lo que no es él mismo y el de retorno desde tal exterioridad, de tal suerte que en este retorno recoge la sustancialidad en la que se había objetivado suprimiendo, sin embargo, el carácter alienante que tal contenido podía tener (cf. PhG 561; Roces 471-2). Pero este movimiento sólo puede realizarse en el elemento del concepto. Por encima de toda interpretación psicológica, Hegel coloca al yo en el terreno del Logos. Es ciertamente un Logos que no rehuye la experiencia ni el contacto natural de la afección sensible o de la reflexión psicológica sino que pretende asumirlos dentro de sí. Pero, en todo caso, sólo la razón que se sabe a sí misma es la entidad sobre la cual se desarrolla toda la filosofía hegeliana. Sólo en el concepto, además, cabe que se pueda llevar a cabo la manifestación de la razón a sí misma que es la célula fundamental y última de aquel proceso (cf. Enz. § 577).

Esta presencia del concepto es también al nivel inicial de la Fenomenología lo que Hegel quiere poner de relieve. Esta es la razón por la que, tras la *doble consideración del objeto y del yo* en la certeza sensible, Hegel pase a considerar el sentido de la totalidad de este fenómeno y revelar el peculiar carácter de lo universal en el punto de partida de la Fenomenología.

Al señalar al todo de la certeza sensible como su propia esencia Hegel quiere garantizar —además de la supresión de todo idealismo

subjetivo, como antes indicábamos— el valor inmediato de tal certeza y su permanencia dentro de la esfera de la totalidad, lugar propio, como sabemos, de la verdad. Se trata de evitar la supremacía de un método reflexivo que, al querer determinar los principios de lo obtenido en la experiencia, da lugar a la constitución de un doble orden de conocimiento cuya unidad es inalcanzable y que ha caído en la contradicción de negar absolutamente el conocimiento del absoluto (cf. *Enz.* § 60 Anm.).

El todo, aunque inmediato, es garantía de verdad. Pero, por otra parte el todo, precisamente por serlo, es autosuficiente. El lenguaje que interroga la experiencia del todo fue una de las vías de ruptura de tal independencia abriendo paso así a una mediación. Realmente la mediación no se impuso desde fuera sino desde la capacidad y necesidad de la conciencia de preguntarse por sí misma. El resultado de esa mediación fue la aparición de una contradicción entre la pretendida singularidad mentada (*gemeinte*) y la efectiva universalidad expresada (*ausgesprochene, gesagte*). Pero ambos extremos recaían en el lenguaje mismo. Para Hegel no es suficiente percatarse de esta disonancia sino que es necesario explicarla y, como veremos, aprovecharla como punto de partida para una dilucidación más precisa que la usual acerca de lo que sea el universal.

Podemos adelantar ideas diciendo que, con el examen que Hegel realiza, desaparece ya desde este momento el simple universal por abstracción. En *WL II*, 260; *Mondolfo* 546, Hegel hace notar que el retorno de lo particular a lo universal puede llevarse a cabo de dos maneras distintas y aun opuestas. En un caso lo particular accede a lo universal por abstracción dejando de lado la particularidad y ascendiendo al género más elevado. En el segundo caso pasa a lo singular en donde el universal desciende al nivel de lo particular. En el primer movimiento el particular abandona su determinación y con ello el terreno de la verdad por la parcialidad que la abstracción lleva consigo. En el segundo se trata de conseguir un universal pero concreto que sólo en el individuo se puede encerrar. No se trata del individuo como determinación del ser inmediato sino del concepto. Es el concepto como poder efectivo al que hemos aludido.

En la sección acerca de la certeza sensible no es posible tratar del individuo como concepto sino como determinación de la cualidad, es decir, del ser inmediato en su versión apariencial o fenome-

nológica. Pero el ser inmediato o «an sich» contiene de modo indistinto, y previo a toda «posición» y al consiguiente retorno, al ser como concepto. Veamos de qué manera prefigura Hegel fenomenológicamente esta presencia del universal concreto en la certeza sensible.

Expresamente advierte Hegel que es preciso llevar a cabo una intervención por parte del «nosotros» que contempla sapiencialmente el proceso sensible. De lo contrario la conciencia sensible permanecería imperturbablemente entregada a la satisfacción de la sensibilidad sin que las variaciones, inconexas y desordenadas, a las que la sucesividad de la conciencia está sometida, significaran nada para ella. La intervención exigida consiste en hacernos mostrar el «ahora» y el «aquí» que constituyen la verdad de la conciencia inmediata. Esta operación deíctica, aún cuando exigida por una intervención nuestra, no constituye una violación de la autonomía de la esfera sensible. Ante la imposibilidad de expresar por medio del lenguaje la verdad de la certeza sensible acudimos a un recurso que se encuentra dentro de la misma esfera de certeza sensible inmediata.

Quien haya recorrido estas páginas de Hegel conoce ya la forma con que el autor de la Fenomenología descubre una peculiar dialéctica y la correspondiente mediación. Esencialmente consiste en comprobar que la designación del «ahora» implica una posterioridad, un nuevo «ahora» que niega al anterior transformándolo en pasado. El primer «ahora» deja de ser para convertirse en haber sido (*gewesen*). Hegel concluye: «*was gewesen ist, ist in der Tat kein Wesen; es ist nicht, und um das Sein war es zu tun*» (PhG 85; Roces 68), «lo que ha sido no es realmente una esencia; no es y de lo que aquí se trataba era del ser»⁴. Análogamente a como el lenguaje transformaba

⁴ Aquí se afirma que lo que ha sido no es realmente una esencia. En WL II, 3; (Mondolfo 339) se dice, en cambio que en el lenguaje alemán la esencia (*Wesen*) se coloca en el pasado del verbo «sein», «gewesen». Pero justamente la diferencia reside en que la esencia es algo pasado (*vergangen*) pero en un pasado intemporal. La temporalidad es una intuición sensible y su contenido está entregado a una indiferencia, mitigada en comparación con la de los objetos en el espacio. Pero, en todo caso en la esfera de lo sensible lo pasado ya no es inmediatamente. Esto no obsta para que pueda, como más adelante expone Hegel, retenerse el pasado, pero esta retención del pasado en el presente es distinta del caso de la esencia tal como se estudia en la Ciencia de la Lógica. Para la lógica la prioridad corresponde a la esencia porque el movimiento a que responde es movimiento del ser mismo (*ibid.*). El ser es un proceso de

en universal la afirmación del singular, la mostración transforma en pasado, en no ser, al ser del ahora. La razón estriba en que la mostración es un momento posterior al mostrado pero la mostración pertenece también a este momento de la conciencia. Ya antes hemos indicado cómo corresponde al singular, al nivel del pensamiento reflexivo característico de la lógica de la esencia, el ser mostrado (WL II, 263; Mondolfo 549). Aun cuando la conciencia sensible se contenta con la simple afirmación de lo que ve u oye, etc., existe la posibilidad de transformar esa situación en la medida en que, como dice Hegel, nosotros mismos nos hagamos el mismo yo que se halla inmerso en la inmediatez de la certeza. Es una curiosa expresión hegeliana: «uns zu demselben diesen Ich, welches das gewiss Wissenende ist, machen lassen», «hacernos este mismo yo que sabe con certeza» (PhG 85; Roces 67). Quiere decir tal expresión que entre el «nosotros», representantes del saber científico, y el yo, que conoce lo inmediato, existe una relación y la posibilidad de una cierta intercomunicación. El nosotros es la conciencia que ha llegado a realizar la experiencia total de la conciencia y ha descubierto la condición espiritual del sujeto filosófico. Esta conciencia no se encuentra desligada de la conciencia tal como aparece en la apariencia. Incluso es capaz de pretender «hacerse» esta segunda. La conciencia científica tiene la capacidad de asumir dentro de sí la apariencia misma. La aparición del absoluto, o del espíritu, no es ajena al absoluto o al espíritu mismo. La manifestación es un momento del absoluto. Pero en la operación de «hacerse» la conciencia aparente, «nosotros» nos introducimos o nos sometemos al tiempo y al espacio como formas de la intuición en que aparece el absoluto. El concepto y lo universal no son abstracciones de la estructura apariencial sino su comprensión. La estructura apariencial implica la fragmentación de los momentos que llegan a adquirir una independencia entre sí. La misión de la conciencia que ha superado la apariencia es la recolección (Versammlung) de esos momentos (cf. PhG 556; Roces 466) gracias a una actividad del «Selbst», de sí-mismo que es el concepto. El

interiorización y de recuerdo de sus mismas fuentes. El ser dado en la sensibilidad es temporal, está expuesto a una exterioridad y a una caducidad con la consiguiente indiferencia de los momentos temporales entre sí. Pero, una vez más, es preciso insistir en la correspondencia que existe entre ambos procesos.

concepto es un saber de esa actividad del «Selbst» de tal índole que es, al mismo tiempo, saber de toda esencialidad y de toda existencia (ibid.). La apariencia es la forma de existencia, de Dasein, que corresponde al medio propio de la conciencia que divide entre sujeto y objeto, entre certeza y verdad.

Al penetrar la conciencia científica o espíritu en el seno de una certeza se percata de la separación de momentos temporales. Al darse cuenta de ello se produce un proceso típicamente dialéctico. Se parte de un «ahora» al que sucede otro que niega al anterior. Pero, tratándose de una conciencia científica que se «ha hecho» conciencia sensible, se produce una recolección de momentos, una ligazón de los mismos que restablece la unidad del «ahora» o del «aquí» de la certeza pero como algo reflejo, como lo simple que se mantiene en el ser otro. Mantenerse en el ser otro es una característica del pensar conceptual.

Parece deducirse de este origen del universal, como recolección de los diversos momentos temporales y espaciales, una reducción del concepto a la sensibilidad de forma que el concepto no sería lo abstracto pero tampoco poseería un principio propio y diferente de conocimiento que no estuviera ya en la certeza sensible.

10. Todo pensamiento procesual y máxime el circular ofrecen al intérprete una ambigüedad típica y que se repite incesantemente en la historia de la filosofía. El principio neoplatónico al que hemos aludido antes, «todas las cosas están en todas las cosas pero de modo peculiar en cada una de ellas», significa por una parte la comunidad de todos los órdenes entitativos pero, por otra, su clara distinción. El universal está presente en la certeza sensible que se caracteriza por su orientación hacia la singularidad. Pero no cabe concluir de esta presencia que el universal no sea más que una transformación del contenido de la experiencia del singular, de la certeza sensible.

Ya hemos indicado que, para Hegel, el concepto, en sí mismo considerado, es en el singular donde adquiere su plenitud como efectividad y concreción. Pero tal singular no es el que excluye a los otros singulares manteniendo una simple relación de comunidad como fruto de la universalidad que sobre ellos se extiende. Entre tales singulares hay una indiferencia (Gleichgültigkeit). Pero precisamente en la certeza sensible nos encontramos con una distinción de diversos «ahora» y de diversos «aquí», separados entre sí y cuyo

vínculo de unión es la unidad de la intuición sensible, el tiempo o el espacio. Ahora bien como advierte Hegel en *Enz.* § 258 el tiempo implica una negatividad, una idealidad sobre el espacio. Es la unidad negativa de la exterioridad. Pero el tiempo, a su vez (*ibid.* Anm.), no es más que la negatividad del concepto en su exterioridad. El tiempo no domina al concepto sino viceversa. Como ya es conocido, el tiempo es el concepto «*der da ist*», es la aparición del concepto en el *Dasein* (PhG 558; Rocés 468). La intervención del tiempo en la génesis fenomenológica del universal es evidente y justificada pero ello no quiere decir que el concepto sea una concreción ideal de la realidad temporal sino que el tiempo es un instrumento del concepto. Es instrumento en la medida en que el concepto necesita del tiempo para su manifestación al espíritu, es decir, a la conciencia en su plenitud de autoconciencia. El espíritu necesita del proceso temporal para manifestarse a sí mismo pero el proceso temporal no es la manifestación misma adecuada a él. Tal manifestación adecuada se realiza al nivel del concepto, no al de la intuición del tiempo. Por esta razón el proceso de la mostración del «ahora» a la conciencia da lugar a una dialéctica, no a una mera sucesión y acumulación de experiencia. La dialéctica de la certeza sensible da lugar a una historia (*Geschichte*) que es la unidad en el universal de una pluralidad de «ahora». Pero como «*Geschichte*» es un «*werden*» no entregado a la exterioridad o a la casualidad sino un «*werden*» consciente y mediador (cf. PhG 563; Rocés 472). Al nivel de la certeza sensible el saber ligado al «*werden*» es un saber que aparece como exterior al movimiento mismo; es el saber del «nosotros» que dirige la operación indicativa, del «*aufzeigen*», de la misma manera que hizo presente un lenguaje universal para expresar infructuosamente la «*Meinung*» de la conciencia sensible. Hegel no está interesado en fijar el estatuto óptico de un principio determinante de tal operación pero es claro que el concepto no es un epifenómeno de la sensibilidad sino su sentido determinante dentro de la concepción teleológica que rige el procesualismo hegeliano.

Si comparamos este pasaje hegeliano con las observaciones de Aristóteles en *Anal. Post.* II, 100 a 3 ss., observamos un cierto paralelismo acerca de la función ejercida por la repetida acción de la sensibilidad respecto a lo que él denomina «*empeiria*». Esta «*experiencia*» es un saber obtenido por la retención de una serie de obser-

vaciones sensibles en la memoria. Este saber tiene un valor universal en la medida en que lo universal está presente en cada observación singular. Hegel tiene evidentemente otra concepción de lo universal. Para él no se trata de retener o inmovilizar el flujo de la sensibilidad con el recurso a las esencias sino de establecer al nivel de la certeza sensible y de su diversidad un orden que regule el dinamismo que inicialmente es totalmente caótico. Para ello Hegel no acude a una simple acumulación de experiencias inmediatas. Esta acumulación no sería una «Geschichte» sino, en todo caso, una «Historia», en el sentido de Enz. § 82 Anm., que consiste en una acumulación de la que han desaparecido la dimensión dialéctica y la racional. La esencia de lo dialéctico reside en la autosupresión de la propia limitación y lo racional añade la «unidad de las determinaciones en su oposición» (ibd.).

La «Geschichte» o el movimiento en que consiste la designación o mostración es un movimiento dialéctico cuyas determinaciones no son todavía esencialidades con un contenido que exceda el aquí y el ahora. La reducción al aquí y al ahora cumple no tanto una función analítica, que pudiera ver en tales determinaciones la base de toda ulterior construcción intelectual, sino una función de objetivación en un medio de indiferencia e igualdad absolutas. Esta segunda función viene exigida por la estructura circular del pensamiento. «La ciencia contiene en sí misma esta necesidad de alienarse a sí misma de la forma del concepto puro y [contiene] el tránsito del concepto a la conciencia» (PhG 563; Roces 472). Y a continuación Hegel explica que la raíz de esta alienación necesaria reside en que el espíritu ha comprendido su propio concepto. De esta manera ha logrado una igualdad consigo mismo, ha superado toda separación y distancia, y precisamente por ello logra una libertad y seguridad para cuya expresión se entrega a sí mismo a la objetivación de la conciencia sensible. La conciencia sensible ignora su propio origen y sólo nosotros, que ya conocemos tal origen, nos damos cuenta en los movimientos elementales de la sensibilidad la presencia de un absoluto conceptual. La relación que existe entre la sensibilidad y el concepto no es la de un origen real o causal, ni tampoco la de una evolución psicogenética, sino la de una presencia manifestativa. Ocurre, sin embargo, que la manifestación no es única sino que existen diversos grados y por ello cabe distinguir unos de otros, bien entendido que

la diversidad de grados no impide su intercomunicación. Esta intercomunicación se basa en la esencia misma del espíritu que es única y que es el fundamento mismo de la gradación. Al espíritu le es esencial la automanifestación. Más aún. El espíritu es manifestación de sí y no de otra cosa porque nada hay fuera de él. Pero también es cierto que el espíritu se oculta. La raíz de esta ocultación —que se transforma en olvido de sí mismo— es paradójicamente su propia capacidad manifestativa ya que la seguridad en su propia conciencia de sí le empuja a alienarse en una apariencia de distanciamiento y olvido de sí mismo para, por sus solas fuerzas, salir de tal oscuridad y hacer más espectacular su manifestación.

11. Esta complicidad entre el saber absoluto y la certeza inmediata puede interpretarse como un juego peculiar que el absoluto despliega consigo mismo. Hegel mismo ha escrito: «La vida de Dios y el conocimiento divino pueden, en consecuencia, si se quiere, ser expresadas como un jugar del amor consigo mismo; esta idea se hunde en la edificación y en la insulsez si falta en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo» (PhG 20; Roces 16). Este conocido texto resume, en cierto sentido, todo el pensamiento hegeliano⁵. La gran preocupación hegeliana fue lograr una identidad del todo en el que, sin embargo, se diera cuenta del realismo de la negación y de la separación. Especialmente en su período de juventud Hegel cifró en el amor una capacidad de unificación superior a la del entendimiento ya que el entendimiento desarrolla una unidad en su objeto que tolera y aun se apoya en las oposiciones que en él pudieran existir (cf. Nohl. 379 ss.). En la Fenomenología Hegel acepta esta actitud del entendimiento que, elevado al nivel de razón, proporciona la unidad buscada sin eludir lo negativo. La unidad de la identidad y la diversidad impide la degradación de la idea de juego aplicada a la vida del absoluto.

La condición de juego no ha de entenderse como simple falsa apariencia o como cobertura extraña a la realidad absoluta. El texto que acabamos de transcribir supone la unidad del juego y la seriedad,

⁵ Nótese, por lo demás, que esta alusión al carácter lúdico de la vida del absoluto viene inmediatamente después de un párrafo en el que Hegel ha puesto de relieve el carácter circular de su pensamiento. Lo verdadero «es el devenir de sí mismo, el círculo, que presupone su término (Ende) como fin (Zweck) suyo y al que tiene por comienzo y que sólo es efectivamente real gracias a su ejecución (Ausführung) y a su término» (ibid.).

unidad a la que Hegel hace referencia en otros lugares no sólo como observación histórico-cultural sino también como momento filosófico. El juego se opone a la necesidad, a la indigencia. En ese sentido es una superación de la vinculación inmediata con la naturaleza. Es una forma de mediación con ésta ya que el juego implica una elevación de la naturaleza a la esfera del espíritu lo que permite a Hegel decir que el juego así entendido es la seriedad más elevada (cf. VorPhGesch 574). El juego convierte a la naturaleza en órgano del espíritu. Esta visión lúdica del espíritu está ligada para Hegel con el momento histórico de Grecia. Grecia es para Hegel la unidad inmediata del espíritu con la naturaleza. Esta reconciliación inmediata aparece en la Fenomenología no sólo al nivel de la sección dedicada al espíritu sino también en la certeza sensible. Toda la interpretación que Hegel lleva a cabo en este último lugar está dependiendo de una cierta visión de la filosofía y de la cultura griegas. Frente al escepticismo moderno, que niega la posibilidad de un conocimiento verdadero y riguroso de lo no inmediatamente sensible, Hegel insiste en que la tradición escéptica griega significa una crítica de la «doxa», de la apariencia sensible precisamente para salvar el conocimiento auténticamente racional.

12. En el artículo «Verhältniss des Skepticismus zur Philosophie» (Jen. krit. Schrift. 197 ss.) Hegel mantiene contra Schulze que el escepticismo moderno está unido al dogmatismo más descarado mientras que el escepticismo que aparece en el Parmenides platónico es la actitud negativa total que constituye una de las partes del conocimiento del absoluto. Aquella parte en la que toda afirmación tocante al absoluto es descompuesta en sus conceptos integrantes para mostrar que su unión en la afirmación es contradictoria, como corresponde a todo concepto que pretende aplicarse al absoluto. Tal contradicción es signo precisamente de su validez para llegar hasta el objetivo propuesto, toda vez que los conceptos que nacen del entendimiento necesitan sufrir su destrucción para que puedan aplicarse al absoluto. El escepticismo es en ese sentido el guardián de la transcendencia del absoluto sobre la inteligencia. Claro está que junto a esta parte negativa existe otra positiva constituida por la razón misma sin la cual la negatividad del escepticismo resultaría estéril. La razón no rehuye la contradicción antes bien hace suyo el principio escéptico: «panti logō logos isos antikeitai» (ibid. 207-8).

Este mismo escepticismo llevado a su grado más agudo es el que Hegel expresa en su teoría de la desesperación (*Verzweiflung*) como base inicial de la filosofía especulativa (PhG 67, 87; Roces 54, 69). La desesperación es —según el término alemán arriba transcrito— la duda llevada al extremo. Esta exasperación de la duda se refiere al conocimiento de lo inmediato en cuanto conocimiento inmediato en sí mismo. Esta inmediatez afecta a lo sensible en cuanto dado en su singularidad e incluso a aquellas nociones intelectuales que se ofrecen al entendimiento como algo fijo e idéntico consigo mismo.

Hegel añade a esta interpretación del escepticismo griego, como punto de partida de la Fenomenología en su aspecto negativo y purificador, una alusión a los misterios griegos de Eleusis como forma elemental de iniciarse en la nihilidad de los seres sensibles singulares. Estos misterios son calificados por Hegel como la «ínfima escuela de la sabiduría» (PhG 87; Roces 69). Efectivamente no se trata sólo de una apreciación del fenómeno cultural por separado sino de su significado en el desarrollo histórico de la humanidad, como momento en la evolución hacia la aparición del espíritu plenamente consciente de sí. No es una alusión erudita a la religión griega sino una referencia al *Dasein* histórico del espíritu en el mundo griego⁶. La calificación de «ínfima» aplicada a la sabiduría griega se refiere a la incapacidad del espíritu griego por redimir la singularidad de modo racional. Sólo en la religión cristiana ha sido asumido el destino (*Bestimmung*) del *esto* en el concepto divino» (*VorPhGesch* 597).

13. Esta última referencia nos indica que Hegel no quiere aniquilar definitiva y abstractamente la singularidad sino asumirla en el movimiento del concepto. Quiere llegar a un universal concreto.

⁶ Sí, en cambio, nos es lícito a nosotros una alusión erudita. Nos parece resonar en esas líneas de Hegel, sobre los misterios de Eleusis y sobre la comida y la bebida del pan y del vino, el poema «*Brot und Wein*» de su amigo Hölderlin. En este poema se canta la ambigua situación del mundo del que los dioses luminosos se han alejado y en el que, sin embargo, en medio de la noche, quedan los dones de Ceres y Dionisos, el pan y el vino, que, además, son los signos eucarísticos de Cristo. Una nueva luz se manifiesta, más clara que la primera, por que el espíritu, como dice una variante del texto, no se encuentra en su casa al comienzo ni en la fuente. «...nämlich zu Haus ist der Geist / Nicht im Anfang, nicht an der Quell...». No es Grecia la casa del espíritu sino la Alemania de 1800. Es la misma tesis de la Fenomenología del Espíritu.

Ahora bien, el punto de partida de la filosofía tiene un carácter inmediato en el que no cabe la explicitación de los momentos conceptuales. Más aún, ni siquiera aparece expresamente el concepto mismo. Esto no obstante, el concepto se encuentra presente en virtud de la inmanencia o circularidad del pensamiento. Esta presencia se produce bajo la forma de lenguaje. La conciencia sensible expresa su certeza a través de un lenguaje que utiliza nociones universales. Por otra parte la certeza sensible se ha manifestado como una intención (Meinung) del sujeto singular hacia un «aquí» y un «ahora» que son, en verdad, un conjunto de muchos «aquí» y muchos «ahora». Esta pluralidad es finalmente un conjunto pero se ha llegado a él a través de un movimiento, de una historia. Movimiento, historia y experiencia —ésta última de acuerdo con la etimología alemana de «Erfahrung»— suponen el tiempo. Lenguaje y tiempo son, por lo demás respectivamente el «Dasein», el ser-ahí del espíritu y del concepto.

El punto de partida, por lo tanto, de la Fenomenología no es un inmediato «an sich» simplemente sino que constituye una figura particular del espíritu. Como tal figura particular, como «Dasein», es unidad de ser y nada (cf. WL I, 96; Mondolfo 99), pero unidad simple que por esta segunda razón tiene forma de inmediatez (ibid.).

La filosofía hegeliana no comienza por la directa especulación de las «Wesenheiten» de la Ciencia de la Lógica sino que ha colocado por delante la Fenomenología del Espíritu cuya función es pasar del orbe de la conciencia al saber absoluto. En el origen mismo de la Fenomenología está presente el término de la misma. Esta presencia se realiza a través de una figura completa, de un todo de la conciencia como certeza sensible. Esa figura es un «Dasein» del espíritu que puede introducir una falsa apreciación y una desorientación básica en el camino hacia el saber. El Dasein es la unidad en forma inmediata del ser y la nada. Esta unidad es concebida como un todo en la medida en que el no-ser es asumido por el ser. Hegel añade que esta consideración del Dasein como todo bajo la determinidad (Bestimmtheit) de ser constituye una reflexión nuestra que anticipa un movimiento de la realidad misma, movimiento que habrá de producirse más tarde. Lo que en la realidad está «puesto» no es el ser sino su aspecto negativo (cf. WL I, loc. cit.). El Desein no puede ser tomado por realidad en el sentido fuerte de la palabra.

En consecuencia de lo anterior no cabe que demos por suficiente la presencia del lenguaje con sus formas universales para descubrir ya sin más la verdad. El lenguaje con sus formas universales es una anticipación de la verdad. Igualmente la figura temporal de la certeza sensible no es la revelación del absoluto ni del espíritu. Es preciso utilizar el aspecto anticipatorio que en ambos fenómenos aparece para orientar nuestra consideración de las cosas mismas, nuestro «zusehen», pero debemos tener en cuenta la limitación de tales anticipaciones. Por esta razón al término de la certeza sensible nos hallamos ante la descomposición de la inmediatez y unidad de la certeza sensible en la pluralidad de los «ahora» y de los «aquí» que se manifiestan como «otros». La alteridad es rasgo característico del Dasein y su unificación sólo se logra a través de la infinitud. En la Fenomenología la infinitud aparece en el tránsito de la conciencia en sentido estricto a la conciencia de sí.

De alguna manera la conciencia sensible, como primera figura de la aparición del espíritu, lleva dentro de sí la primera negación que es el Dasein, pero por otra parte, en cuanto que es Dasein del espíritu también inicia el retorno de la primera negación. Ambos aspectos son los constitutivos de la dialéctica descrita por Hegel en la certeza sensible y especialmente en PhG 85; Roces 68. Esta dialéctica se enfrenta con la totalidad, poco antes definida, de la certeza sensible. Esa totalidad constituye una figura de la conciencia, como un todo en el que el concepto está-ahí. Este Dasein que la conciencia natural considera como una forma positiva y que el escepticismo moderno eleva a la categoría de verdad absoluta, es objeto de una dialéctica que va a «poner» (setzen) de relieve los diversos momentos. Esta «posición» significa la destrucción de la inmediata afirmación del todo, la manifestación de los momentos que aparecen como «otros» entre sí y la necesidad de la percepción como «aprehensión de la verdad» (Wahrnehmung), esto, aprehensión del conjunto de momentos que compone en verdad aquel todo inicial que aparecía como inmediato.

14. También parece deducirse de este tránsito de la certeza a la percepción que no bastaba reducir la certeza a la simple historia de su movimiento. Por lo menos cabe decir que la aparición de la historia en esta primera etapa de la Fenomenología tenía una función premonitoria principalmente. La importancia de la historia en la Feno-

menología queda así anunciada y además sirve para evitar desde el principio una reducción inmediata de los distintos momentos singulares a la unidad de la abstracción generalizadora e intemporal. Por otra parte la certeza sensible como historia es el medio por el que la conciencia natural «hace la experiencia» de su actitud inicial (cf. PhG 73 y 86; Rocés 59 y 69). La índole histórica de esta primera realización de la experiencia va a repetirse en otras ocasiones. «Hacer la experiencia» va a ser «Geschichte», historia en el sentido creador de la palabra, no como reflexión sobre los acontecimientos sino como creación histórica original. Pero en esta fase inicial, caracterizada por la actitud objetivista de la conciencia, el movimiento de la conciencia sensible tiende a aparecer también como objeto que unifica y detiene el movimiento. «El objeto es esencialmente lo mismo que el movimiento; el movimiento es el despliegue y distinción de los momentos, el objeto es el estar-comprendido de todos ellos (Zusammengefasstsein derselben)» (PhG 89; Rocés 71). El movimiento queda «solidificado» en el objeto sin perjuicio de que en ulteriores figuras vuelva a llevarse a cabo la experiencia que «fluidifique» el proceso de la conciencia. Esta sucesión alternativa de actitudes fixistas y móviles tiende a un término final que Hegel define como «la historia comprendida» (begriffne Geschichte) (PhG 564; Rocés 473). Este término significa la unidad entre ambas actitudes. Esta unidad se encuentra de modo imperfecto ya desde el primer momento de la Fenomenología pero sólo al final se llega a la conciencia de la unidad que existe entre el objeto comprendido y la experiencia realizada. Por otra parte advertimos que la historia —en el sentido en que puede integrarse a la manifestación del espíritu— es aquella que une en sí misma el movimiento y la conciencia del sentido de tal movimiento. Hegel, que integra en su sistema al desarrollo mismo de la razón en el tiempo, es quien ha juzgado con más severidad el intento de sustituir la especulación por la erudición histórica (Historie). La erudición nunca debe confundirse con la acción histórica consciente de sí, con la «Geschichte» del movimiento de la conciencia, de la «Erfahrung».

JOSÉ MARÍA ARTOLA, O. P.

ABREVIATURAS

- WL: Wissenschaft der Logik. ed. Lasson. Leipzig 1951.
- Mondolfo: Hegel. *Ciencia de la Lógica*. 2.^a ed. Buenos Aires 1968.
- PhG: *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister. Hamburg 1952.
- Roces: Hegel. *Fenomenología del Espíritu*. México-Buenos Aires 1966.
- Enz.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften 1830*. Ed. Nicolin-Pöggeler. Hamburg 1959.
- Phil. Prop.: *Texte für Philosophischen Propädeutik*, en G. W. F. Hegel Werke, 4. Ed. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1970.
- Jen. krit. Schr.: *Jenaer kritische Schriften*, Ed. Buchner-Pöggeler. Hamburg 1968.
- VorPhGesch: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Ed. Lasson. Hamburg 1968.