

Revista —
— **de Filosofía**
Universidad Iberoamericana

Debate

Hermenéutica

Cultura

138

AÑO 47 • ENERO-JUNIO • 2015

ISSN: 01853481

Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana

Publicada anteriormente con la colaboración del Ateneo Cultural,
Sociedad de Alumnos, Colegio de Filosofía y Asociación Fray Alonso
de la Veracruz (Secc. de Filosofía)

Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana es una publicación semestral de la Universidad Iberoamericana, A.C., Ciudad de México. Prol. Paseo de la Reforma 880, Col. Lomas de Santa Fe. C.P. 01219, México, D.F. Tel. 5950-4000 ext. 4919. www.uia.mx, publica@uia.mx. Editor Responsable: Pablo Fernando Lazo Briones. Número de Certificado de Reserva al Uso Exclusivo otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor: 04-2009-091716265800-102, ISSN 0185-3481. Número de Certificado de Licitud de Título y Contenido 15125, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Domicilio de la publicación: Departamento de Filosofía, Universidad Iberoamericana, A.C. Prol. Paseo de la Reforma 880, Col. Lomas de Santa Fe, C.P. 01219, México, D.F. Tel. 5950-4000 ext. 4126. Impresión: Oak Editorial, S.A. de C.V., Cerrada de Veracruz 110, C-302, Col. Jesús del Monte, Huixquilucan, Estado de México. Distribución: Universidad Iberoamericana, A.C. Prol. Paseo de la Reforma 880, Col. Lomas de Santa Fe, C.P. 01219, México, D.F. Tel. 5950-4000 ext. 4919 o 7330. De las opiniones expresadas en los trabajos aquí publicados responden exclusivamente los autores. Cualquier reproducción hecha sin el permiso del editor se considerará ilícita.

Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana No. 138, enero-junio 2015, se terminó de imprimir el mes de agosto de 2015 con un tiraje de 600 ejemplares.

Tabla de contenido

El debate filosófico contemporáneo

1. Juan Esteban Posada Morales, *La actualización democrática de la vida cotidiana. El sujeto ético en la obra de Michel de Certeau* 9
2. Oscar Ariel Cabezas, *La Modernidad en Claude Lefort: emergencia del vacío y democracia* 25
3. Héctor Sevilla Godínez, *El filósofo como interventor que transforma la sociedad a partir de la inquietud de sí* 55

Hermenéutica y estudio de los clásicos

1. Guillermo Lara Villarreal, *La ley y la desobediencia según Francisco Suárez* 75
2. Luciano Corcico, *El método de la deducción en la filosofía de J. G. Fichte* 103
3. Víctor Ignacio Coronel Piña, *El sentido trágico del sufrimiento en Nietzsche* 125
4. Jon Stewart, *La fenomenología de Hegel como fragmento sistemático* 145

Análisis de la cultura. SECCIÓN ESPECIAL

1. Bernardo Bolaños Guerra, *Miguel de Cervantes y el Marqués de Sade. Signos y epistemes* 173
2. Enrique G. Gallegos, *¿El retorno del autor? La disputa sujeto/subjetividad (Sartre/Foucault)* 189
3. Nattie Golubov, *La literatura de autoayuda como tecnología del yo* 203
4. María Herrera Lima, *Las dificultades de la crítica* 217
5. Ileana Diéguez, *Necroteatro: políticas de lo (in)visible en la distribución del terror* 227



Reseñas

1. Francisco Galán Tamés, *La filosofía como conversación*.
David Edmonds y Nigel Warburton, *Philosophy Bites*,
Nueva York: Oxford University Press, 2010

La Fenomenología de Hegel como fragmento sistemático¹

Jon Stewart

CENTRO DE ESTUDIOS SØREN KIERKEGAARD
UNIVERSIDAD DE COPENHAGUE

Resumen

A lo largo de la historia de la recepción del pensamiento de Hegel, se ha considerado a la *Fenomenología del espíritu* de maneras diversas: unas como fragmentaria, otras como sistemática. El presente texto pretende dialogar con ambas posturas, parte del análisis de la filosofía hegeliana, la biografía de Hegel y de los diferentes estudios que se han hecho del texto, y pone énfasis en sus argumentos. Así, se buscan establecer los paralelismos que se dan a lo largo del texto, gracias al análisis de los argumentos dialécticos individuales. Esto con el objetivo de respetar, por un lado, la propuesta sistemática de Hegel y, por otro, para respetar la lectura donde la obra se presenta como un fragmento, debido al análisis de los argumentos dialécticos.

PALABRAS CLAVE: *Fenomenología del espíritu*, sistema hegeliano, verdad, historia, estructura sistemática.

Abstract

Throughout the history of reception pertaining to Hegel's thought, The Phenomenology of Spirit has been understood differently: as a fragmentary text and as a systematic one. The following paper aims to establish a dialogue between these two lectures, taking as a departing point an analysis of the Hegelian thought, Hegel's biography and studies throughout the text that show the different inside arguments. With this in account, my goal is to establish the parallelisms shown along the text, by means of an analysis of the individual dialectical arguments. All this with the aim to follow on one side, Hegel's systematic proposal. And on the other, to respect the understanding of a fragmentary reading, due to the dialectical arguments.

KEY WORDS: *Phenomenology of the Spirit, hegelian system, truth, history, systematic structure.*

¹ Artículo traducido por Darío González y presentado en el Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana, ciudad de México, el 20 de mayo de 2014.

Toda filosofía que se quiera “sistemática” debe afrontar un problema cuya formulación es en apariencia muy simple, pero que no resulta fácil resolver. La pregunta es cuál es la relación interna entre las partes. Entre los grandes sistemas de la historia de la filosofía tal vez ninguno ha sido objeto de tantas críticas como el de Hegel. Un autor ha llegado a afirmar lisa y llanamente que, si se tiene en cuenta “la lógica y la retórica de Hegel concerniente al ‘sistema’ y a la ‘ciencia’”,² uno cuenta con razones para rechazar su filosofía. De manera semejante, incluso un gran admirador de Hegel como John Dewey pudo escribir: “La forma, el carácter esquemático del sistema [de Hegel] me resulta en este momento sumamente artificial”.³

La tendencia a apartarse de las formulaciones de Hegel acerca de la naturaleza sistemática de su filosofía responde seguramente a la complejidad y a la opacidad del sistema, hecho que ya en vida del filósofo desconcertó a los estudiosos. La reacción común ha sido abandonar toda tentativa de comprender la filosofía de Hegel como totalidad sistemática. Debido a estos problemas, y a pesar de las declaraciones de Hegel en sentido contrario, la *Fenomenología del espíritu* ha sido a menudo criticada como un texto no sistemático. En palabras de un estudioso:

La *Fenomenología* es de hecho un movimiento, o más bien un conjunto de movimientos, una Odisea, como Hegel lo diría más tarde, una peregrinación, como el Fausto, con brincos, saltos y lentas ondulaciones. Los que toman a Hegel al pie de la letra y buscan una “escalera”, una ruta o un camino embaldosado que lleve a lo Absoluto están condenados a la decepción. La *Fenomenología* es un paisaje conceptual a través del cual Hegel nos lleva de alguna manera a su antojo.⁴

² Richard Rorty, “Philosophy in America Today” en *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982, p. 224.

³ John Dewey, “From Absolutism to Experimentalism” en Geoge P. Adams y W. P. Montague (eds.), *Contemporary American Philosophy*, vol. 2, Nueva York: The Macmillan Co., 1930, p. 21.

⁴ Robert C. Solomon, *In the Spirit of Hegel*, Nueva York–Oxford: Oxford University Press, 1983, p. 236.

Otro intérprete se hace eco de este punto de vista: “La *Fenomenología del espíritu* es un libro profundamente incongruente”.⁵ Se ha sugerido también que no habría que leerla como un “argumento unitario”, sino más bien como un “cuadro panorámico” de elementos inconexos,⁶ desprovisto de un genuino sentido de la unidad o de la coherencia.

Así, la obra es vista simplemente como una extraña colección de análisis fragmentarios sobre temas diversos. Algunos comentaristas se han referido a esta lectura como la concepción “poética” de la obra y su premisa básica es la siguiente: “La *Fenomenología* es una serie discontinua de reflexiones imaginativas y sugerentes sobre la vida del espíritu”.⁷ Esta concepción, sin embargo, no tiene en cuenta el propósito declarado por Hegel y no hace sino delatar una falta de comprensión con respecto a la contextura general de la obra.

Los partidarios de esta concepción se han conformado a veces con el intento de comprender secciones particulares de la *Fenomenología* en las que Hegel analizó temas como la alienación, la religión, la tragedia griega o la Ilustración, sin prestar atención a las mutuas conexiones esquemáticas que el sistema filosófico busca demostrar. El resultado es una serie de análisis e interpretaciones de las distintas secciones del texto de Hegel sacados de su contexto sistemático. Este método parece ofrecer una forma práctica de presentar el pensamiento de Hegel sobre cuestiones específicas, pero su aplicación tergiversa las posiciones que sólo pueden ser plenamente comprendidas dentro del marco del sistema.

⁵ Walter Kaufmann, *Hegel: A Reinterpretation*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1978, p. 142. Cfr. *ibid.*, p. 127: “I should prefer to speak of charades: now a tableau, now a skit, now a brief oration”. En “Hegel’s Conception of Phenomenology”, Kaufmann escribió en un tono similar: “One really has to put on blinkers and immerse oneself in carefully selected microscopic details to avoid the discovery that the Phenomenology is in fact an utterly unscientific and unrigorous work” (“Hegel’s Conception of Phenomenology” en Edo Pivcevic [ed.], *Phenomenology and Philosophical Undertaking*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 229).

⁶ Solomon, *In the Spirit of Hegel*, p. 221.

⁷ Kaufmann, “Hegel’s Conception of Phenomenology”, p. 220.

Un buen ejemplo de esta distorsión de la intención sistemática de Hegel en la *Fenomenología* es la lectura marxista propuesta por Alexandre Kojève. Dicha lectura soslaya casi por completo el capítulo sobre la “Conciencia” y atribuye,⁸ no sólo al capítulo sobre la “Autoconciencia” sino a la *Fenomenología* en su conjunto, el propósito de pensar la superación de las relaciones de señorío y servidumbre reflejadas en la estructura de clases. Kojève dejó simplemente de lado las secciones que no acuerdan con su programa marxista. Se puede decir sin exagerar que, para Kojève, la importancia de la *Fenomenología* se limitaba a la de los capítulos sobre la autoconciencia o sobre el espíritu, mientras que los capítulos sobre la conciencia, la razón y la religión son más o menos irrelevantes en relación con aquello que este intérprete percibió como el núcleo problemático del texto.

Según esta estrategia, la única manera de rescatar a Hegel es renunciar a sus excesivas pretensiones sistemáticas, lo que en la mayoría de los casos equivale a abandonar el sistema por completo. Uno no puede desentenderse tan fácil de la estructura sistemática de la *Fenomenología* y querer comprenderla tal como su autor esperaba. Dado que Hegel se adhirió firmemente a una concepción sistemática de la filosofía, hay que contar con buenas razones si se desea interpretarlo haciendo abstracción de este hecho.

La concepción hegeliana de la filosofía como sistema

Tal como se desprende de los pasajes que acabo de citar, a menudo no se hace una clara distinción entre, por una parte, la noción de lo “sistemático” en el sentido corriente de “ordenado” o “bien organizado” y, por otra, en el sentido técnico en el que este término se utilizó en el idealismo alemán. Ya esta confusión revela que muchos eruditos ni siquiera han tenido en cuenta la utilización técnica de este concepto en la tradición filosófica y, por tanto, permanecen insensibles a la apropiación hegeliana de ella.

⁸ Él sólo hace referencia en las páginas 43-48. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, París: Gallimard, 1947. Cfr. Philip T. Grier, “The End of History and the Return of History” en *The Owl of Minerva*, 21, 1990, p. 133.

En cuanto a la idea de una filosofía sistemática, Hegel fue un típico representante del conjunto de la tradición idealista alemana, cuyo objetivo era ofrecer una explicación sistemática y exhaustiva de las facultades cognitivas. Kant, por ejemplo, estableció que su filosofía “no es más que el inventario de todo lo que poseemos a través de la razón pura, dispuesto de forma sistemática”.⁹ La filosofía trascendental kantiana puede, por tanto, ser vista como un catálogo de las diversas funciones del intelecto mediante las cuales llegamos a conocer y comprender.

Este inventario, según Kant, se ordena de modo necesario y sistemático. “En tanto unidad sistemática, es lo primero que eleva el conocimiento ordinario al rango de ciencia, es decir, transforma en sistema el mero agregado de conocimientos”; así, “la arquitectónica es la doctrina de lo que hay de científico en nuestro conocimiento y, como tal, forma necesariamente parte de la doctrina del método”.¹⁰ Para Kant es el conjunto o la unidad orgánica del conocimiento la que hace que éste sea verdadera ciencia, y lo que no pertenece a esta unidad sistemática es un “mero agregado” o colección de hechos. Es posible hacer observaciones específicas acerca del funcionamiento del intelecto, pero para dar cuenta de ello de manera adecuada es preciso considerar todas las facultades cognitivas y sus conexiones mutuas. De lo contrario, las observaciones seguirían teniendo un carácter parcial.

En el prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*, Kant escribió: “Pues la razón pura especulativa tiene una estructura en la que todo es un órgano, donde cada parte está en función de las demás [...] Todo intento de modificar incluso la parte más pequeña da lugar a contradicciones, no sólo en el sistema, sino en la razón humana en general”.¹¹ La modificación o eliminación de la explicación de una facultad cognitiva particular destruiría el sistema, pues entonces habría cabos sueltos que harían imposible dar cuenta de una función cognitiva en relación con las restantes. Para Kant, es la razón la que exige esta unidad sistemática.¹²

⁹ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, A xx.

¹⁰ *Ibid.*, A 832/B 860.

¹¹ *Ibid.*, B xxxvii-xxxviii.

¹² *Ibid.*, A 840/B 869.

Los sucesores de Kant adoptaron sin mayores variaciones su concepción del sistema como unidad orgánica. Fichte, por ejemplo, sostuvo en la “Primera introducción” de la *Doctrina de la ciencia*: “Tan cierto como que han de basarse en el carácter unitario del intelecto, las leyes mismas de operación del intelecto constituyen un sistema”.¹³ Asimismo Schelling, en su *Sistema del idealismo trascendental*, afirmó que la intención de su filosofía no es añadir nada a lo que ya se ha dicho, sino reorganizar los datos (ya provistos por Kant y Fichte) en un verdadero sistema: “El propósito del presente trabajo es simplemente extender el idealismo trascendental en pos de lo que realmente debe ser, es decir, un sistema de todo el conocimiento”.¹⁴

Teniendo en cuenta la unánime insistencia de los idealistas alemanes sobre la sistematicidad de la filosofía, Hegel difícilmente podría ser considerado un rebelde en este punto. Si se asume una actitud de rechazo hacia él en esta cuestión, bien se puede rechazar también toda la tradición del idealismo alemán. Hegel heredó este enfoque de sus predecesores y lo desarrolla a su manera. Claro que cabe todavía preguntarse hasta qué punto logró llevar a cabo su programa sistemático, pero no puede negarse que éste haya sido un elemento clave en su enfoque general.

Al igual que sus predecesores, Hegel creía que la noción de verdad estaba necesariamente ligada a su forma sistemática.¹⁵ En cier-

¹³ Johann Gottlieb Fichte, “First Introduction to the Science of Knowledge” en *The Science of Knowledge*, Peter Heath y John Lachs (trads.), Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 22.

¹⁴ Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *System of Transcendental Idealism*, Peter Heath (trad.), Charlottesville: University Press of Virginia, 1978, p. 1. *Cfr. ibid.*, p. 15: “It will be assumed as a hypothesis, that there is a system in our knowledge, that is that it is a whole which is self-supporting and internally consistent with itself”.

¹⁵ Ver, por ejemplo, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Encyclopaedia Logic. Part One of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, T. F. Gerats, W. A. Suchting, H. S. Harris (trads.), Indianápolis: Hackett, 1991, § 14, 16; *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe*, Hermann Glockner (ed.), Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1928-1941, vol. 2, pp. 14, 24, 27, vol. 8, pp. 60-63; *Hegel's Phenomenology of Spirit*, A. V. Miller (trad.), Oxford: Clarendon Press, 1977, pp. 3, 11, 13.

to modo es extraño que la filosofía anglosajona haya descartado la concepción hegeliana de la filosofía sistemática, teniendo en cuenta que su concepción –aunque modificada bajo los conceptos de “redes de verdad”, “paradigmas científicos” u “holismo”– sigue estando vigente en el pensamiento contemporáneo. Si bien los nombres utilizados en la actualidad para designar esta forma de pensar difieren de la designación hegeliana de la “filosofía especulativa”, la idea que subyace a ellos es la misma: las partes individuales del sistema tienen un significado sólo en su relación necesaria con las demás y en su calidad de partes de una totalidad más amplia.

La apuesta metodológica de Hegel en esta materia se pone de manifiesto en la *Fenomenología*. La caracterización de la filosofía como sistema es presentada a partir de una analogía con las formas de vida orgánica. El desarrollo de una planta en sus diferentes etapas es indispensable para la planta en su conjunto y ninguna de ellas por separado representa la historia total de la planta:

El capullo desaparece con el brotar de la flor, y se podría decir que aquél es refutado por ésta; del mismo modo, cuando aparece el fruto, la flor se muestra a su vez como una falsa manifestación de la planta, y entonces el fruto surge como su verdad en lugar de ella. Estas formas no sólo se distinguen entre sí, sino que también se suplantán la una a la otra como mutuamente incompatibles. Sin embargo, al mismo tiempo, su carácter continuo las convierte en momentos de una unidad orgánica en la que no sólo no están en conflicto, sino que cada una es tan necesaria como la otra; y sólo esta necesidad mutua constituye la vida del todo.¹⁶

Como una planta que crece y se desarrolla, en la que cada una de las etapas es necesaria para las etapas subsiguientes, también los

¹⁶ Hegel, *Phenomenology of Spirit*, p. 2; *Sämtliche Werke*, vol. 2, p. 12. Hegel usó la misma metáfora en sus lecciones de filosofía de la historia: “And as the germ bears in itself the whole nature of the tree, and the taste and form of its fruits, so do the first traces of Spirit virtually contain the whole of that history” (*The Philosophy of History*, J. Sibree (trad.), Nueva York: Willey Book Co., 1944, p. 18; *Sämtliche Werke*, vol. 11, p. 45).

conceptos particulares en un sistema filosófico obtienen su significado en el contexto de otros a partir de los cuales fueron desarrollados. Así como las diferentes etapas de su desarrollo cambian la apariencia de la planta de manera tan radical que ésta parece convertirse en una especie “contradictoria”, así también la contradicción entre los conceptos puede contribuir al desarrollo de un único sistema filosófico. Esta comparación muestra claramente que el sistema, para Hegel, implica la integración de las partes individuales en el desarrollo orgánico de ellas. Así como la planta no es la mera suma total de sus partes en un momento dado de su desarrollo, sino más bien el conjunto orgánico de los estadios evolutivos, así también un sistema filosófico es el completo desarrollo o despliegue de conceptos individuales.

Hegel afirmó rotundamente en el prefacio a la *Fenomenología*: “La forma verdadera en la que existe la verdad no puede ser otra que el sistema científico de tal verdad”.¹⁷ Poco después agregó: “El conocimiento es sólo real y sólo puede ser expuesto como Ciencia o como sistema”.¹⁸ No cabe pedir una afirmación más contundente de la relación de la verdad con el sistema. Así, por muy oscuro que Hegel pueda parecer en lo que respecta a los detalles del sistema, fue bastante claro cuando mostró que el enfoque sistemático es necesario para alcanzar la verdad. Entender el proyecto sistemático de Hegel como el mero ordenamiento de las ideas presentadas es perder de vista el núcleo de su propuesta filosófica.¹⁹ La totalidad sistemática está esencialmente ligada a la noción de verdad y no es posible separarla de ella.

La idea de una red de creencias interconectadas se basa en una filosofía que examina la totalidad de las creencias, conceptos,

¹⁷ Hegel, *The Philosophy of History*, p. 3; *Sämtliche Werke*, vol. 2, p. 14.

¹⁸ Hegel, *The Philosophy of History*, p. 13; *Sämtliche Werke*, vol. 2, p. 27.

¹⁹ “The central point of our philological excursus is, of course, to show how Hegel himself handled his system: not as so much a necessary truth, deduced once and for all in its inexorable sequence, but rather as very neat and sensible way of arranging the parts of philosophy—not even the neatest and most sensible possible, but only the best he could do in time to meet the printer’s deadline” (Kaufmann, *Hegel: A Reinterpretation*, p. 243).

instituciones, etcétera, en lugar de concentrarse exclusivamente en alguno de esos elementos aislados. El tipo de filosofía que examina la totalidad fue lo que Hegel, fiel en este punto a la tradición, llamó “filosofía especulativa”. A ésta le contrapuso el “dogmatismo”, el abordaje unilateral de los conceptos que hace abstracción de la unidad orgánica de ellos:

Pero, en un sentido más específico, el dogmatismo consiste en adherir a las determinaciones unilaterales del entendimiento excluyendo sus opuestos. Éste no es sino el estricto “o lo uno lo otro” según el cual (por ejemplo) el mundo es o bien finito o infinito, pero no ambos. Por el contrario, lo que es genuino y especulativo es precisamente aquello que no comporta ninguna determinación unilateral y, por tanto, no se agota en ella; por el contrario, contiene, como totalidad, las determinaciones que el dogmatismo concibe como fijas y separadas.²⁰

Aquí Hegel se refirió a la primera antinomia de Kant, el argumento que presenta el universo como finito e infinito a la vez.²¹ Al elegir este ejemplo, Hegel implícitamente elogió el abordaje especulativo kantiano. El punto clave, en el marco de mi análisis, es que la filosofía especulativa evita el aislamiento y la abstracción de los conceptos y los sitúa en el apropiado contexto sistemático en el que puedan ser analizados. “Lo especulativo o positivamente racional percibe la unidad de las determinaciones en su oposición, lo que hay de afirmativo en su disolución y su transición.”²²

En un pasaje similar a la introducción de la *Ciencia de la lógica*, escribió: “Es en esta dialéctica tal como aquí se la entiende, es decir, en la captación de los opuestos en su unidad o de lo positivo en lo negativo, que consiste el pensamiento especulativo”.²³ La filosofía

²⁰ Hegel, *The Encyclopaedia Logic*, § 32, Addition; *Sämtliche Werke*, vol. 8, p. 106.

²¹ Kant, *Critique of Pure Reason*, A 426/B 454-A 433/B 461.

²² Hegel, *The Encyclopaedia Logic*, § 82; *Sämtliche Werke*, vol. 8, p. 195.

²³ Hegel, *Science of Logic*, A. V. Miller (trad.), Londres: George Allen and Unwin, 1989, p. 56; *Sämtliche Werke*, vol. 4, p. 54.

especulativa implica el examen de todo el universo de pensamiento, lo que invariablemente genera contradicciones. En lugar de atenerse a uno u otro de los términos de una contradicción o de detenerse cuando se ha llegado a una, se observa el movimiento dinámico en pares de opuestos y se dirige la mirada más allá de los términos contradictorios inmediatos en pos de una verdad más elevada, de una verdad que resulta del desarrollo dialéctico de la contradicción.

Claro que es posible, por motivos pedagógicos, seccionar y reconstruir el texto de Hegel con el fin de hacerlo encajar en un curso de introducción a la filosofía. Pero al hacerlo uno debe reconocer que tal procedimiento se opone por completo a la metodología del autor y altera su concepción de la filosofía. Hegel concibió su filosofía como un sistema y es a partir de esta premisa que es preciso comprender su pensamiento. Incluso cuando se opina que la filosofía sistemática ha dejado de ser un método plausible, uno debe tratar de comprender a Hegel de esta manera con el fin de captar sus motivaciones e intuiciones filosóficas. Por el contrario, Hegel sale perdiendo cuando se escoge simplemente despojar a sus obras de sus elementos sistemáticos.²⁴

El papel ambiguo de la *Fenomenología*

Uno de los primeros en observar el carácter ambiguo de la argumentación de la *Fenomenología* fue Rudolf Haym en el escrito de 1857, *Hegel und seine Zeit*. Haym reconoció en la obra dos tipos de argumentos. El primero es el que Haym designó como

²⁴ Otros comentaristas han hecho un esfuerzo por entender a Hegel de modo sistemático, por ejemplo, Lorenz Bruno Puntel, *Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchung zur Einheit der systematischen Philosophie G.W.F. Hegels*, Bonn: Bouvier, 1973; Gerd Kimmerle, *Sein und Selbst. Untersuchung zur kategorialen Einheit von Vernunft und Geist in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Bonn: Bouvier, 1978; David Lamb, *Hegel: From Foundation to System*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1980; Pierre-Jean Labarrière, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris: Aubier, 1968; Merold Westphal, *History and Truth in Hegel's Phenomenology*, Atlantic Highlands: Humanities Press, 1979.

“trascendental-psicológico”;²⁵ es el que caracteriza los análisis en las primeras secciones de la obra, en las que se describen las formas de la conciencia individual en su camino de descubrimiento y conocimiento de sí misma. Pero también hay una forma “histórica”²⁶ de argumentación en la que las formas individuales de conciencia se transforman en épocas históricas. Así, sin explicación aparente, Hegel pasa del desarrollo de la conciencia al desarrollo de los pueblos históricos. Haym consideró que estas dos formas de argumentación restaban unidad a la obra. Utilizando como metáfora un término de la filología clásica, afirmó que el trabajo era un “palimpsesto” en el que el texto originalmente escrito es recubierto por un texto posterior y de concepción diferente.²⁷

En una célebre ponencia presentada en el Congreso de Roma en 1933,²⁸ Theodor Haering aludió también al carácter ambiguo de la *Fenomenología*, atribuyéndolo al hecho de que Hegel habría cambiado la manera de concebir la tarea filosófica durante la composición del texto. El cambio tendría que ver con el tipo de obra filosófica que la *Fenomenología* debía constituir. Haering opinó que la *Fenomenología* fue originalmente concebida como una introducción a un sistema filosófico sobre la “experiencia de la conciencia”. Hasta el comienzo del capítulo sobre la razón, el trabajo se habría desarrollado según el plan original. Pero los capítulos fueron haciéndose mucho más extensos y menos homogéneos, apartándose de la estructura argumentativa original establecida en los capítulos sobre la conciencia y la autoconciencia. A mitad del capítulo sobre la razón, la explicación del desarrollo de las formas de conciencia

²⁵ Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*, Berlín: Verlag von Rudolph Gaertner, 1857, pp. 235-236.

²⁶ *Ibid.*, pp. 236-238.

²⁷ *Ibid.*, p. 238.

²⁸ Theodor Haering, “Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes” en B. Wigersma (ed.), *Verhandlungen des III. Internationalen Hegel Kongresses 1933*, Haarlem-Tubinga: N/VH.D. Tjeenk Willink & Zn.-J. C. B. Mohr, 1934, pp. 118-136.

individual dio lugar a la explicación de las formas del espíritu o de la conciencia colectiva. Llegado este punto, el trabajo ya no pudo ser considerado como una mera introducción, sino que se había convertido en una parte sustancial y autónoma del sistema. Este punto de vista encontró apoyo en las ambiguas afirmaciones de Hegel acerca de la función de la *Fenomenología* y en algunos datos biográficos relativos a su composición.

En su prefacio, Hegel indicó que la *Fenomenología* ha de entenderse como la primera parte del sistema: “Por otra parte, una exposición de este tipo constituye la primera parte de la Ciencia, porque la existencia de Espíritu como algo primario no es más que lo inmediato o el comienzo, pero no todavía su retorno a sí mismo”.²⁹ La lógica de la *Enciclopedia*, escrita diez años más tarde, se refiere todavía a la *Fenomenología* como “la primera parte del sistema de la Ciencia”.³⁰ Aun en esta etapa tardía, Hegel parecía considerar la *Fenomenología* como la primera parte de un sistema. Sin embargo, en una carta a Schelling escrita poco después de la publicación de la obra, estableció: “Me pregunto qué dirás tú acerca de la idea de esta primera parte, que es realmente la introducción, pues hasta el momento no he ido más allá de la introducción ni entrado en el núcleo de la cuestión”.³¹ Esto parece indicar que la *Fenomenología* es una mera introducción y que el verdadero tema del sistema aún no ha sido abordado. Esta ambigüedad se ha interpretado como

²⁹ Hegel, *Phenomenology of Spirit*, p. 20; *Sämtliche Werke*, vol. 2, p. 36. Cfr. también *Phenomenology of Spirit*, p. 15; *Sämtliche Werke*, vol. 2, p. 30: “It is this coming-to-be of Science as such or of knowledge, that is described in this Phenomenology of Spirit. Knowledge in its first phase, or immediate Spirit, is the non-spiritual, i.e. sense-consciousness”. Para más referencias sobre este tema, consultar *The Philosophical Propaedeutic*, A. V. Miller (trad.), Michael George y Andrew Vincent (eds.), Oxford: Basil Blackwell, 1986, p. 56; *Sämtliche Werke*, vol. 3, p. 102: “The Science of consciousness is, therefore, called The Phenomenology of Mind [or Spirit]”.

³⁰ Hegel, *Encyclopaedia Logic*, § 25; *Sämtliche Werke*, vol. 8, p. 98.

³¹ Georg Wilhelm Friedrich, *Hegel: The Letters*, Clark Butler y Christine Seiler (trads.), Bloomington: Indiana University Press, 1984, p. 80; *Briefe von und an Hegel*, vol. 1, tercera edición, Johannes Hoffmeister (ed.), Hamburgo: Meiner, 1969, pp. 159-162.

una evidencia de la perplejidad de Hegel acerca del estatuto y la intención filosófica del texto.

Paralelamente a los argumentos de Haering sobre la ambigüedad funcional de la *Fenomenología*, también causó cierta confusión la presencia de una página de título situada después del prefacio en la primera edición de la obra.³² El título original, *Ciencia de la experiencia de la conciencia*, parece haber sido sustituido en el último momento, cuando de hecho habían sido impresos ya algunos ejemplares, por el título de *Ciencia de la Fenomenología del espíritu*. Esta enmienda ha permitido inferir que Hegel se había propuesto dar cuenta de la experiencia de la conciencia, pero que en el transcurso de la obra cambió de opinión y añadió formas sociales e históricas que van más allá de la conciencia individual, de manera que el cambio de título no haría sino reflejar el cambio de contenido.

Si bien demuestran que la *Fenomenología* responde al menos a dos programas filosóficos diversos, estos argumentos no autorizan a concluir que se trata de un texto carente de unidad. Son muchas las obras filosóficas y literarias que han cambiado de dirección en el curso de su composición, sin por ello desembocar en incongruencias. Todo depende, por supuesto, de las particularidades del texto individual y de la índole de los cambios. En algunos casos, es posible que el autor, desbordado por la discontinuidad de la obra, llegue a un resultado caótico; pero también puede suceder que el autor haya logrado incorporar la nueva concepción en el material escrito hasta ese momento. La introducción del nuevo elemento puede ser considerada un progreso, un principio de expansión o un suplemento, y no implica necesariamente que el producto final carezca de unidad. No se puede suponer que un cambio en la concepción de una obra durante su composición resulte siempre en falta de coherencia.

Hegel parece haber caído en la cuenta de que su argumento trascendental, que explica de manera exhaustiva las condiciones necesarias de posibilidad del pensamiento objetivo, quedaría incompleto si no se explicaban las interacciones sociales e influencias históricas

³² Friedhelm Nicolin, "Zum Titelproblem der Phänomenologie des Geistes" en *Hegel-Studien*, 4, pp. 113-123.

que constituían el medio en el que se definen las pretensiones de verdad. Lo que hizo fue incorporar estos análisis en su plan general de argumentación trascendental sin dañar la unidad de la obra en su conjunto. Sin duda, estos análisis diferían de aquéllos que se encuentran en los capítulos sobre la conciencia y la autoconciencia desde el punto de vista del contenido, pero la intención de los análisis y su forma dialéctica siguen siendo las mismas. La concepción de la *Fenomenología* como un argumento trascendental permaneció inalterada, aunque durante la composición del texto, Hegel descubrió nuevos aspectos y elementos de este argumento que no había advertido al iniciar el trabajo.

El problema de la coherencia en general

La tesis de Haering acerca de la heterogeneidad de la *Fenomenología* ha sido examinada por autores posteriores. Es notable que Otto Pöggeler, en su acreditado ensayo sobre la composición de la obra, haya confirmado los puntos principales de la tesis de Haering, aunque se separó de ella en algunos aspectos.³³ Otros comentaristas han utilizado las tesis de Haering y Pöggeler como punto de partida o como presuposición para su propia interpretación de secciones particulares del texto como unidades aisladas. La cuestión de si la *Fenomenología* es una mera introducción o la primera parte de un sistema ha pasado a un segundo plano, pero ello no evita que siga hablándose de su falta de unidad.

Los principales argumentos de Pöggeler y de otros críticos pueden ser clasificados en dos grupos interrelacionados. La primera línea de argumentación es externa con respecto al texto, partiendo más bien de datos biográficos relativos a la época de composición de la *Fenomenología*. Se remite a algún hecho de la vida de Hegel o a las circunstancias de la composición de la obra para pasar a una afirmación

³³ Otto Pöggeler, "Die Komposition der *Phänomenologie des Geistes*" en Hans-Georg Gadamer (ed.), *Hegel-Tage Royaumont 1964. Beiträge zur Phänomenologie des Geistes*, Bonn: Bouvier, 1966, pp. 27-74. Citado de la reimpresión en Hans Friedrich Fulda (ed.), *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1973, pp. 329-390.

sobre el carácter híbrido del texto. La segunda línea de argumentación es interna. Según este punto de vista es el texto de la *Fenomenología* el que, en sus términos, hace imposible dar cuenta de ella como obra sistemática. Se denuncia principalmente la falta de claridad en la transición de un capítulo al otro y el hecho de que la diversidad de los temas tratados traiciona toda apariencia de continuidad.

Los argumentos basados en la biografía de Hegel

Hay motivos de índole biográfica que indican que el argumento de la *Fenomenología* no fue organizado y unificado con el suficiente cuidado. Se supone que Hegel escribió la obra, o al menos gran parte de ella, en un lapso en extremo breve. Pese a que ya había entregado la primera mitad del texto poco después de la Pascua de 1806, debía completar el manuscrito antes del 18 de octubre de ese año. Ése era el plazo establecido por su editor, Goebhardt, que sólo se tranquilizó cuando un amigo de Hegel, Niethammer, se ofreció a pagar personalmente los costos de impresión si Hegel no podía entregar el resto del manuscrito a tiempo.³⁴ El 8 de octubre, Hegel envió una parte de la segunda mitad del manuscrito y tuvo que apresurarse a terminar la obra para respetar el plazo.

Sin embargo, aun si la composición de la parte final del texto fue bastante apresurada, esto no significa necesariamente que el texto carezca de unidad. Es posible demostrar que Hegel utilizó gran parte de los materiales de la *Fenomenología* en las lecciones dictadas en Jena,³⁵ lo que sugiere que había abordado los mismos temas durante

³⁴ Para ver los problemas de Hegel con su editor, véase sus cartas a Niethammer (67, 68, 70, 72, 73, 76) en *Briefe*, vol. 1, pp. 112ss.

³⁵ Por ejemplo, "System of Ethical Life" (1802-1803), "First Philosophy of Spirit" (1803-1804) y "The Philosophy of Spirit" (1805-1806). Estos textos están disponibles en: Hegel, *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, H. S. Harris and T. M. Knox (eds. y trads.), Albany: SUNY Press, 1979; Leo Rauch, *Hegel and the Human Spirit. A Translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805-6)*, Detroit: Wayne State University Press, 1983. Véase también Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Jena System, 1804-5: Logic and Metaphysics*, John W. Burbidge y George di Giovanni (ed. y trad.), Kingston-Montreal: McGill-Queen's University Press, 1986.

varios años. Cabe presumir que, pensada y trabajada a través de sus cursos, la composición de la obra debió requerir mucho menos tiempo que si se hubiese tratado de un nuevo proyecto.

Un argumento biográfico paralelo es que el avance del ejército francés y la confusión y el desorden provocados por la batalla de Jena distrajeron y perturbaron a Hegel durante la composición de la *Fenomenología*.³⁶ En primer lugar, la batalla de Jena lo obligó a terminar el trabajo con rapidez, añadiendo así otra presión externa a las dificultades que ya tenía con su editor. En segundo lugar, hubo de temer por su seguridad personal. Los soldados franceses que vinieron a su casa tuvieron que ser recibidos con comida y vino, y Hegel, completamente arruinado, terminó buscando refugio en casa de un amigo.

Una vez más, el hecho de que una obra sea compuesta en circunstancias caóticas no significa necesariamente que el producto final carezca de unidad. Muchas obras maestras de la filosofía fueron escritas en circunstancias igual de difíciles. Boecio escribió *La consolación de la filosofía* mientras esperaba el cumplimiento de su sentencia de muerte; Condorcet escribió su gran obra sistemática, *Bosquejo de una descripción histórica del progreso del espíritu humano*, en circunstancias similares. La Edad de Oro de la literatura romana corresponde a la época de las sangrientas guerras civiles y sería imposible nombrar aquí a todos los escritores y filósofos que participaron en las guerras mundiales del siglo xx. Por lo tanto, este tipo de argumento en contra de la unidad de la *Fenomenología* parece ser un *non sequitur*.

Una última versión del argumento se basa en palabras de Hegel, que sugieren que tenía sus dudas acerca de la unidad del texto. En una carta a Schelling, se lamentaba: “Siento que el trabajo de los detalles dañó la visión de la totalidad. Esta totalidad misma, sin embargo, es por naturaleza una trama, un ir y venir de referencias cruzadas, y ello hasta el punto que, incluso si se le prestara mayor prominencia, me llevaría mucho tiempo hacer que se destaque más

³⁶ Cfr. la carta 74 de Hegel a Niethammer en *Letters*, pp. 114-115; *Briefe*, vol. 1, pp. 119-122.

claramente y en forma más acabada”.³⁷ Este pasaje es citado a menudo para mostrar que el texto de Hegel carece de unidad,³⁸ pero una lectura más atenta revela que la frustración de Hegel no se debió al desarreglo de la obra, sino al hecho de no haber tenido el tiempo suficiente para hacer más explícita su unidad.

Hegel indicó aquí que su texto tenía una estructura unificada y un plan desarrollado y que, debiendo ocuparse de los detalles de los argumentos particulares, simplemente renunció a dar a sus lectores una imagen suficiente de la estructura de conjunto. Otra prueba de su convicción respecto de la unidad de la obra puede hallarse en el anuncio de la publicación aparecido en octubre de 1807. Allí escribió: “La riqueza de las manifestaciones del Espíritu, que a primera vista parece caótica, es llevada a un orden científico que las presenta en su necesidad”.³⁹

Otro pasaje citado a veces para demostrar la falta de unidad de la *Fenomenología* proviene de una carta escrita poco después de la publicación de la obra. La empresa de Goebhardt, el antiguo editor de Hegel, había pasado a manos de Wesche, y éste, habiendo obtenido las copias restantes de la primera edición de la *Fenomenología*, planeaba una segunda edición sin contar con la aprobación de Hegel ni solicitar sus sugerencias para la corrección o modificación del texto. Molesto, Hegel escribió a von Meyer refiriéndose a la actitud de Wesche: “Al parecer consideraba totalmente innecesario contar con mi consentimiento y aceptación de las condiciones para una nueva edición. Ni siquiera presta atención al hecho de que, en mi opinión, es preciso revisar el trabajo”.⁴⁰

A primera vista, este comentario parece implicar que Hegel consideraba la *Fenomenología* como una obra confusa, ya que requería una revisión, y esto apoyaría la tesis de la falta de unidad. El pasaje no contiene ningún tipo de precisión acerca de la índole de las

³⁷ Carta 95 de Hegel a Schelling, en *Letters*, p. 80; *Briefe*, vol. 1, pp. 159-162.

³⁸ Cfr. Pöggeler, *op. cit.*, p. 330, 373.

³⁹ *Miscellaneous Writings of G.W.F. Hegel*, Jon Stewart (ed.), Evanston: Northwestern University Press, 2002, p. 282.

⁴⁰ Carta 605a de Hegel a von Meyer, en *Letters*, p. 121; *Briefe*, vol. 4, pp. 30-32.

revisiones que Hegel consideraba necesarias; puede que haya deseado hacer más explícitas las conexiones sistemáticas del libro o incluso corregir algunos errores gramaticales o tipográficos.

Los argumentos de base biográfica y externos al texto son poco convincentes.

Los argumentos internos

Muchos de los argumentos en contra de la unidad de la *Fenomenología* se basan en la aparente heterogeneidad de los temas y de los análisis contenidos en la obra. Hegel abordó problemas epistemológicos tradicionales y figuras históricas, caracterizó configuraciones científicas como las formas de vida social y los periodos históricos. El reto consiste en ubicar dentro del mismo marco todos los razonamientos de la *Fenomenología*, muchos de los cuales parecen tener poco en común entre sí. La mayoría de los mencionados argumentos se refieren a la relación entre capítulos que parecen contener análisis dispares.

Es célebre la cuestión referida a la continuidad de los dos primeros capítulos, “Conciencia” y “Autoconciencia”. Un comentarista observó: “Parece que hay poca relación entre los temas del capítulo cuatro [‘Autoconciencia’] y los aspectos teóricos tratados en los tres primeros capítulos [‘Conciencia’]”.⁴¹ Otro escribió: “Una de las transiciones más misteriosas de la *Fenomenología* es el movimiento que, partiendo del capítulo puramente epistemológico sobre el Entendimiento, en el que se discuten las fuerzas newtonianas y diversos problemas en las filosofías de Leibniz y Kant, lleva a la discusión de la ‘vida’ y el ‘deseo’”.⁴²

En el capítulo sobre la conciencia, Hegel se ocupó de temas considerados como cuestiones epistemológicas corrientes. Se refirió a los objetos tomados como ser indiferenciado, como sustancias con propiedades y, finalmente, como apariencias causadas por fuerzas

⁴¹ Robert Pippin, *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 143.

⁴² Robert C. Solomon, “Truth and Self-Satisfaction” en *Review of Metaphysics*, 28, p. 723.

invisibles. Luego en el capítulo sobre la autoconciencia, uno se encuentra con la dialéctica del amo y el esclavo y con la explicación hegeliana de la alienación, seguida por la discusión del estoicismo, del escepticismo y de la conciencia infeliz.⁴³ El tradicional planteamiento epistemológico del capítulo anterior parece haber sido abandonado por completo.⁴⁴ Findlay señaló que, tan pronto como se llega al capítulo sobre la autoconciencia, “la dialéctica fluye repentinamente hacia la esfera social”,⁴⁵ según un movimiento que va “del plano epistemológico al práctico-social”.⁴⁶

En concordancia con esta observación, la mayoría de los comentaristas han asumido ese cambio de tema y discuten aspectos específicos de los contenidos de las dos secciones sin considerar su coherencia como partes de un proyecto filosófico común. El desacuerdo se refiere a la continuidad interna de las dos secciones tomadas individualmente y no a su eventual relación con las restantes. Las inequívocas afirmaciones de Hegel sobre la sistematicidad de su filosofía son dejadas de lado.

Otro movimiento considerado problemático es el que lleva de la autoconciencia a la razón. Un crítico escribió sobre esta transición:

⁴³ “The magnificently ambitious, if quixotic and unfulfilled, program of the *Phenomenology of Spirit* required ordering all forms of consciousness into a single ascending series [...] But also included in the series are such apparently non-epistemological and only partially epistemological forms as the master-servant relation, the conflict between human and divine law as exemplified in Sophocles’ *Antigone*, the moral view of Kant’s ethics, and various forms of art and religion” (Ivan Soll, *An Introduction to Hegel’s Metaphysics*, Chicago: University of Chicago Press, 1983, p. 4).

⁴⁴ Preuss, por ejemplo, argumentó que el capítulo de la autoconciencia traiciona las metas de la *Fenomenología* al romper de manera radical con su predecesor, el capítulo de la conciencia. Cfr. Peter Preuss, “Selfhood and the Battle: The Second Beginning of the *Phenomenology*” en Merold Westphal (ed.), *Method and Speculation in Hegel’s Philosophy*, Nueva Jersey: Humanities Press, 1982, pp. 71-83.

⁴⁵ John Findlay, *The Philosophy of Hegel: An Introduction and Re-Examination*, Londres: George Allen and Unwin, 1958, p. 93

⁴⁶ *Ibid.*, p. 94.

El lector olvida la imagen de la escalera y llega a preguntarse cuáles de los numerosos rasgos de este cuadro son, en algún sentido, necesarios y esenciales en este estadio; también el autor ha perdido simplemente de vista la idea y el plan de su libro y, en lugar de condensar seriamente su exposición, se demora innecesaria y largamente en cosas irrelevantes [...] Es obvio que Hegel no pudo continuar, más allá de este punto y en pos de una nueva etapa, el desarrollo que con tanto brillo habría planeado a través de los diferentes estadios.⁴⁷

A los comentaristas les ha resultado sumamente difícil establecer un vínculo sensato entre el análisis de la conciencia religiosa en “La conciencia infeliz” y la comprensión científico-natural del mundo en la sección sobre la “Razón observante”, que serviría de puente o nexo entre estos dos capítulos.

Las clásicas controversias sobre la unidad de la obra se centraron en el capítulo sobre la razón, cuya extensión parece desproporcionada cuando se la compara con los capítulos sobre la conciencia y la autoconciencia.⁴⁸ Este hecho ha sido invocado como prueba de que Hegel modificó su programa en el curso de la composición del capítulo sobre la razón. Según la opinión de un comentarista: “La tabla de contenidos confirma que el trabajo no fue planeado cuidadosamente antes de ser escrito, que las secciones v y vi (Razón y Espíritu) se extendieron mucho más allá de los límites inicialmente previstos, y que el propio Hegel al terminar el trabajo debió contemplar con perplejidad el resultado final”.⁴⁹

En el capítulo “Razón” desaparecen los análisis epistemológicos característicos del capítulo sobre la conciencia y uno echa de menos el enfrentamiento de los dos sujetos autoconscientes del capítulo “Autoconciencia”. En su lugar se encuentra la filosofía hegeliana de la naturaleza y de las diversas concepciones de la vida virtuosa y

⁴⁷ Kaufmann, *Hegel: A Reinterpretation*, p. 141.

⁴⁸ Véase Johannes Hoffmeister, “Einleitung des Herausgebers” en *Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Sämtliche Werke, Kritische Ausgabe*, vol. 11, *Phänomenologie des Geistes*, Leipzig: Felix Meiner, 1937, p. xxxv. *Cf.* también Haering, *op. cit.*, pp. 129 ss.

⁴⁹ Walter Kaufmann, *Hegel: A Reinterpretation*, p. 135.

moral. Así, por lo que hace al contenido, los primeros capítulos parecen tener poco en común con el capítulo sobre la razón y parece además haber poca continuidad entre los análisis particulares contenidos en el mismo capítulo.

Cabe mencionar también el problema de la transición entre los capítulos “Razón” y “Espíritu”. El primero de éstos termina con una crítica de la moral concebida como un conjunto de vacuas leyes formales, mientras que el capítulo sobre el “Espíritu” comienza con una discusión de la *Antígona* de Sófocles, destinada a ilustrar las deficiencias de la forma de vida social resultantes de la identificación inmediata e irreflexiva de sujetos individuales con instituciones. De más está decir que esta transición plantea una serie de preguntas. ¿Hay que suponer que este análisis de la *polis* griega es un análisis histórico? Si es así, ¿por qué se comienza con Antígona y no, por ejemplo, con Homero?⁵⁰ ¿Cuál es la relación entre esta caracterización aparentemente histórica y el análisis de las leyes morales en el capítulo anterior? ¿El capítulo sobre el espíritu está pensado como histórico? Si es así, ¿por qué omite ciertos periodos y acontecimientos de importancia?

La transición de “Espíritu” a “Religión”⁵¹ y el contenido de este último no son menos problemáticos. ¿Es el capítulo sobre la religión también una descripción histórica? Si es así, ¿por qué no se lo incorpora simplemente en la descripción histórica del capítulo sobre el espíritu? Pero si se trata de una descripción completa de la conciencia religiosa desde el principio hasta el final, ¿por qué ciertas formas de la conciencia religiosa son tratadas en los capítulos anteriores, por ejemplo, en la sección sobre “La conciencia infeliz”? ¿No resulta, como ha sugerido un autor, “excéntrico”⁵² abordar las formas del arte en el capítulo sobre la religión? ¿Por qué se ocupa Hegel allí de

⁵⁰ Véase Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der hegel'schen Philosophie*, Berlín: Rudolf Gaertner, 1857; reimpresión, Hildesheim: Olms, 1962, p. 242: “The selection [sc. of historical forms] is absolutely arbitrary”.

⁵¹ Véase Joseph C. Flay, “Religion and the Absolute Standpoint” en *Thought*, 56, pp. 316-327.

⁵² Kaufmann, “Hegel’s Conception of Phenomenology”, p. 214.

religiones ajenas a Europa, cuando en el capítulo sobre el espíritu no toma en cuenta la historia no europea, sino que comienza, como se hace tradicionalmente, con los griegos?

La solución: los paralelismos en el texto

Si bien estas transiciones pueden parecer abruptas, la clave para su comprensión es prestar atención a la complicada serie de análisis correspondientes en las distintas secciones de la obra. Examinarlas todas en cada uno de sus detalles requeriría un extenso trabajo de comentario,⁵³ pero el punto puede ser ilustrado de manera general mediante una breve visión de conjunto.

En cada uno de los niveles subordinados de la *Fenomenología*, la conciencia busca un criterio de verdad en un “otro” que, a su juicio, existe con independencia de ella. En “La certeza sensible”, el análisis inicial del capítulo sobre la conciencia, la conciencia natural debe avanzar más allá del nivel de realismo del sentido común. Como sujeto, busca un criterio de verdad en el objeto dado que percibe.

Este análisis es paralelo al que figura en la sección “Observación de la naturaleza” en el capítulo sobre la razón. Allí, los diferentes objetos de la percepción se han consolidado dentro del concepto más abstracto de la naturaleza, que sigue siendo concebida como algo que existe aparte del observador científico y que le provee un criterio de la verdad. Se asume que aquéllos son en sí mismos objetivamente verdaderos, al margen de la interferencia del observador científico.

Esto es llevado a un nivel más alto en la sección “El mundo ético” del capítulo “Espíritu”. La razón ha avanzado hasta el punto de visualizarse a sí misma en el contexto de un mundo histórico-moral. Su “otro” es ahora la moralidad, que es con respecto a la sociedad lo que la naturaleza y sus leyes son para los objetos inconscientes. Las leyes morales son tomadas como afirmaciones preexistentes sobre el mundo. En la *Antígona* se dice de las leyes éticas: “No son de ayer o de hoy, sino eternas. / Pero de dónde vengan, ninguno de nosotros lo sabe”.

⁵³ He intentado desarrollar este comentario en mi texto *The Unity of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Evanston: Northwestern University Press, 2000.

El análisis final de esta serie es la primera discusión del capítulo sobre la religión, es decir, “La esencia luminosa” o Dios como la luz. Aunque el objeto en cuestión ha cambiado, la manera general de concebirlo sigue siendo la misma. Aquí “el otro” ha avanzado hacia una concepción de lo divino entendido como fuego o como luz que combina elementos del objeto, de la naturaleza y de la moralidad. Él es concebido como un otro de la naturaleza y existente sin ningún elemento de conciencia, como inmediatamente dado y verdadero, independiente de toda influencia humana.

Un movimiento paralelo a éste tiene lugar del lado del sujeto, a partir de la sección “La verdad de la certeza de sí mismo” en el capítulo sobre la autoconciencia. De acuerdo con esta concepción, la autoconciencia se toma a sí misma como criterio de la verdad y, por tanto, niega la verdad y la validez de la esfera objetiva. En el nivel más simple de la autoconciencia, esto significa la destrucción y la apropiación de los objetos de la naturaleza para su satisfacción.

Esto se explica en la sección “El placer y la necesidad” del capítulo sobre la razón, en el que el sujeto ya no es un agente aislado sino que entra en la esfera moral. Aquí el sujeto autoconsciente reduce el mundo exterior, incluyendo a los demás seres humanos, a objetos de su placer. Éstos poseen verdad y valor sólo en la medida en que pueden servir a los fines hedonistas del sujeto que busca su placer.

La correspondiente manifestación histórica tiene lugar en la sección “El mundo del espíritu extrañado de sí”, en el capítulo sobre el espíritu. En contraste con el mundo de Antígona, donde las leyes morales se daban eternamente como afirmaciones sobre el mundo externo, el espíritu extrañado de sí niega la validez de esas leyes positivas, considerándolas como irracionales, arbitrarias y opresivas. Una vez más, la verdad se busca del lado del sujeto que, mediante la mera razón, puede producir nuevas leyes capaces de pasar la estricta prueba del escrutinio racional.

Este planteamiento vuelve a aparecer en “La obra de arte abstracta” en el capítulo sobre la religión. En lugar de la divinidad concebida como objeto de la naturaleza, como es el caso del fuego, ahora lo divino, en el politeísmo griego, se concibe como un sujeto autoconsciente. Los dioses tienen una forma humana, tal como el

arte griego los representa en la escultura. Lo que todas estas consideraciones tienen en común es que colocan el criterio de verdad del lado del sujeto. Hegel aplicó de manera exhaustiva este concepto, en un movimiento que va de la forma más abstracta –la de un agente autoconsciente individual enfrentado al mundo de la naturaleza– hasta la forma del sujeto concebido como un dios antropomórfico autoconsciente.

Los paralelismos de este tipo atraviesan la totalidad del texto y constituyen su prevista unidad sistemática. Modelos de objetividad cada vez más complejos corresponden sistemáticamente a tipos de contenido cada vez más complejos. La estructura sistemática consiste en el movimiento dialéctico que coloca la verdad del lado del objeto en sus diversas formas, luego del lado del sujeto en sus diversas formas, para al final colocarla en la unidad de ambos. Este movimiento dialéctico es trazado con incansable coherencia en contextos cada vez más sofisticados.

Ésta es la estructura sistemática que Hegel pretende poner de manifiesto en los diferentes análisis. Tan pronto como el lector percibe estos paralelismos y el consiguiente movimiento dialéctico, las discusiones aparentemente heterogéneas contenidas en el texto se muestran en su encadenamiento regular y sistemático.

La *Fenomenología* como texto fragmentario

Se ha observado a menudo que algunos de los análisis de Hegel en la última parte de la *Fenomenología* parecen forzados. En particular, se ha argumentado que “La religión”, el último capítulo antes de “Saber absoluto”, muestra claros signos de una composición apresurada. Los análisis de la religión natural cubren apenas unas pocas páginas y no parecen haber sido completamente desarrollados (lo mismo se ha dicho del breve capítulo “Saber absoluto”). Además del dato biográfico referido a las circunstancias apremiantes de la composición de la última parte del libro, esta posición ha llevado a menudo a la afirmación de que la *Fenomenología* es un texto fragmentario.

Este argumento, como los citados antes, es sólo un *non sequitur*. En la carta a Schelling, Hegel afirmó que no fue capaz de agotar

todos los análisis y las correspondientes discusiones. No es sorprendente observar que algunos de los capítulos o secciones son en algún sentido redundantes, pero esto no significa que no haya un concepto sistemático subyacente a la obra en su conjunto. La estructura sistemática está presente por más que Hegel no haya completado los diferentes análisis de manera suficientemente detallada.

El hecho de que Hegel tuviera una visión clara de la totalidad sistemática del capítulo sobre la religión puede inferirse de la lectura de sus extensas *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, pues el filósofo conserva en ella la estructura básica de la *Fenomenología*. El dictado de estas lecciones le permitió desarrollar sus argumentos de manera mucho más minuciosa que en el libro antes publicado. Pero el punto principal es que los planteamientos contenidos en estas lecciones, que Hegel presenta abiertamente como una explicación sistemática de la religión, se corresponden de manera más o menos directa con los de la *Fenomenología*.

Hegel comenzó sus lecciones con una explicación puramente conceptual de la religión. La segunda parte continúa con una explicación histórica del desarrollo de las diferentes formas de religión, en concordancia con los análisis de la *Fenomenología*. En ambas obras, la primera sección principal aborda el tema de “La religión natural”. La serie presentada en la *Fenomenología* se inicia con el zoroastrismo (“La esencia luminosa”) para continuar con el hinduismo (“La planta y el animal”) y el politeísmo egipcio (“El artesano”).

Las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* exploran estos mismos temas con mucho mayor detalle. Hegel jugó con algunos aspectos del análisis, invirtiendo, por ejemplo, el orden de tratamiento del zoroastrismo y del hinduismo, pero estos cambios se revelan como algo secundario cuando se tiene en cuenta la similitud general de la estructura. La segunda sección de “Religión” es, en la *Fenomenología*, “La religión del arte” concebida como un análisis del politeísmo griego. Se corresponde con la segunda división de las *Lecciones* de Hegel, titulada “La religión de la individualidad espiritual”. La tercera y última sección de “Religión” en la *Fenomenología* corresponde al cristianismo o “La religión revelada”, que en las clases universitarias recibe el nombre de “Religión absoluta”.

Es cierto que en las *Lecciones* se añaden argumentos y ejemplos, pero la tríada básica de la “Religión natural”, la “Religión de la belleza” y la “Religión revelada”, establecida en la *Fenomenología*, sigue siendo el hilo conductor. Esto demuestra que Hegel tuvo presente la estructura sistemática desde el comienzo, si bien no tuvo tiempo de continuar el análisis en todos sus detalles. El capítulo de la *Fenomenología* consagrado a la religión delata la presencia del sistema, aunque sólo sea como esbozo.

La conclusión según la cual la *Fenomenología* es un fragmento y a la vez un sistema parecerá paradójica y hasta insostenible. Sin embargo, no hay contradicción intrínseca alguna en la noción de un fragmento sistemático. La idea es que las diferentes escenas están sostenidas por una estructura sistemática. Es cierto que dicha estructura es a veces rudimentaria, lo cual hace difícil percibirla y comprenderla, pero ello no obra en menoscabo de la intención sistemática de Hegel.

La obra es un fragmento, no desde el punto de vista de la estructura, sino por lo que atañe a los análisis y argumentos dialécticos individuales. Debido tal vez a la apresurada composición de la segunda mitad de la obra, algunos de los razonamientos no fueron elaborados en su totalidad y por eso conservan una forma fragmentaria. Sólo más tarde, en las lecciones de Hegel, recibirían un tratamiento completo.

Esta interpretación de la *Fenomenología* como fragmento sistemático permite, por una parte, hacer justicia a la convicción de que el texto no siempre funciona en todos sus detalles, como, por otra, respeta la explícita propuesta sistemática de Hegel, que corrientemente se deja de lado como consecuencia de dicha convicción. ☒