

¿LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU COMO *BILDUNGSROMAN*?

Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina.
Catedrático Emérito de la Universidad de Valladolid.

Cuando digo Fenomenología del Espíritu como *Bildungsroman*, como novela de formación o novela de cultura, de aculturación, de *Bildung*, parece que estoy intentando *justificar* el título del libro de Hegel de 1807, un libro extraño, desmesurado, fascinante. Efectivamente es así, y tal proceder es algo a su vez muy hegeliano. Hegel se demoraba en las justificaciones, en los prefacios, en las introducciones. Le costaba arrancar. Tal vez arranque y meta se confundían en su inmediatez. Seguramente que al esbozar sus prólogos se acordaba del verso de Arquíloco en su épodo sobre el adivino ridiculizado.

“Y entre todos los dioses (Zeus) es el adivino más veraz
Porque él mismo tiene el cumplimiento.
(kai télos autós ékhei)”

En la *Ciencia de la Lógica* leemos tres prólogos. Y cuando se han acabado, en la página cincuenta empieza una discusión prolija sobre lo que significa comienzo y principio.

La *Fenomenología del Espíritu* tiene dos prólogos: un *Vorwort* y una *Einleitung*. Pero el *Vorwort* fue escrito cuando el libro ya estaba acabado, y es en realidad un *Nachwort*, un epílogo, o sólo un prólogo al *Sistema de la Ciencia*, que es como apareció nuestro libro del bicentenario en 1807: *Sistema de la Ciencia* por G. W. F. Hegel. Primera parte. La Fenomenología del espíritu, editado en Bamberg y Würzburg en el editor Joseph Anton Göbhardt.

Es decir, la Fenomenología del espíritu entera es un prólogo al sistema. Pero un prólogo de una extraña autonomía, porque, si bien la Lógica y la Enciclopedia se deducen de la Fenomenología, ésta no se puede deducir de la Enciclopedia y de la Lógica. Hay algo en la Fenomenología, algo que le es propio, lo fenomenológico, la serie de las apariciones, y que creo que recoge la idea de *Bildungsroman*. Es una estructura de tensión, ni lógica sólo, ni temporal, y que se trasluce desde el principio en los términos recurrentes de la *Einleitung*: *Weg*, camino; *Reihe*, serie; *Gestaltungen*, figuras o peripecias; *Bildung*, formación.

Lo que quiere decir que, lo que en el *Vorwort* ya está resuelto, porque en él la *sustancia* ya es *sujeto*, en la *Einleitung* se demora en el desasosiego de la tensión: certeza versus verdad, conciencia versus espíritu, individual versus universal, progreso versus circularidad, *für es* versus *für uns*. En resumen: experiencia versus ciencia.

En el *Vorwort* esta tensión del camino y las peripecias ha desaparecido, y el espíritu ha irrumpido como Napoleón en una nueva época a cuya efectividad Hegel asiste y toma nota. Frente a la conciencia con su interiorización, *Erinnerung*, de las riquezas transcurridas, el Espíritu se afirma con una centralidad que, como veremos,

1807/2007

200

1807/2007
Fenomenología
del Espíritu
de G.W.F. Hegel

Organización por la Sociedad Asturiana de

de Oviedo

Sociedad
Asturiana
de Filosofía
30 Aniversario

saf30

roza el Mito. Y si hay centralidad, hay circularidad: el saber absoluto es tanto un término como un comienzo, un *telos* como un *arkhé*, como en el verso de Arquíloco.

Se ha solido asociar esta tensión desnivelada de la Fenomenología del Espíritu a diversas obras literarias. Se ha hablado de una *Odisea* del Espíritu. Cuyas peripecias son las *Gestalten* de la conciencia. Kavafis ha recogido muy bien en su *Itaca* esta tensión entre la meta y el camino:

Itaca te brindó tan hermoso viaje.
Sin ella no habrías emprendido el camino.
Pero no tiene ya nada que darte.

Por lo tanto:

Pide que el camino sea largo. (*makrós o dromos*).

Otras veces se ha establecido una analogía con la *Búsqueda* de Proust. Efectivamente, en la *Recherche* hay también un cruce entre progreso y circularidad. Se nos cuenta el proceso por el que el protagonista llega a ser escritor. Al final, cuando lo ha conseguido, pide sólo tener un poco de tiempo para escribir su libro: “*Si elle m’était laissée assez longtemps pour accomplir mon oeuvre*”, “si yo tuviera tiempo suficiente para realizar mi obra...”. Pero resulta que cuando dice eso, está en las últimas líneas del libro ya realizado. Y mueren: el protagonista y Proust, Marcel. Igualmente Hegel: sin la inmediatez del Saber absoluto no habría empezado hablando de la inmediatez de la certeza sensible.

La tercera referencia es el *Bildungsroman* por excelencia, el *Guillermo Meister* de Goethe en su primera parte: los *Lehrjahre* de 1785 que Hegel ha leído con detenimiento, hasta el punto de convertir su libro sexto, las *confesiones de un alma bella*, en una de las claves de su Fenomenología, curiosamente también al final de su capítulo sexto: la figura del *alma bella*. Tanto en los *Años de aprendizaje* como en la *Formación del espíritu* es el último obstáculo. El alma bella opone al mal la belleza propia, y se retira a sí misma. Pero en el alma bella, el espíritu ya está seguro de sí mismo. Y esa es la tentación definitiva, quedarse en la *inacción*, privada de la efectividad, en una “inmediatez no conciliada, dislocada hasta la locura y dispada en consunción nostálgica”.

Vamos a ver, pues, si la ordenación de la serie de las Figuras en la Fenomenología es el de la temporalidad de un relato de ficción.

Para empezar, Hegel había leído con seguridad el número 216 de los fragmentos del *Athenäum* de Schlegel de 1798: “La revolución francesa, la filosofía de Fichte y el Meister de Goethe son las grandes tendencias de nuestra época”.

La clave explícita de la tensión que anima los *Lehrjahre* o las *Gestalten* de la conciencia está en la idea de *Erfahrung*, experiencia, que Hegel plantea en la Introducción. Pero hay un lugar previo, mucho más evidente, aunque oculto. Es el título mismo del libro. Ocurre como en el cuento de Poe que tradujo Baudelaire con el título

de *La carta robada*, y sobre el que Lacan montó uno de sus Seminarios. La mejor manera de esconder una carta comprometedor es dejarla con naturalidad encima de una mesa con papeles, al descubierto. O como en la película *Luz de gas*, cuando el malvado Charles Boyer busca las joyas en todos los escondrijos del trastero sin reparar en que están explícitas, cosidas en un traje de noche como piedras baratas.

El secreto está en el título mismo del libro: *Fenomenología del Espíritu*. En el genitivo, en el *del..* Y el misterio está en los dos sentidos en los que puede funcionar. Puede querer decir que el Espíritu es el *objeto* de la Fenomenología, o que el Espíritu es el *sujeto* de la Fenomenología. Se enfrentan gramaticalmente el genitivo subjetivo y el objetivo. Y son cosas muy diferentes. En el ejemplo tópico de los gramáticos: *El asesinato de César*, la diferencia va de un Cesar asesinado a un Cesar asesino. En el libro de Hegel los dos sentidos se superponen, se enfrentan, y finalmente uno acaba dominando o tutelando al otro, o manipulándolo.

Seguramente ese doble sentido del *de*, impide el cortocircuito que se produciría al aproximar dos términos filosóficos que aparentemente están en las antípodas: *Fenomenología* y *Espíritu*. Espíritu es la Idea central del sistema hegeliano y su cración más propia. Pero la Fenomenología tiene vida académica propia desde el libro de Lambert de 1764, y continúa hasta nuestros días en las escuelas posthusserlianas. Y si aplicamos a Hegel su propia medicina, no podemos hablar de fenomenología sin tener en cuenta aquello en lo que ha devenido.

El *locus* donde juegan claramente los dos sentidos de la fenomenología es la Introducción, la *Einleitung*. Que, como antes dije, es la verdadera introducción a nuestro libro de 1807. Puesto que el Prólogo fue escrito cuando había febrilmente acabado el libro, cuando Hegel oscila entre la noticia de la victoria de Napoleón y la de que va a tener un hijo prematrimonial.

Este “epílogo” ya está escrito en la jerga del sistema, y de él se deduce que si bien con el Saber Absoluto se puede escribir la *Fenomenología*, con la Ciencia ya se puede escribir la *Lógica*. En este prólogo-epílogo se nos cuenta que la sustancia espiritual, que es el espíritu en sí, se ha hecho efectiva en el movimiento del saber. Y esa efectividad produce pacificación, satisfacción, como se esperaba de la batalla de Jena, *Befriedigung*. Y, cuando en una página famosa de este *Vorwort* nos cuenta Hegel la diferencia entre un juicio racionante y un juicio especulativo, la dialéctica en juego, el *Gegenstoss* entre un sujeto que ya no soporta pasivamente los accidentes y un predicado que es más bien sustancia, entonces han quedado anulados esos dos sentidos que puede tomar la Fenomenología en su título. Ya no estamos en la Fenomenología, sino en la Lógica.

En cambio en la Introducción juega plenamente el desnivel de los dos sentidos. Digo Introducción, *Einleitung*, pero en realidad tal palabra no aparece en la edición original de 1807. Fue añadida por el editor cuando confeccionó el índice. (Lo que indica que la fenomenología no necesita ninguna introducción porque ella lo es). La *Einleitung* es fenomenología en ejercicio. Es un texto corto. Trece páginas canónicamente divididas en diecisiete párrafos desiguales, escritas en un alemán muy cuidado, casi cincelado, y en él juegan los dos sentidos del título ambiguo. Ha sido un texto muy

comentado. Recordemos el comentario de Heidegger en los *Holzwege*: “El concepto de experiencia de Hegel”, donde, como siempre, Heidegger arrima el ascua a su sardina, la sardina del ser. O el comentario, académico, de Andreas Graezer en la edición de *Reclam*. O el comentario, ferozmente crítico, de Richir en su “La crisis del sentido y la fenomenología”, etc...

Hegel plantea, como ha visto bien Heidegger, la cuestión de la experiencia de la conciencia. La conciencia parte de su situación de conciencia natural y recorre un camino. Camino de las almas, *Weg der Seele*, dice Hegel, con distintas estaciones (Stationen), como un Viacrucis, que forman una serie de figuras, *Reihe der Gestaltungen*, que, al ser recorridas, hacen que la conciencia, o el alma, se vaya purificando (*läutern*) hasta llegar a conocer lo que es en sí misma. Y eso es la experiencia. Es un camino fenomenológico porque sus estaciones las constituyen sucesivas apariciones, *Erscheinungen*, del saber, de la ciencia. Y no es un camino fácil. Es un camino de duda (*Zweifel*), incluso de desesperación (*Weg der Verzweiflung*), pero que no puede detenerse porque lo impide la inquietud (*Unruhe*) permanente de la conciencia. Y ahora aparece el término *Bildung*, formación, cultura, como en el relato del Wilhelm Meister.

Dice Hegel en el párrafo 6: “La serie de las figuras que la conciencia recorre en este camino es más bien la historia detallada de la *formación* de la conciencia hacia la ciencia” (Hegel subraya *Bildung*). “Es un camino que implica un desarrollo efectivamente real”.

Como podemos ver, hasta ahora la Fenomenología funciona en un solo sentido. Es la fenomenología que se aplica *al* Espíritu (es César el que muere).

Pero, a partir del párrafo 7, empieza a insinuarse el segundo sentido del *de*. Ocurre cuando Hegel precisa que las estaciones o configuraciones de la conciencia están ligadas por conexiones necesarias, que formarán una serie completa, y cuya meta estará fuera de la serie. En efecto, si concebimos cada etapa como una negación determinada, entonces surgirá inmediatamente una nueva forma o figura, hasta llegar a una meta en la que el Saber ya no necesita ir más allá, porque su concepto se corresponde con su objeto.

El segundo sentido de la Fenomenología, el que tiene como sujeto al espíritu, ya está en marcha. Funciona claramente en el párrafo 11, cuando se opone el *für es*, el para ello, al *für uns*, al para nosotros. “Si investigamos la verdad del saber, investigamos lo que es en sí. Pero en tal investigación el saber es *nuestro* asunto, es para nosotros”. Es decir, *para el filósofo*, o sea, *para el espíritu*. Esa es entonces la Fenomenología del *Espíritu* (subrayado espíritu), frente a la *Fenomenología* del Espíritu (subrayado fenomenología).

La experiencia se da en el cruce de los dos sentidos. En efecto: “el movimiento dialéctico que la conciencia ejerce sobre su saber y sobre su objeto, en tanto que ante ella surge un nuevo objeto verdadero, es propiamente lo que se llama experiencia”. Y el nuevo objeto subsume necesariamente al anterior.

Pero, ¿de quién es la experiencia?, ¿de la conciencia o del espíritu?. La contestación tiene que ser, so pena de que no haya Fenomenología del Espíritu: de la

conciencia tutelada por el espíritu. Y entonces aparece la palabra decisiva: *Umkehrung*, inversión, conversión. Se ha producido una conversión de la conciencia, el cruce de las dos fenomenologías. Hegel dice claramente que se ha impuesto el espíritu. Dice: “esta consideración (la *Umkehrung*) es cosa nuestra (del espíritu), y por ella la serie de las experiencias de la conciencia se eleva al nivel de un proceso científico”... “No es para la conciencia esto que consideramos”.

Pero la astucia de Hegel hace que el segundo sentido de la fenomenología tutele al primero sin anularlo. Si bien la conciencia procede ciegamente, y somos nosotros los filósofos (el espíritu) los que sabemos lo que hace, sin embargo el trabajo, la experiencia, lo hace ella (primer sentido de la fenomenología), y al espíritu “sólo le queda el puro ver”. *Uns auch von dieser Seite nur das reine Zusehen.*

Y, mediante esta suprema astucia, puede acabar Hegel diciendo triunfalmente que la serie completa de las figuras de la conciencia es necesaria. Porque, si bien la serie es de la conciencia (primer sentido), la necesidad es de alguien, el Espíritu, que actúa detrás de su espalda (*gleichsam hinter seinem Rücken*). “Algo así como detrás de su espalda”, dice graciosamente Hegel. Se salva así, mediante esta estratagema, la originalidad de la Fenomenología del Espíritu como relato necesario: “El camino hacia la ciencia es él mismo ya ciencia”, y “ciencia de la experiencia de la conciencia”.

Ciencia de la experiencia de la conciencia es algo así como una madera de hierro, a no ser que bajo la apisonadora del espíritu quede un resto de fenomenología de la conciencia que posibilite el libro. En caso contrario Hegel hubiera escrito directamente la Lógica. Mejor dicho, se hubiera quedado en la primera página de la Lógica (porque no habría escrito la fenomenología del espíritu).

¿Qué es ese resto que se mantiene como relato? ¿Cuál es ese resto que al final de la *Einleitung* Hegel califica de apariencia, *Schein*, no *Erscheinung*, de algo extraño (*fremdartigen*), de lo que hay que liberarse en el momento en el que el fenómeno se hace esencia (*wo die Erscheinung dem Wesen gleich wird*)?

Es lo que tenemos que ver.

Resumamos la situación. Como hemos visto, la *Einleitung* acaba en el cortísimo parágrafo 16 con una tajante afirmación: “Mediante esta necesidad este camino hacia la ciencia es él mismo *ciencia*, y, con arreglo a su contenido, es ciencia de la *experiencia de la conciencia*”.

Hegel subraya primero ciencia, y después experiencia de la conciencia, y dice que la experiencia de la conciencia es ciencia. Hay pues dos ciencias: el sistema como ciencia, y la fenomenología como ciencia, y esta segunda posibilita la primera. El enlace es la *experiencia*.

Hay Fenomenología, y no sólo Sistema, porque hay un aparecer de la ciencia, un aparecer sucesivo, el camino trabajoso hasta el saber absoluto. Pero, pese a que ese camino es una sucesión de apariciones, es sin embargo ciencia. Esa era la ambigüedad

del *de* del título, de los dos sentidos del *de*, y uno de ellos se abate sobre el otro y lo anula, pero no lo extingue, porque entonces no habría Fenomenología.

Hay pues, por un lado, ciencia de la experiencia y, por otro, experiencia de la conciencia. Y la primera impone a la segunda su condición de ciencia.

Parece que el trabajo lo hace la conciencia (es su experiencia) pero hay alguien maniobrando *tras su espalda*. ¿Qué papel le queda a la conciencia?. No la experiencia en el sentido de la configuración de cada una de las estaciones, porque están totalizadas por el Espíritu, aunque éste se permite el lujo de no intervenir “porque” es un puro ver (*reine Zusehen*), al situarse en el punto de vista del absoluto.

Mi respuesta es: ese resto fenomenológico que, pese a todo, no puede ser anulado porque colapsaría el libro, es justamente el establecimiento de la *continuidad* de las diferentes figuras: el *relato* de las sucesivas apariciones o peripecias. No lo que el camino tiene de científico, sino lo que tiene de camino. La Fenomenología del espíritu es, en tanto que fenomenológica, un *Bildungsroman*. Que, además, como en todo *Bildungsroman* romántico, como en el de Novalis, tiene su flor azul, un mito.

Podemos leer pues la Fenomenología del Espíritu de dos maneras. Como libro de “ciencia”, centrado en el Espíritu, o como libro descentrado, como relato.

Pero esta segunda lectura no es tan fácil. Se impone poderosamente la primera con su mecanismo dialéctico, pesado y repetitivo, que aprovechando el desnivel entre certeza y verdad recorre el libro entero dándole una aplastante uniformidad.

No quiero decir con ello que no tengan interés los análisis concretos de las Figuras. Por el contrario, resultan asombrosos y extremadamente ricos cuando, como veremos, operemos un triple *descentramiento* del Sistema.

Me refiero al rastreo del remanente fenomenológico que encontramos por doquier, muchas veces en las articulaciones, resúmenes, que parecen escritos *für uns*. Sería algo así como cuando los astrónomos rastrean fenómenos mediante procedimientos poco convencionales.

Veamos un ejemplo: la aparición del Espíritu por primera vez en la escena del relato.

Ocurre cuando se analiza lo que es la autoconciencia, que primero es vida y luego deseo. No simplemente deseo de algo, lo que sería un deseo natural, no humano, sino un deseo de lo que otro desea, el deseo del otro, el deseo de ser reconocido como hombre, de ser hombre. Es el deseo como sustancia de la vida. Deseo indestructible y fluido. *Unvertilgbar und flüchtig*. Es el momento en el que aparece *lo humano*. Con lo que se da la paradoja de que lo que Hegel ha explicado en los tres capítulos anteriores que trataban de la Conciencia, era algo todavía no humano. Algo así como una conciencia natural. (1)

Pues bien, esto ocurre cuando, segunda paradoja, la Conciencia ya se ha convertido. Entonces aparece el Espíritu. Y hay un *nosotros* (los lectores, los filósofos) que asistimos a la escena. Entonces el Espíritu, muy seguro de sí mismo, vista la conversión de la Conciencia, echa la vista atrás, a la región devastada por la que ha pasado, y describe los territorios abandonados, *determinados*, justamente no humanos, de la certeza sensible, la percepción y el entendimiento.

Cuenta Hegel: “Así, para nosotros, se presenta entonces el espíritu. Lo que ocurra más tarde a la Conciencia será la experiencia de lo que es el espíritu, esa sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su posición... constituye su unidad...(del yo y el nosotros). En la conciencia de sí como concepto del Espíritu, la Conciencia llega así al momento de su conversión. A partir de ahí camina por la apariencia coloreada del más acá sensible y fuera de la noche del más allá suprasensible, para entrar en el día espiritual de la presencia”.

No me digan que esto no es un relato. Es casi un culebrón.. Como en todos los relatos, este es el punto culminante. Cuando coinciden los protagonistas y se perfila el vencedor.

En el parágrafo 17 y último de la *Introducción* ya había previsto Hegel esta escena. La Conciencia tiene experiencias, pero que resultan, frente al Espíritu, apariencias, algo extraño de lo que liberarse. Es su conversión. El fenómeno se subordina a la esencia, y lo que resta es el relato de su rendición. La Conciencia cae en los brazos del Espíritu. A todo lo llaman conversión.

Y es revelador lo que el espíritu cuenta echando la vista atrás: el tramo del entendimiento ha sido una “noche vacía”, y el tramo de la sensibilidad ha sido una “apariencia coloreada”. *Apariencia coloreada de la sensibilidad* es el homenaje melancólico que rinde Hegel a lo que en Kant es el lugar de lo reflexionante, y en la fenomenología el lugar específico de lo humano. El lugar verdaderamente fenomenológico, donde se gestan los sentidos, *Sinnbildung*, y donde surge la singularidad de lo humano y la interfacticidad como comunidad fenomenológica es *apariencia coloreada*, vista desde el Espíritu. Es decir, a doscientos años vista, desde el humanismo como ideología. Menos mal que es coloreada.

De todos modos, cualquier victoria, por aplastante que sea, deja huellas, y la capitulación de lo fenomenológico (igualación de *Erscheinung* y *Wesen* en que consiste la *Umkehrung*) deja su marca en las figuras del camino. Por muy trucada que esté la Fenomenología, hay algo de experiencial, de humano, que modaliza las figuras del camino, aunque este sea científico, necesario, y hará que unas figuras aparezcan como Figuras de la conciencia y otras como Figuras de mundo.

En las primeras el desnivel entre certeza y verdad es más claro, y también el riesgo de alienación. Y es más evidente la acción (como negatividad y deseo). Las segundas son razones objetivadas, figuras del espíritu, mundos éticos vivos, que es fácil hacer corresponder con períodos concretos de la historia.

Hay otros dos aspectos del camino fenomenológico que cabe subrayar: la meta y los recursos.

Dice en el párrafo 8 de la *Introducción*:: “Para el saber, la meta (*das Ziel*) está fijada tan necesariamente como la serie de la progresión. Está dada cuando el Saber no tiene necesidad de ir más allá de sí mismo”.

La meta es pues el Espíritu, primero como saber y luego como sabiduría. Cuando el saber es íntegramente lo que es, el Espíritu queda fuera de la serie.

El Espíritu es una Idea metafísica, porque centra absolutamente la realidad y produce una filosofía cismundana. Anula la exterioridad, el Afuera: no sólo el afuera en tanto límite de descentramiento, ya se llame noumeno, pluralidad inconsistente, real imposible o materialidad trascendental, sino también el afuera de lo que Kant llama lo reflexionante. El Espíritu hace que lo determinante cierre tautológicamente sobre sí, eliminando el origen y totalizando en círculo.. "La conciencia parte de lo inmediato y se ve conducida al saber absoluto como su verdad más íntima". O también: "Del fundamento surge el comienzo que se presenta como inmediato”.

Hegel establece como comienzo (no como origen, puesto que niega el Afuera) el intervalo ser-nada, y todo el Sistema no es más que la reducción del intervalo en intervalos cada vez más finos, gracias a que el Espíritu se va encontrando a sí mismo. Es un gran Mito filosófico, y un mito genera un relato.

En efecto, los mitos parten de una situación en la que el Afuera, la zona en que se genera el sentido, por los motivos que sean, está vacía. En compensación, generan un relato en búsqueda de un sentido que legitime la situación. Es una narración de segundo nivel (de lenguaje), que no ocurre en ningún presente, y que se hace cargo de la realidad, porque da sentido.

Esto es lo que pasa con la Fenomenología del Espíritu: es el relato que da sentido a la Lógica del Sistema. Es decir, da sentido a la conciencia que se desvanece en el Espíritu, mediante el relato de los pasos sucesivos que conducen a la meta inexorable.

Y en cuanto a los *recursos*: también ahora la cuestión ha de ser investigada en esa capa delgada de lo que Hegel llama experiencia: experiencia de la conciencia determinada por la ciencia. Es lo que Kant llamaba *reflexionante*.

Pero no como en la cuestión anterior de la *meta*, en la que lo que se ventilaba era el problema del comienzo y el origen en cuanto problema de *sentido* y cuyo *locus* kantiano son los juicios reflexionantes estéticos: la zona estrictamente fenomenológica. La que antes Hegel (el Espíritu) veía coloreada. Sino el lugar de lo que Kant llamaba reflexión teleológica.

¿Cuáles son los recursos de los que se vale la Fenomenología como relato y que son atribuibles a la *experiencia* de la conciencia?

Recordemos otra vez los dos sentidos del *de*. Son recursos que Hegel utiliza masiva y hábilmente como si formaran parte del aparato científico, *für uns*. Pero son recursos de la reflexión “teleológica”, tomados del tesoro simbólico de la tradición, de la historia: estoicismo, escepticismo, conciencia desgraciada del judaísmo, ley del corazón del Karl Moor de Schiller, caballero de la virtud del Quijote, ley divina de Antígona, ley humana de Polinices y Eteocles, estado de derecho del imperio romano, Ilustración, alma bella del Meister, etc, etc...

Hegel no está haciendo ni historia de la filosofía ni filosofía de la historia. La temporalidad que se explora es sólo la de la experiencia de la conciencia que se transforma en ciencia.

Ahora se aprecia mejor la transición de las figuras de la conciencia a las figuras del mundo o del espíritu. Lo que primero eran formas de subjetividad, van siendo algo encarnado en un universo ético-político que les da su verdad. Sólo retrospectivamente las formas de la conciencia pierden su abstracción, desde el Espíritu.

Esta es la gran paradoja de este relato. El Espíritu se descubre en el curso del mismo. Aparece cuando se convierte la Conciencia. Hay una contradicción en el hecho de que el Espíritu está fuera del relato como meta y mito, y el hecho de que *aparezca* en su curso. Porque si fuera así, se rompería el círculo cismundano, y el Sistema tendría que abrirse al Afuera.

Hay una tensión entre la Fenomenología y la Lógica, que Hegel resuelve a favor de la segunda, pero que permite un estrato de experiencia irreductible que se estructura como relato.

Las razones de fondo de ese desplazamiento de un *sentido* de la Fenomenología del Espíritu al otro, radican en el enorme poder distorsionador que sobre las coordenadas generales de la filosofía de Hegel ejerce la poderosa Idea filosófica del Espíritu.

Sólo desde otro sistema de coordenadas más englobante podremos hacernos cargo de las coordenadas de un sistema determinado. Ejercitaremos así una *Vergleichende Philosophie*, una *filosofía comparada* en búsqueda de homologías entre partes. Las coordenadas de la filosofía de Hegel son las de una filosofía triplemente centrada.

Los dos primeros *centramientos* se desvelan muy bien desde las coordenadas del materialismo filosófico.

La filosofía hegeliana es *idealista* por *mundanista*, con lo que se anula el territorio de la ontología general y su materialidad trascendental.

Y es una filosofía *espiritualista* por *formalista*, por cuanto que el cismundo queda polarizado por el Espíritu.

Claramente Hegel es la contrafigura sobre la que están trabajados los *Ensayos materialistas* de Bueno. Más de medio centenar de veces se comenta a Hegel en el libro extensamente.

La filosofía de Hegel es así un *monismo*, frente al *materialismo*, en la forma de un idealismo espiritualista, resultante de una formidable invaginación de la materialidad trascendental en el mundo. Una literal encarnación del Ser, de manera que Dios se realiza en el Mundo, resultando como articulación una Lógica que es una extraña Ontología.

El tercer centramiento quedaría desenmascarado desde las coordenadas de lo que podríamos llamar materialismo fenomenológico, puesto que en la Fenomenología de Hegel se centran de un modo determinante o *científico* (la ciencia de la experiencia de la conciencia), aquellos tramos específicamente fenomenológicos que en la fenomenología post-husserliana corresponderían a la experiencia del *cuerpo interno*. En esta filosofía comparada, esos tramos elididos se corresponderían con los dos tramos reflexionantes kantianos. Se trata sólo de correspondencias homológicas.

Como es una cuestión muy amplia, sólo daré unas indicaciones. He pretendido exponer cómo Hegel reduce al saber absoluto (absolutamente determinante) la experiencia de la conciencia, que es básicamente experiencia fenomenológica, y que la Fenomenología del Espíritu es el relato de tal absorción. Y hemos visto la suerte de esos dos tramos específicamente fenomenológicos. El primero es el *registro* de la experiencia *originariamente* humana, donde tiene lugar la formación de sentido, el parpadeo entre la subjetividad como singularidad fáctica y el sentido. Es una zona anulada sin contemplaciones por Hegel en el primer capítulo sobre la certeza sensible. Es curioso cómo sin embargo perdura el parpadeo (*clignotement, Schwingung*), y la certeza sensible, que es lo más inmediato, salta a lo más abstracto. Aparentando lo más rico y verdadero, salta a lo más pobre y, siendo singular, parece universal.

Pero el parpadeo, que es verdaderamente fenomenológico, se congela en el momento en el que, por primera vez en el libro, aparece el tremendo *para nosotros, für uns* que introduce la mediación. El parpadeo queda así mediatizado, *vermittelt*, y la subjetividad originaria, fenomenológica, queda doblada por la subjetividad del filósofo, que no es sino el emisario madrugador del Espíritu. Y así *comienza* el libro. (Es decir, para Hegel, la instancia crítica radical es el *para nosotros*. Para la fenomenología materialista es la interfacticidad de las subjetividades originarias).

El segundo tramo elidido por el centramiento esencialista (tercer centramiento) es homólogo al lugar kantiano de los juicios teleológicos (legalidad de lo contingente). Es, en fenomenología, el cuerpo interno-externo (zona 3) que es un lugar de estabilización, de *Sinnstiftung* (la zona 2, el cuerpo interno-interno era la zona de la *Sinnbildung*). Y es, recordémoslo, el estrato que le ha permitido a Hegel el recurso “reflexionante” de echar mano del tesoro simbólico de la tradición, que le ha servido para mantener el relato sin caer ni en la lógica, ni en la historia.

Dicho de otra manera. El fenómeno hegeliano sólo es de dos maneras: *Erscheinung* o *Schein*, aparición o apariencia. Pero, si la *aparición* no es sólo la

antesala de la *esencia* (*wo die Erscheinung dem Wesen gleich wird*) sino que hay un tramo fenomenológico originario sin estructura eidética posible, entonces el fenómeno tiene que jugar con tres posiciones, que yo denomino: aparencia, apariencia y aparenca. *Aporencia de lo originario* es la zona fenomenológica propiamente dicha. La zona de *lo humano*. Esta aporencia de lo originario, que Hegel no ha necesitado, porque al mundanizar el Afuera, el Sistema ha cerrado en círculo, tautológicamente, como el uróboro o como la pescadilla casera, es el *fenómeno* no enfrentado a la *esencia*. Es el acontecimiento o la anamórfosis radical o la *Ereignis/Enteignis*, o como quiera que se lo llame.

En su reflexión sin concepto dado, como dice Kant, las “operaciones” materiales que se producen son síntesis, pero no de identidad, sino síntesis pasivas.

Podemos hacer ahora el siguiente experimento: descentrar sucesivamente la filosofía hegeliana, para ver qué resulta de su Fenomenología, y cómo se liberan los “indudables componentes materialistas de Hegel”, como dice Bueno.

Sería un triple descentramiento. Si descentramos su *mundanismo*, implantando la coordenada de la Materia Trascendental o del Afuera, lo primero que ocurre es la desarticulación de la Lógica, ese “sistema de la razón pura...el reino de la verdad, tal como existe en sí y para sí, sin máscara ni envoltura... cuyo contenido es una representación de Dios, tal como es en su esencia eterna, anteriormente a la creación de la naturaleza y de un espíritu finito”. Así se expresa sin más Hegel con una soberbia retórica que aflora en él de cuando en cuando.

Si descentramos su *espiritualismo*, entonces se desenlaza el uróboro del Sistema y se rompen esas simetrías que anudaban el alfa y el omega, como cuando al final de la Lógica dice: “todo comienzo debe hacerse a partir del Absoluto”. O también: “en la Idea Absoluta, la Lógica regresa también a esa unidad simple que es su comienzo”.

Y si, por tercera vez, descentramos el *esencialismo* que convertía en científico el camino de la experiencia de la conciencia, se destotalizan las figuras y se liberan fenómenos que no son tales ante esencia alguna. Y entonces la Fenomenología no podrá ser ya, como dice en el Prefacio a la primera edición de la *Ciencia de la Lógica*: “el camino de la conciencia que en tanto que espíritu fenoménico se libera a medida que sigue su camino, de su inmediatez y concreción exterior, para devenir saber puro que toma por objeto esencialidades puras...”. Resultará que la liberación de la experiencia de la conciencia no lo sería entonces de su “inmediatez y exterioridades”, sino, al revés, de esas “esencialidades puras” precisamente.

Tras este triple descentramiento se liberan componentes materiales que han alimentado abundantemente la filosofía de estos doscientos años. Son, sobre todo, los análisis de la zona intermedia de la Fenomenología del Espíritu. Las figuras dialécticas brillantes de una filosofía valientemente *no dualista*. (El dualismo siempre ha sido una comodidad).

Para terminar, tenemos el término *Bildung* en la palabra *Bildungsroman*. Hyppolite, en su traducción francesa, unas veces lo vierte por formación, y otras por cultura. Efectivamente, la Fenomenología es *ausführliche Geschichte der Bildung des Bewusstseins*, historia exhaustiva de la formación de la conciencia. Pero también el logro final, el espíritu absoluto, la Cultura, como florón o eflorescencia final. Y entonces ocurre que la herencia hegeliana se transforma en la ideología del *humanismo*. Como si el espíritu absoluto en forma de *cultura* fuese la manifestación de la riqueza del ser humano.

Se trata de una gigantesca *metátesis* en la que Hegel confunde lo humano con el humanismo, lo que está en el tramo inicial de la experiencia de la conciencia con lo que está en el tramo final como cultura.

Lo humano originario, carente de propiedades, queda en esta trampa ideológica, vaciado y sustituido por lo humanista, con propiedades controlables y manipulables tecnológicamente. Y este humanismo, herencia torcida del Absoluto, sigue siendo ideológico aunque se lo enmascare con adjetivos que todos conocemos.

Acabo. ¿Es la Fenomenología del Espíritu un *Bildungsroman*?. Dado que la Fenomenología del Espíritu totaliza exhaustivamente las apariciones del espíritu, al ser ella misma una aparición del espíritu, debería figurar en sí misma. Y, en efecto, la encontramos en la figura del alma bella, cuando el hombre romántico decide no actuar, sino escribir sus convicciones.

Escribe Kojève en su famoso curso de los años treinta: “El summum de la expresión romántica será la novela de una novela, el libro de un libro. Hay ahí una analogía con la Fenomenología del Espíritu que explora cómo la propia Fenomenología es posible. Sólo que en este caso, tiene un contenido real: el hombre en tanto que agente de la historia”. La Fenomenología del Espíritu es entonces una extraña metanovela romántica escrita desde una figura de sí misma, desde la situación del alma bella con buena conciencia. Porque, si Hegel hubiera decidido actuar con arreglo a los criterios que él mismo ha establecido en su obra, se hubiera puesto a las órdenes de Napoleón como ministro de cultura. Como Malraux con De Gaulle.

La Fenomenología del Espíritu es una novela sobre su propia posibilidad. Y, mientras que en el *Enrique de Ofterdingen* de Novalis, la meta era una flor azul inalcanzable (*jenseits*), aquí la flor es la reconciliación, la paz, la *Befriedigung*.

El libro de Hegel ocupa un lugar dentro de sí mismo. Y así... hasta el infinito. Como un dibujo que se autorreproduce. ¡Escándalo!. ¡Es un infinito malo! (2).

Claro que Hegel lo escribió desde la buena conciencia. Y yo me pregunto: ¿se vería siempre Hegel a sí mismo *für uns*, es decir, desde el filósofo Hegel?.

NOTAS

(1) Esta paradoja es el claro indicio de que en la serie de las figuras, están jugando dos principios diferentes: el principio del espíritu que totaliza, y la acción (*das Tun*, en la grafía de la época) de la conciencia que no totaliza.

La totalización supone que Hegel (*für uns*) acaba conociendo todas las posibilidades de la experiencia de la conciencia. Pero la acción (*das Tun*) opera entre el deseo que apunta al futuro que no es y la negatividad que se refiere al pasado que anula y supera.

Si descentramos el punto de vista esencialista del espíritu, no sólo resulta imposible la totalización de las figuras, sino que se altera su orden. Y resultan unas primera figuras de la conciencia en las que el deseo-negatividad-acción no es de lo posible dado, sino de lo transponible (Maldiney). La figura de la dominación-servidumbre, además, es una parábola que debe ser leída descontados sus elementos literarios. La autoconciencia que se ventila en esta figura supone: la pluralidad de autoconciencias; la exterioridad (deseo del otro, reconocimiento); la no interioridad originaria; la distancia que genera un sentido en libre circulación y evita el hundimiento (*Versenkung*) en la “vida” o la “primordialidad”; y la no unilateralidad de la acción (dialéctica de la dominación-servidumbre). Todo ello define la *interfacticidad* que es el nombre para la intersubjetividad en el nivel de aparición de lo humano.

Si pues la autoconciencia es lo originariamente humano, es la primera figura. En la autoconciencia (siempre supuesto el descentramiento) no hay *Erscheinung* (no se aparece a sí misma), ni reflexión, ni identidad, y sí esa peculiar “operación” (*das Tun*) entre la negatividad y el deseo de reconocimiento.

A este respecto, y con relación a ciertos aspectos de enorme interés planteados por Fernando Pérez Herranz en su ponencia: “El espíritu es un hueso”, si situásemos a la conciencia como figura anterior a la autoconciencia, tendríamos:

- 1º.- que la conciencia no sería todavía humana.
- 2º.- que presentaríamos el flanco a las consabidas acusaciones de subjetivismo, “filosofía de la conciencia”, etc.
- 3º.- que aparecería el problema del *homúnculo*.

Pero si invertimos el orden, resultará:

- 1º.- que se esfuma el *homúnculo*.
- 2º.- que habrá un nivel de la conciencia material sin interioridad ni identidad, pero con capacidad (deseo-negatividad-acción) de producir síntesis pasivas en lo transponible.

3°.- que podremos decir, un poco abruptamente, que los animales dispondrían de autoconciencia pero que no la estabilizan mediante la conciencia, sino mediante otros dispositivos.

4°.- que podremos plantear someramente el problema aludido de Helen Keller en términos gnoseológicos, no psicológicos, diciendo que, estando ciega y sordomuda desde los diecinueve meses, la Keller no era capaz de efectuar transposición alguna desde el nivel gnoseológico de la autoconciencia, absolutamente inestable (no puede haber en él sedimentaciones ni *habitus* en tanto que puro parpadeo entre subjetividad y sentido). En particular no accedía a los “signos” fenomenológicos (nivel del monólogo interior y de la realidad no posicional) ni a la posterior estabilización en el cuerpo externo (objetividad y conciencia). Todo el milagro de la Sullivan consistió en conseguir que sólo mediante el tacto fuese capaz de conseguir una primera transposición al “signo” fenomenológico (que no es todavía el significante-significado) y una segunda transposición al cuerpo externo, propiciando la salida de la mera autoconciencia en la que estaba encerrada como en una jaula.

(2) Podría objetarse que estoy forzando el ajuste y que Hegel, al escribir la *Fenomenología del Espíritu*, *actúa*, y no escribe desde la figura de la buena conciencia. Pero, aún dejando aparte el radical concepto hegeliano de *acción*, y dado que Hegel supone que la *Fenomenología* es la totalización exhaustiva de las figuras de la experiencia de la conciencia, quiere decirse que entre ellas está la experiencia *desde* la que ha escrito la propia *Fenomenología*, que, en todo caso, tiene que ser aquella en la que se ha operado la reconciliación de lo singular y lo universal, que es la del “mal y su perdón”. Con lo que ya está en marcha la autoinclusión indefinida.

Organizado por la Sociedad Asturiana de Filosofía.

7 de Mayo, en el Aula Magna de la Universidad de Oviedo, y 28, 29 y 30 de Mayo en el Auditorio Príncipe Felipe de Oviedo.

28 y 30 de Octubre en el Salón de Actos de la Facultad de Filosofía.