

Lectura de la *Introducción*¹ a la *Fenomenología del Espíritu* Enrique Suárez Ferreiro

I

Según Miguel Salmerón² en el estudio introductorio a su edición en Cátedra de *Los años de aprendizaje de Wilhem Meister*, en la Francia de los años 60 del siglo XX toma cuerpo la interpretación de la *Fenomenología del Espíritu* como un *bildungsroman*. Así, por ejemplo, F. Lyotard, según refiere Salieron, sería “(..) *la gran novela de formación de la conciencia*.”

Que sea en los años sesenta en Francia no es algo fortuito, puesto que desde los años cuarenta y antes Hegel y, en concreto la *Fenomenología* están siendo objeto de un detenido estudio. Así tenemos la obra de Kojeve, y para el tema que nos convoca el texto de Hyppolite *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, texto del año 1946.

De especial interés para nuestra propuesta en el estudio que realiza en <<Sentido y método de la *Fenomenología*>> de la introducción – texto que constituye el objeto de estudio de esta comunicación – de la que afirma “(..) redactada en primer término; parece (..) que encierra el primer pensamiento del que salió toda la obra”³

Más recientemente entre nosotros el libro *Narratividad y saber* analiza el texto de Hegel considerándolo una modalidad narrativa concreta, un *bildungsroman*.

Esta lectura arranca de este formalismo, por lo que es necesario clarificar el concepto de <<*bildungsroman*>>. Éste constituye un ámbito de estudio que sigue abierto, por lo que expondré un estado de la cuestión.

En el ámbito centroeuropeo de lengua alemana, entre finales del siglo XVIII y principios del XIX, el uso del término <<*bildungsroman*>> articula un conjunto de reflexiones que hoy en día consideraríamos de teoría de la novela. Todas ellas concuerdan en que con <<*bildungsroman*>> se hace referencia a una forma literaria que “(..) *intenta mantenerse equidistante entre la instrucción y la peripecia* (..)” al tiempo que “(..) *rechaza la instrucción planificadora pero no acepta entregarse al azar*.”

Coetáneas a estas reflexiones se escriben novelas que pretenden ser *bildungsroman*. Según Salmerón así se postulaban, entre otras, las novelas de Wieland, K. P. Moritz y *Los años de* (...) Goethe.

¹- Hegel, G.W.F.; *Fenomenología del Espíritu*; Ed. Pre-textos, col. Filosofía. Clásicos 2006

²- Goethe, J. W.; *Los años de aprendizaje de Wilhem Meister*; Ed. Cátedra 2000

³- Hyppolite, Jean; *Estructura y génesis de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*; Ed. Península 1991, pág. 7

La coexistencia de una producción novelística y una producción de obras teóricas genera en éstas que empiecen a plantear la cuestión de a qué se hace referencia al usar el término <<*bildungsroman*>>. La búsqueda de respuestas conlleva a preguntarse por el tipo de conciencia que ha de poseer el héroe para poder afirmar que una narración lo es.

Según Kart May <<*bildungs*>> hace referencia a un “(..) conjunto de actos de formación consciente de la individualidad (..)”. Actos que encaminarían al héroe hacia “(..) una meta de sentido y valor (..) en la que los individuos se sientan (..) representantes del género humano”. M. Salieron no comparte este criterio, para él “(..) el que el conjunto de dichos acontecimientos no desdigan la experiencia de formación sino que contribuyen a ella torna indiferente que el sujeto sea más o menos consciente de dicha función.”

Podemos, pues, concluir que el término <<*bildungsroman*>> refiere una narración en la que el protagonista se transforma a partir de una determinada manera de ser, de un modo de existir, y ese proceso, que es el que constituye las peripecias de la narración, culmina al alcanzar otro.

Mas no podemos olvidar la cuestión abierta del papel que ha de jugar en la narración el grado en que el héroe es consciente de ese proceso, y de su pretensión de dirigirlo.

En las novelas de Wieland y Moritz, por ejemplo, hay una abundante presencia de pasajes referidos a la <<*vida interior*>> del protagonista, lo que ha permitido concluir a algunos especialistas que éstas sí son <<*bildungsroman*>>, y que en cambio al carecer el *Wilhem Meister* de ese tipo de pasajes, ésta no lo es. En sentido contrario, y ya entre sus coetáneos, por ejemplo, F. Schlegel sí la consideraba a pesar de esas carencias, llegando a considerarla uno de los hitos, de las referencias de la época junto con la Revolución Francesa y la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte.

La cuestión del <<*bildungsroman*>> importa para la lectura que realizaremos por:

- Haber conducido a considerar dicho género como una categoría hermeneútica para la lectura de la *Fenomenología del Espíritu*. Como hemos visto en el caso de F. Lyotard.
- Por haber llamado la atención sobre las relaciones entre un proceso, la *bildungs*, y la conciencia y control que tiene quien está en él.

Volvamos a la apreciación de F. Lyotard, según él la *Fenomenología del Espíritu* constituye la gran novela de formación de la conciencia. Esta afirmación presupone:

- O bien la aceptación de que la tesis hegeliana relativa a que el desarrollo del concepto culmina cuando éste coincide con su objeto⁴. De modo que Lyotard está afirmando que es la narración de la formación del concepto de conciencia.
- O bien la no aceptación de la tesis hegeliana. De modo que Lyotard está pretendiendo hacer referencia a una narración en la que la formación de lo mentado queda corta en relación con él. Y como novela quedaría corta ante lo

⁴.- Véase ed. M Jiménez Redondo de la *Fenomenología* pág. 190

que es mentado: lo designado <<conciencia>>, que desbordaría necesariamente dicha narración.

Nuestra lectura parte de dicha disyunción, va a leer el texto exponiendo lo que en él discurre, ocurre. Notemos que abordarlo como texto quiere decir que suspendemos la afirmación de que sea narración, ya que entendemos que aplicarle tal categoría conlleva haber dado por válida una teoría de géneros.

II

Volvemos pues al texto. Mas no al editado por Hegel, si no al texto tal y como fue escrito, es decir, en el orden temporal en fue escrito.

Esto impone, efectivamente, leer primero la *Introducción*, después el cuerpo central del libro y, por último, el texto que fue editado como prólogo, aunque escrito post facio, es decir, redactado tras haber escrito la *Introducción* y el cuerpo central del libro.

No empezar por el texto que ha llegado hasta nosotros como *Prólogo* conlleva, así mismo, aproximarnos al texto en el punto exacto en que Hegel lo redacta, de modo que de él sólo dispondríamos de los textos previos, no de los posteriores e, igualmente, solo cabe asumir aquéllas referencias externas que tuviese a su alcance cuando escribía, o sea, publicadas hasta, más o menos, 1807.

En estas condiciones desarrollamos nuestra lectura.

El texto empieza asumiendo una tarea que es previa al específico quehacer filosófico; ésta hace referencia al conocimiento, que es caracterizado de forma disyuntiva bien como instrumento, bien como medio.

Mas hemos de reparar que en la misma oración, en medio y bajo la forma de una cláusula explicativa: la precede <<es decir>> afirma que la cosa misma, el objeto de la filosofía es el “*conocimiento real de aquello que es en verdad*”. De modo que aquello que se va a realizar de modo previo, <<antes de llegar>> se encuentra en el corazón del destino, pues éste no es <<lo conocido>> como distinto y posterior al proceso, <<al conocimiento>>.

Similar movimiento encontramos en la oración siguiente. Se afirma que aquella preocupación está justificada, y así se expone explícitamente en la primera parte: <<(..) en lo que respecta a que hay diversas formas de conocimiento (..) >> para lograr lo que se busca <<el cielo de lo verdad>>.

Y, por el medio, estando ausente el término <<preocupación>>, la redacción da a entender lo contrario de dicha preocupación – a partir de <<y en parte también>> - Ya que expone una concepción del conocimiento dispar a la hasta entonces manejada, ahora es <<facultad de determinado tipo y alcance>> y, se formula una meta distinta <<precisa determinación previa de su naturaleza y límites>>.

En consecuencia, en las dos primeras oraciones el texto expone, entre otras cosas, dos concepciones del conocimiento, de las cuales la primera a su vez agrupa dos:

/i/ El conocimiento como /i1/ instrumento y /i2/ como medio

/ii/ El conocimiento como facultad de determinado tipo y alcance

así como dos objetivos:

/i' para la primera acepción - /i1'/ apoderarse, /i2'/ mirar lo absoluto

/ii' para la segunda acepción - determinación previa de su naturaleza y límite.

Cada formulación, como hemos visto, aparece en un lugar del texto distinto - diferencia que no es baladí. Así la acepción /i/ y sus objetivos /i'/ resultan rápidamente localizables, mientras la otra acepción y su objetivo se formulan como quien no quiera llamar en ese momento la atención sobre ellos.

Las oraciones que siguen –y que en la edición que manejamos se extienden desde la página 179 hasta el inicio de la 181 y suman un total de diez – exponen un reflexión relativa a la acepción /i/ y su objetivo /i'/.

Reflexión que pone de manifiesto las aporías y dificultades que de suyo tiene semejante acepción y su subsiguiente objetivo. Lo que produce el olvido, la no retención de aquella tercera vía.

En la pág. 181, a partir de la segunda oración el texto prosiguiendo la línea argumental, expositiva precedente la amplía al empezar a exponer las consecuencias “ (...) *si la preocupación por no caer en el error induce a una desconfianza en la ciencia* (...) ” . Y, de nuevo, vuelve a la operación de añadir un fragmento cuyo sentido es el contrario “ (...), *la cual también sin tales reservas puede asimismo ponerse en obra y conocer realmente, (...)* ”. Notemos que, una vez más, aparece en medio de la oración - entre comas -, y está redactada usando términos <<la cual>>, <<tales reservas>> cuyo sentido se capta, mas sin aparecer – en este caso <<ciencia>>, <<conocimiento como instrumento o medio>> - aquéllos a los que están haciendo referencia. Al tiempo que aparece su cometido <<conocer realmente>>. Es decir, el texto actualiza la tercera acepción, manteniéndola en paralelo, y dando a entender que es una vía viable, operativa allí donde las otras se empantan.

Mientras la oración en que este fragmento se inserta prosigue y concluye “ (...), *entonces* (...) ” haciendo una propuesta que dada la redacción de la misma no se sabe claramente si procede de la principal “ (...) *si* (...) *entonces* (...) ” o del fragmento que le precede inmediatamente “ (...) *ponerse en obra y conocer realmente, (...)* ”. La propuesta plantea poner en cuestión la acepción de conocimiento como instrumento y medio.

Operación que inicia dos oraciones después “ *Y, efectivamente, da por supuesto que cabe representarse el conocimiento (...)* ”

Cabe preguntarse ¿desde dónde expone el texto?, es decir, Hegel; igualmente podemos preguntar ¿Hegel expone ese lugar? A la primera pregunta respondería que

desde la concepción del conocimiento como facultad, con lo queda dada la respuesta a la segunda pregunta.

Si es así, eso permite comprender que el objeto de la exposición, aquello sobre lo que versa, analiza, desarrolla, etc. sea la acepción en la que no se ubica. Al tiempo que permite comprender que ese lugar se nombre: ciencia, se esboza: facultad...y se ejerce: el texto que se está redactando.

Expone el texto, pues, dos líneas. Notemos que en estos momentos aquella que se ejerce, pues es desde la que escribe, ya presenta rasgos de autoconciencia: la puedo nombrar, la puedo esbozar, es decir, no sólo tiene conciencia de aquello sobre la que trabaja, el objeto de estudio, sino que, además, tiene conciencia de tratar de aquello. Por esto que aquéllo sobre lo que trabaja es caracterizado como <<representación>>; de modo que lo que se presenta, lo real está en otra parte, es su quehacer, es su lugar: desde donde hago lo que hago.

Como decíamos la tarea de << poner una desconfianza en esta desconfianza >> abarca en el texto las siguientes cinco oraciones.

Notemos que en la quinta asoma de nuevo Hegel << (...) a fin de librarse a la vez del esfuerzo de hacer ciencia (...) >> Habrá pues que reconocer que estamos asistiendo al ejercicio y al resultado de << hacer ciencia >>. Lo que nos confirma la oración siguiente “ (...) ahorrarnos la cosa principal, a saber: empezar dando ese concepto. ” Que como hemos visto Hegel expuso al comienzo: conocimiento como “facultad.....”.

Mostrado el lugar, la acción y el material, el texto muestra, pues el es el ejercicio, un campo de tensiones. Tenemos la acción y su resultado: el texto, y en él tenemos aquello que se pretende preservar al tiempo que se expone: el quehacer y el resultado de la actividad ciencia, y aquello que se pretende reemplazar: el material: el concepto conocimiento como instrumento o medio.

Volvamos, pues, a leer esta quinta oración:

“Pues, precisamente, el empezar dando por sentado en parte que su significado es conocido por todos, o que es conocido con carácter general, y en parte también que uno mismo tiene el concepto correspondiente a esos vocablos, no parece sino tener la finalidad de ahorrarnos las cosa principal, a saber: empezar dando ese concepto.”

[a]” Pues, precisamente, el empezar dando por sentado (...) [a1], (...) [a2], no parece sino tener la finalidad de ahorrarnos las cosa principal, a saber: empezar dando ese concepto.”

[a1] “(...) en parte que (...) [a11], o que (...) [a12]”

[a11] “(...) su significado es conocido por todos”

[a12] “(...) es conocido con carácter general”

[a2] “y en parte también que uno mismo tiene el concepto correspondiente a esos vocablos.”

Mas si como hemos visto Hegel está haciendo ciencia, y él empieza dando el concepto – que como hemos visto ocurre en la primera oración – los otros, al contrario de lo que afirma, no se han ahorrado el esfuerzo de dar ese concepto, pues frente al conocimiento como facultad, afirman el conocimiento como instrumento o medio.

¿Miente pues Hegel? Sería una respuesta fácil decir que sí. Mas si la respuesta es no, ¿qué es lo que, según Hegel, hacen los otros? Él afirma que ahorrarse lo principal: no dan ese concepto ¿qué es entonces lo que han dado?

La clave está en la concepción que del concepto maneja Hegel. Sólo así aquello son representaciones y lo que él escribió junto a tales representaciones es concepto.

Así que estamos ante el ejercicio, el uso de una doctrina del concepto que aún no se ha escrito, es decir, Hegel hasta ahora sólo ha escrito lo que hace: ciencia, y desde dónde lo hace: “no sólo tiene conciencia de aquello sobre la que trabaja, el objeto de estudio, sino que, además, tiene conciencia de tratar de aquello.” Mas sólo ahora hemos empezado a leer acerca de una doctrina conceptual de la conciencia aún no escrita, y de la que hasta este lugar sólo se ejerció ¿tiene conciencia Hegel de dicha doctrina? Al menos empieza a tenerla en la medida en que ha escrito que desde el principio el concepto ha de estar expuesto.

Y, dos oraciones después en el texto expone alguna de las exigencias que conlleva la doctrina del concepto que se ejerce, y de la que se ha empezado a escribir:

“ Y precisamente porque esta exposición no tiene por objeto sino el saber aparente, precisamente por eso no tiene la apariencia o aspecto de ser la ciencia en su estado libre, es decir, no tiene el aspecto de ser la ciencia en ese su moverse en su medio y forma peculiar, sino que esa exposición, cuando se la considera desde este punto de vista se la puede tomar por el camino de la conciencia natural en ese su empujar y penetrar hacia el verdadero saber; o también por el camino o itinerario del alma en el peregrinar de ésta por la serie de sus figuras y configuraciones como otras tantas estaciones que le viniesen predestinadas por su naturaleza, de modo que fuese así como se limpiase y levantase a espíritu, llegando mediante la completa experiencia de sí misma al conocimiento de aquello que ella en sí misma es.”

[a] “Y precisamente porque esta exposición no tiene por objeto sino el saber aparente, precisamente por eso (..) [a1], (..) [a2]”

[a1] “(..)no tiene la apariencia o aspecto de ser la ciencia en su estado libre, es decir, no tiene el aspecto de ser la ciencia en ese su moverse en su medio y forma peculiar , (..)”

[a2] “(..), sino que esa exposición, cuando se la considera desde este punto de vista (..) [a21]; (..) [a22]”

[a21] “(..) se la puede tomar por el camino de la conciencia natural en ese su empujar y penetrar hacia el verdadero saber; (..)”

[a22] “(..); o también por el camino o itinerario del alma en el peregrinar de ésta por la serie de sus figuras y configuraciones como otras tantas estaciones que le viniesen predestinadas por su naturaleza, de modo que fuese así como se limpiase y levantase a espíritu, llegando mediante la completa experiencia de sí misma al conocimiento de aquello que ella en sí misma es.

Exigir que el concepto se de al inicio, que es lo que él, Hegel, considera que ha hecho plantea la cuestión de si el texto que está escribiendo, que estamos leyendo es un <<texto científico>>, de ahí que haya escrito “ *esta exposición no tiene por objeto sino el saber aparente, precisamente por eso no tiene la apariencia o aspecto de ser la ciencia en su estado libre, es decir, no tiene el aspecto de ser la ciencia en ese su moverse en su medio y forma peculiar, sino que esa exposición, cuando se la considera desde este punto de vista se la puede tomar por el camino de la conciencia natural en ese su empujar y penetrar hacia el verdadero saber.* ”

Reparemos en la insistencia por dejar claro que es y no es un texto propio de la ciencia; especialmente significativo es el recurso a la expresión <<esa exposición>> cuando hace referencia al texto en el que estamos. Y para explicar esta particularidad reparemos en el recurso de remitir este texto -¿su escritura? ¿lo que está escribiendo? - al <<camino de la conciencia natural>>.

¿Es pues consciente Hegel de que su conciencia es todavía una conciencia natural que está empujando por penetrar hacia el verdadero saber? Si afirmamos que ciertamente así es estamos ante una autoconciencia que afirma que ella aún no ha penetrado el verdadero saber. Ahora bien ¿qué conciencia escribe <<soy una autoconciencia que afirma que aún no ha penetrado el verdadero saber>>?

La situación no es fácil de encarar, desechar gran parte de lo que hay al cubo de la representación y pretender salvar lo en ellas representado - las referidas presencias - directamente genera dificultades, ya que la representación es ella misma una presencia, que sin embargo no puedo retener, que he de expulsar, etc. como pone de manifiesto la segunda parte de ésta oración:

“ (...) *esa exposición, cuando se la considera desde este punto de vista se la puede tomar (...); o también por el camino o itinerario del alma en el peregrinar de ésta por la serie de sus figuras y configuraciones como otras tantas estaciones que le viniesen predestinadas por su naturaleza, de modo que fuese así como se limpiase y levantara a espíritu, llegando mediante la completa experiencia de sí misma al conocimiento de aquello que ella en sí misma es.* ”

Sólo el recurso al <<todavía>> permite proseguir sin tener que atender a todas las dificultades, pues el concepto está dado “**La conciencia natural resultará ser sólo el concepto del saber, pero no el saber real.**” Fijémonos como el tiempo verbal usado <<resultará>> recoge y salva la aporía: <<resulta>> que hoy es concepto y saber que se tienen por tales, sólo cuando lleguemos al final⁵ Y si lo inicialmente escrito es cierto “ (...) *idea bien natural la de que, antes de llegar en filosofía a la cosa misma*” estaríamos en los prolegómenos, y habríamos de quedar a las puertas. La filosofía sería el espíritu

⁵.- ¿Por ello la necesidad, resultante del modo de exposición seguido, de concluir en el espíritu absoluto, es decir, no sólo nombrar, sino afirmar que he llegado al final, a aquello que se escribió al inicio “ (...) *a la cosa misma, es decir, al conocimiento real de aquello que es en verdad.* ”?

No olvidemos, aquí, lo escrito por Hyppolite – op. cit. - acerca de la introducción “ (...) *constituye una introducción en sentido literal a los tres primeros momentos de la obra – es decir: la conciencia, la autoconciencia y la razón -; en cuanto a la última parte de la Fenomenología, que contiene los particularmente importantes desarrollos sobre el Espíritu y la Religión (...) Parece como si Hegel hubiera hecho entrar en el marco del desarrollo fenomenológico algo que en principio no debería haber ocupado un puesto en él.*”

absoluto y debería venir después, en otro texto, que sería el que justificase, por ser él saber real el carácter no real del saber contenido en la Fenomenología, - ¿nueva paradoja? ¿la escalera de Witt? - de modo que, por tanto, todo esto se entenderá como <<sólo el concepto de saber>>, y más importante aún, toda conciencia natural se confirmaría que es mero espíritu aún no suficientemente limpio y levantado.

Ahora bien, si bien se afirma que por naturaleza toda conciencia natural ha de recorrer ese itinerario, parece que entre los peregrinos los hay que han peregrinado más -por ejemplo Hegel - y los hay que aún no han empezado, y la pregunta es ¿caben malos peregrinajes, por ejemplo los de aquellos cuyo recorrido se acaba de tirar al cubo de la representación? De nuevo el poner el concepto al principio plantea una tensión y un conflicto en lo que hay y lo que el concepto afirma que ha de haber.

En la página 186 de la edición que estamos manejando aparece la oración que pone de manifiesto que la doctrina del concepto que Hegel no sólo se ha estado ejerciendo sino además exponiendo, y que él es plenamente consciente -si le hacemos caso - al nivel en que puede serlo a esta altura de la redacción/reflexión:

“ Pero la conciencia es para sí misma su concepto y, por tanto, la conciencia es inmediatamente un ir más allá de lo restringido o limitado, y como eso restringido y limitado le pertenece, la conciencia es inmediatamente un ir más allá de sí misma; pues con lo particular, le viene puesto a la vez a la conciencia su más allá, aunque sólo sea un más-allá que queda junto a lo restringido y limitado. ”

Ahora bien, ¿cómo entender, entonces, ante esto lo escrito inmediatamente antes?:

(i) *“ Pero la meta es tan necesaria al saber, como fijada le viene a éste la serie de hitos o figuras de su desenvolvimiento o avance; la meta estará ahí cuando el saber ya no necesite ir más allá de sí mismo, cuando se encuentre así mismo, y el concepto corresponda al objeto y el objeto corresponda al concepto. ”*

(ii) *“ El avance hacia esa meta es, por tanto, incontenible, y en ninguna abstracción anterior es posible encontrar satisfacción. ”*

La tensión y la aporía se da, ahora, en la doctrina misma del concepto. Ésta exige un inicio y una meta, al tiempo impone que <<conciencia>> no pueda ser un mero término, ha de ser un concepto. Y según éste la conciencia constituye un movimiento sin fin, un autotranscenderse ¿dónde que da pues la meta, que era necesaria para mantener la validez y no validez de cada instante?

Además desde el inicio ninguna conciencia lo es sólo de aquello que hay fuera de ella, sino que al mismo tiempo, lo es de sí misma, de modo que inicialmente hay autoconciencia en movimiento - con la aporía añadida de que es la tensión en la conciencia de la conciencia que tengo la que genera el cambio, la transformación. Con lo que el afuera pierde entidad:

“ Este movimiento dialéctico, que la conciencia ejercita en ella misma, es decir, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto en ese movimiento le salta o le brota a

ella el nuevo objeto verdadero, es lo que propiamente se llama experiencia.” (en la pág. 191 ed. que estamos manejando)

Una rápida y provisional conclusión, dado que nuestra lectura aún no ha acabado, y aquí sólo hemos expuesto el resultado obtenido hasta ahora. Podemos reconocer en el campo textual que Hegel está exponiendo una progresiva tensión, conflicto entre las realidades externas a la conciencia y las realidades de la conciencia. Tensión y conflicto que, por ahora, se resuelva en contra del estatuto ontológico de las realidades externas a la conciencia y a favor no tanto de las realidades de la conciencia, sino de ésta en tanto que movimiento productor/destructor de sus propios producto. Así mismo, por ahora, cabe afirmar que tales tensiones y el modo en que se están resolviendo son resultado de una doctrina del concepto que hemos ido reconociendo ejercida y expuesta en el texto leído.

«Del cáliz de ese reino de los espíritus, nace por fin el mundo»



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.

