

Derrida en castellano

# FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

G. W. F. HEGEL



Digitalizada por Ricardo Ugalde

Notas sobre la digitalización:

- Hay algunos caracteres griegos que podrían no aparecer correctamente de no estar presente la tipografía asignada -Symbol de Apple-.
- La numeración de los párrafos se corresponde con las páginas del original.
- Pese a que pueden subsistir errores en esta edición los no especialistas deben tener en cuenta que la mayoría de los que se podrían presuponer como tales, en la estructura sintáctica, no lo son. Se trata, en cambio, de lo particularmente intrincado del lenguaje filosófico del autor cuando no de las dificultades de la traducción. En otras palabras, se puede confiar razonablemente en esta digitalización.

RHU (16/08/04)

# **FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU**

## **G. W. F. HEGEL**

Primera edición en alemán, 1807.  
Sexta edición en alemán (Miy Meiner), 1952.  
Primera edición en español, 1966.  
Primera reimpresión, 1971.  
Segunda reimpresión, 1973.  
Tercera reimpresión, 1978.  
Cuarta reimpresión, en España, 1981.  
Quinta reimpresión, en España, 1982.  
Sexta reimpresión, en España, 1985.

Traducción de:  
WENCESLAO ROCES  
con la colaboración de:  
RICARDO GUERRA

Título original:  
Phänomenologie des Geistes. Nuestra edición se basa en el texto de Johaunes Hoffmeister, de la Editorial Félix Meiner, Hamburgo.

D. R. (c) 1966, FONDO DE CULTURA ECONOMICA  
Av. Universidad, 975; 03100 México, D. F.  
Ediciones F.C.E. ESPAÑA, S. A.  
Vía de los Poblados, s/n. (Edif. Indubuilding-Goico, 4º) 28033 Madrid.

I.S.B.N.: 84-375-0203-9. Depósito Legal: M-42.119-1985.

Impreso en España.  
Gráficas G. Abad, S. A., Virgen de Lluc, 73. 28027 MADRID.

## Nota del traductor

Respondiendo a un apremiante requerimiento del Fondo de Cultura Económica, he afrontado la ardua y penosa tarea de ofrecer al lector de habla española una versión directa y completa de la Fenomenología del espíritu de C. W. F. Hegel.

Es éste, que yo sepa, el primer intento, llevado a las prensas, que se hace de traducir al español, directamente del alemán, el texto íntegro de la Fenomenología. En 1935 publicó el profesor español Xavier Zubiri, en la colección de "Textos Filosóficos" de la Revista de Occidente, una breve selección de la obra, que abarcaba el Prólogo, la Introducción y el capítulo final sobre "el Saber absoluto".

Era realmente extraño que una obra como ésta, que ocupa un lugar tan destacado en la teoría filosófica del mundo entero y que ha dejado una huella tan profunda en muchos campos del saber y en las disciplinas de la acción política y social, no se hubiese hecho aun asequible, en su totalidad, al público lector de habla española. A llenar esta laguna, muy sensible, tiende el empeño del Fondo de Cultura Económica, con la presente edición. Por su parte, el traductor, después de enfrentarse con las ímprobas dificultades de su tarea, no siempre vencidas airoosamente, cree comprender ahora, a la luz de su propia espinosa experiencia, por qué la obra no había sido abordada o, por lo menos, llevada a cabo hasta hoy.

No por prurito de modestia, sino porque realmente es así, califico de primer intento esta versión española que aquí ve la luz. Estoy absolutamente seguro de que una labor de esta naturaleza, por mucho que se aqilate, no puede alcanzar resultados satisfactorios en un primero y personal empeño. De que sólo la crítica de muchos brindará los elementos necesarios para ir superando sobre la marcha, en un proceso de corrección y perfeccionamiento, el texto español que aquí se establece como punto de partida.

Al abordar inicialmente los problemas de esta traducción, había abrigado yo la ilusión de poder infundir al texto español una mayor claridad y una mayor soltura, adoptando una actitud más libre en la reproducción del pensamiento hegeliano. Pronto hube de comprender, en el transcurso del trabajo, los peligros de este modo de proceder, en obra tan oscura y difícil como la Fenomenología. Al cabo, se impuso el criterio de ajustarse por entero a las características peculiares de lenguaje y el propio estilo del autor y hasta de su sintaxis, inseparables muchas veces de su pensamiento. Afrontando el riesgo

## 2 NOTA DEL TRADUCTOR

de la oscuridad, la inelegancia e incluso, en ocasiones, la incorrección literaria de la prosa de nuestra versión, para no dar contra el escollo, mucho más amenazador evidentemente, en libro de tanta riqueza filosófica conceptual y de fisonomía tan acusada como éste, de infidelidad o desviación en cuanto al contenido. He tenido presente en todo momento que el encargo recibido por mí y la responsabilidad por mí asumida eran traducir a Hegel, y no ofrecer una paráfrasis de su obra.

Por eso también, y a diferencia de otras versiones de la Fenomenología -respaldadas, evidentemente, por la personalidad de los traductores-, como la francesa de Hyppolite y la italiana de De Negri, se convino con la editorial en que esta traducción no fuese acompañada de notas explicativas o aclaratorias, fuera de las muy contadas que el propio autor pone al que de página.

La finalidad perseguida es ofrecer al lector español interesado una versión lo más fiel y apegada al texto original de la obra de Hegel que sea posible, y que sirva de base para los estudios y comentarios oportunos. A través de las críticas, observaciones y rectificaciones fundadas que esta versión pueda suscitar, será posible ir superando, en ediciones posteriores -sí, como esperamos, ésta encuentra una acogida benévola-, las dificultades no resueltas o mal resueltas. Pues, repito, un trabajo de esta envergadura no puede ser fruto de los esfuerzos de uno sólo o de varios, sino de los afanes de muchos, obra de un trabajo realmente colectivo.

Aunque su nombre va ya asociado en la misma portada a esta versión española, como colaborador, no quiero dejar de consignar aquí mi agradecimiento al Dr. Ricardo Guerra por la cooperación tan empeñosa y fecunda prestada por él a esta traducción. El texto español propuesto por mí ha sido discutido y establecido en estrecha colaboración con él. Sus observaciones y orientaciones me han sido valiosísimas, a lo largo de todo el trabajo. Este ha sido llevado a cabo, como se indica, con su colaboración. Lo cual no me exime a mí, naturalmente, de mi propia y personal responsabilidad en la redacción última del texto que aquí se ofrece al lector.

No se ha considerado necesario, por lo menos en esta primera edición, añadir al texto un léxico o vocabulario de los términos más o menos dudosos o difíciles, algunos probablemente litigiosos, controvertibles, empleados por el traductor para expresar conceptos fundamentales de Hegel.

Solamente en dos o tres casos excepcionales se ha recurrido al expediente de reproducir entre corchetes, para mejor fijar el concepto, el término alemán. El caso más importante, muchas veces

### NOTA DEL TRADUCTOR 3

repetido, es el de "realidad" [Realität] para marcar la diferencia con respecto a Wirklichkeit, que traducimos, literalmente, por "realidad". "Existencia" corresponde al alemán Existenz, mientras que el término Dasein se traduce siempre, al que de la letra, por "ser allí". En la imposibilidad, por lo menos para nosotros, de diferenciar terminológicamente en español entre Ding y Sache, hemos puesto entre corchetes estos términos junto a la palabra "cosa", cuando se hacía necesario matizar la expresión. Señalaré por último, para poner de relieve la terminología, a juicio nuestro, más discutible, que el difícilísimo y tan debatido Meinung, meinen hegeliano aparece traducido aquí por "suposición" y "suponer", aufheben por "superar", sittlich por "ético" y moralisch por "moral", Seiend por "lo que es", Entausserung por "enajenación" y Entfremdung por "extrañamiento".

Para nuestra traducción se ha tomado como base el texto de J. Hoffmeister publicado por la "Philosophische Bibliothek" de C. Lasson, edición alemana de 1936.

Los epígrafes de los párrafos que figuran entre corchetes no proceden del autor. Fueron añadidos, ya en ediciones anteriores, por el editor alemán Lasson para dar una mayor claridad y ordenación sistemática al texto. En la última versión alemana, que hemos tenido a la vista, estos epígrafes figuran solamente en el Índice de la obra. A nosotros nos ha parecido aconsejable mantenerlos en el texto, entre corchetes, para ayudar al lector y aliviar un poco la fatigosa lectura. Esos epígrafes tratan de condensar con la mayor fidelidad posible el contenido sustancial de los párrafos a que se refieren.

No quiero terminar esta breve nota sin expresar al Fondo de Cultura Económica mi agradecimiento por el aliento y las facilidades que en la editorial hemos encontrado para poder llevar a término esta penosa y difícil tarea. Y por la paciencia y comprensión con que, trastornando una y otra vez sus planes editoriales, los editores han ido alargando los plazos señalados y prorrogando los compromisos asumidos.

W. R.

## FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

### PRÓLOGO

#### [I. LAS TAREAS CIENTÍFICAS DEL PRESENTE]

##### [1. La verdad como sistema científico]

PARECE que, en una obra filosófica, no sólo resulta superfluo, sino que es, incluso, en razón a la naturaleza misma de la cosa, inadecuado y contraproducente el anteponer, a manera de prólogo y siguiendo la costumbre establecida una explicación acerca de la finalidad que el autor se propone en ella y acerca de sus motivos y de las relaciones que entiende que su estudio guarda con otros anteriores o coetáneos en torno al mismo tema. En efecto, lo que sería oportuno decir en un prólogo acerca de la filosofía -algo así como una indicación histórica con respecto a la tendencia y al punto de vista, al contenido general y a los resultados, un conjunto de afirmaciones y aseveraciones sueltas y dispersas acerca de la verdad- no puede ser valedero en cuanto al modo y la manera en que la verdad filosófica debe exponerse. Además, por existir la filosofía, esencialmente, en el elemento de lo universal, que lleva dentro de sí lo particular, suscita más que otra ciencia cualquiera la apariencia de que en el fin o en los resultados últimos se expresa la cosa misma, e incluso se expresa en su esencia perfecta, frente a lo cual el desarrollo parece representar, propiamente, lo no esencial. Por el contrario, en la noción general de la anatomía, por ejemplo, considerada algo así como el conocimiento de las partes del cuerpo en su existencia inerte, se tiene el convencimiento de no hallarse aun en posesión de la cosa misma, del contenido de esta ciencia, y de que es necesario esforzarse todavía por llegar a lo particular. Tratándose, además, de uno de esos conglomerados de conocimientos que no tienen derecho a ostentar el nombre de ciencia, vemos que una plática acerca del fin perseguido y de otras generalidades por el estilo no suele diferenciarse de la manera histórica y conceptual en que se habla también del contenido mismo, de los nervios, los músculos, etc. La filosofía, por el contrario, se encontraría en situación desigual si empleara este modo de proceder, que ella misma muestra que no sirve para captar la verdad.

Del mismo modo, la determinación de las relaciones que una obra filosófica cree guardar con otros intentos en torno al mismo tema suscita un interés extraño y oscurece aquello que importa en el conocimiento de la verdad. Cuando arraiga la opinión del anta-

### 8 PRÓLOGO

gonismo entre lo verdadero y lo falso, dicha opinión suele esperar también, ante un sistema filosófico dado, o el asentimiento o la contradicción, viendo en cualquier declaración ante dicho sistema solamente lo uno o lo otro. No concibe la diversidad de los sistemas filosóficos como el desarrollo progresivo de la verdad, sino que sólo ve en la diversidad la contradicción. El capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquél es refutado por ésta; del mismo modo que el fruto hace aparecer la flor como un falso ser allí de la planta, mostrándose como la verdad de ésta en vez de aquélla. Estas formas no sólo se distinguen entre sí, sino que se eliminan las unas a las otras como incompatibles. Pero, en su fluir, constituyen al mismo tiempo otros tantos momentos de una unidad orgánica, en la que, lejos de contradecirse, son todos igualmente necesarios, y esta igual necesidad es cabalmente la que constituye la vida del todo. Pero la contradicción

ante un sistema filosófico o bien, en parte, no suele concebirse a sí misma de este modo, o bien, en parte, la conciencia del que la aprehende no sabe, generalmente, liberarla o mantenerla libre de su unilateralidad, para ver bajo la figura de lo polémico y de lo aparentemente contradictorio momentos mutuamente necesarios.

La exigencia de tales explicaciones y su satisfacción pasan fácilmente por ser algo que versa sobre lo esencial. Acaso puede el sentido interno de una obra filosófica manifestarse de algún modo mejor que en sus fines y resultados, y cómo podrían éstos conocerse de un modo más preciso que en aquello que los diferencia de lo que una época produce en esa misma esfera? Ahora bien, cuando semejante modo de proceder pretende ser algo más que el inicio del conocimiento, cuando trata de hacerse valer como el conocimiento real, se le debe incluir, de hecho, entre las invenciones a que se recurre para eludir la cosa misma y para combinar la apariencia de la seriedad y del esfuerzo con la renuncia efectiva a ellos. En efecto, la cosa no se reduce a su fin, sino que se halla en su desarrollo, ni el resultado es el todo real, sino que lo es en unión con su devenir; el fin para sí es lo universal carente de vida, del mismo modo que la tendencia es el simple impulso privado todavía de su realidad, y el resultado escueto simplemente el cadáver que la tendencia deja tras sí. Asimismo, la diversidad es más bien el límite de la cosa; aparece allí donde la cosa termina o es lo que ésta no es. Esos esfuerzos en torno al fin o a los resultados o acerca de la diversidad y los modos de enjuiciar lo uno y lo otro representan, por tanto, una tarea más fácil de lo que podía tal vez parecer. En vez de ocuparse de la cosa misma, estas operaciones van siempre más allá; en vez de permanecer en ella

## LAS TAREAS CIENTIFICAS DEL PRESENTE 9

y de olvidarse en ella, este tipo de saber pasa siempre a otra cosa y permanece en sí mismo, en lugar de permanecer en la cosa y entregarse a ella. Lo más fácil es enjuiciar lo que tiene contenido y consistencia; es más difícil captarlo, y lo más difícil de todo la combinación de lo uno y lo otro: el lograr su exposición.

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

La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia -a la meta en que pueda dejar de llamarse amor por el saber para llegar a ser saber real: he ahí lo que yo me propongo. La necesidad interna de que el saber sea ciencia radica en su naturaleza, y la explicación satisfactoria acerca de esto sólo puede ser la exposición de la filosofía misma. En cuanto a la necesidad externa, concebida de un modo universal, prescindiendo de lo que haya de contingente en la persona y en las motivaciones individuales, es lo mismo que la necesidad interna, pero bajo la figura en que el tiempo presenta el ser allí de sus momentos. El demostrar que ha llegado la hora de que la filosofía se eleve al plano de la ciencia constituiría, por tanto, la única verdadera justificación de los intentos encaminados a este fin, ya que, poniendo de manifiesto su necesidad, al mismo tiempo la desarrollarían.

[2. La formación del presente]

Se que el poner la verdadera figura de la verdad en esta cientificidad -lo que vale tanto como afirmar que la verdad sólo tiene en el concepto el elemento de su existencia-, parece hallarse en contradicción con un cierto modo de representarse la cosa y sus consecuencias, representación tan pretenciosa como difundida en la convicción de nuestro tiempo. No creemos que resulte ocioso detenerse a explicar

## 10 PRÓLOGO

esta contradicción, aunque la explicación no pueda ser, aquí, otra cosa que una aseveración, ni más ni menos que aquella contra la que va dirigida. En efecto, sí lo verdadero sólo existe en aquello o, mejor dicho, como aquello que se llama unas veces intuición y otras veces saber inmediato de la absoluto, religión, el ser -no en el centro del amor divino, sino el ser mismo de él-, ello equivale a exigir para la exposición de la filosofía más bien lo contrario a la forma del concepto. Se pretende que lo absoluto sea, no concebido, sino sentido e intuido, que lleven la voz cantante y sean expresados, no su concepto, sino su sentimiento y su intuición.

Si se toma la manifestación de una exigencia así en su contexto más general y se la considera en el nivel en que se halla presente el espíritu autoconsciente, vemos que éste va más allá de la vida sustancial que llevaba en el elemento del pensamiento, más allá de esta inmediatez de su fe, de la satisfacción y la seguridad de la certeza que la conciencia abrigaba acerca de su reconciliación con la esencia y con la presencia universal de ésta, tanto la interna como la externa. Y no sólo va más allá, pasando al otro extremo de la reflexión carente de sustancia sobre sí mismo, sino que se remonta, además, por encima de esto. No sólo se pierde para él su vida esencial; además, el espíritu es consciente de esta pérdida y de la finitud que es su contenido. El espíritu, volviéndose contra quienes lo degradan y prorrumpiendo en denuestos contra su rebajamiento, no reclama de la filosofía tanto el saber lo que él es como el recobrar por medio de ella aquella sustancialidad y aquella consistencia del ser. Por tanto, para hacer frente a esta necesidad, la filosofía no debe proponerse tanto el poner al descubierto la sustancia encerrada y elevarla a la conciencia de sí misma, no tanto el retrotraer la conciencia caótica a la ordenación pensada y a la sencillez del concepto, como el ensamblar las diferenciaciones del pensamiento, reprimir el concepto que diferencia e implantar el sentimiento de la esencia, buscando más bien un fin edificante que un fin intelectual. Lo bello, lo sagrado, lo eterno, la religión y el amor son el cebo que se ofrece para morder en el anzuelo; la actitud y el progresivo despliegue de la riqueza de la sustancia no deben buscarse en el concepto, sino en el éxtasis, no en la fría necesidad progresiva de la cosa, sino en la llama del entusiasmo.

A esta exigencia responde el esfuerzo acucioso y casi ardoroso y fanático por arrancar al hombre de su hundimiento en lo sensible, en lo vulgar y lo singular, para hacer que su mirada se eleve hacia las estrellas, como sí el hombre, olvidándose totalmente de lo divino, se dispusiera a alimentarse solamente de cieno y agua, como el gusano.

## LAS TAREAS CIENTIFICAS DEL PRESENTE 11

Hubo un tiempo en que el hombre tenía un cielo dotado de una riqueza pletórica de pensamientos y de imágenes. El sentido de cuanto es radicaba en el hilo de luz que lo unía al cielo; entonces, en vez de permanecer en este presente, la mirada se deslizaba hacia un más allá, hacia la esencia divina, hacia una presencia situada en lo ultraterrenal, sí así vale decirlo. Para dirigirse sobre lo terrenal y mantenerse en ello, el ojo del espíritu tenía que ser coaccionado; y hubo de pasar mucho tiempo para que aquella claridad que sólo poseía lo supraterrrenal acabara por penetrar en la oscuridad y el extravío en que se escondía el sentido del más acá, tornando interesante y valiosa la atención al presente como tal, a la que se daba el

nombre de experiencia. Actualmente, parece que hace falta lo contrario; que el sentido se halla tan fuertemente enraizado en lo terrenal, que se necesita la misma violencia para elevarlo de nuevo. El espíritu se revela tan pobre, que, como el peregrino en el desierto, parece suspirar tan sólo por una gota de agua, por el tenue sentimiento de lo divino en general, que necesita para confortarse. Por esto, por lo poco que el espíritu necesita para contentarse, puede medirse la extensión de lo que ha perdido.

Pero a la ciencia no le cuadra esta sobriedad del recibir o esta parquedad en el dar. Quien busque solamente edificación, quien quiera ver envuelto en lo nebuloso la terrenal diversidad de su ser allí y del pensamiento y anhele el indeterminado goce de esta determinada divinidad, que vea dónde encuentra eso; no le será difícil descubrir los medios para exaltarse y gloriarse de ello. Pero la filosofía debe guardarse de pretender ser edificante.

Y esta sobriedad que renuncia a la ciencia menos aun puede tener la pretensión de que semejante entusiasta nebulosidad se halle por encima de la ciencia. Estas profecías creen permanecer en el centro mismo y en lo más profundo, miran con desprecio a la determinabilidad (el *horos*) y se mantienen deliberadamente alejadas del concepto y de la necesidad así como de la reflexión, que sólo mora en la finitud. Pero, así como hay una anchura vacía, hay también una profundidad vacía; hay como una extensión de la sustancia que se derrama en una variedad finita, sin fuerza para mantenerla en cohesión, y hay también una intensidad carente de contenido que, como mera fuerza sin extensión, es lo mismo que la superficialidad. La fuerza del espíritu es siempre tan grande como su exteriorización, su profundidad solamente tan profunda como la medida en que el espíritu, en su interpretación, se atreve a desplegar y a perderse. Al mismo tiempo, cuando este saber sustancial carente de concepto pretexta haber sumergido lo peculiar de sí en la esencia y entregarse

## 12 PRÓLOGO

a una filosofía verdadera y santa, no ve que, en vez de consagrarse a Dios, con su desprecio de la medida y la determinación, lo que hace es dejar, unas veces, que campe por sus respetos en sí mismo el carácter fortuito del contenido y, otras veces, que se imponga la propia arbitrariedad. Al confiarse a las emanaciones desenfrenadas de la sustancia, creen que, ahogando la conciencia de sí y renunciando al entendimiento, son los elegidos, a quienes Dios infunde en sueños la sabiduría; pero lo que en realidad reciben y dan a luz en su sueño no son, por tanto, más que sueños.

### [3. Lo verdadero como principio, y su despliegue]

No es difícil darse cuenta, por lo demás, de que vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación. El espíritu, ciertamente, no permanece nunca quieto, sino que se halla siempre en movimiento incesantemente progresivo. Pero, así como en el niño, tras un largo periodo de silenciosa nutrición, el primer aliento rompe bruscamente la gradualidad del proceso puramente acumulativo en un salto cualitativo, y el niño nace, así también el espíritu que se forma va madurando lenta y silenciosamente hacia la nueva figura, va desprendiéndose de una partícula tras otra de la estructura de su mundo anterior y los estremecimientos de este mundo se anuncian solamente por medio de síntomas aislados; la frivolidad y el tedio que se apoderan de lo existente y el vago presentimiento de lo desconocido son los signos premonitorios de que algo otro se avecina. Estos paulatinos desprendimientos, que no alteran la fisonomía del todo, se ven bruscamente interrumpidos por la aurora que de pronto ilumina como un rayo la imagen del mundo nuevo.



Sin embargo, este mundo nuevo no presenta una realidad perfecta, como no la presenta tampoco el niño recién nacido; y es esencialmente importante no perder de vista esto. La primera aparición es tan sólo su inmediatez o su concepto. Del mismo modo que no se construye un edificio cuando se ponen sus cimientos, el concepto del todo a que se llega no es el todo mismo. No nos contentamos con que se nos enseñe una bellota cuando lo que queremos ver ante nosotros es un roble, con todo el vigor de su tronco, la expansión de sus ramas y la masa de su follaje. Del mismo modo, la ciencia, coronación de un mundo del espíritu, no encuentra su acabamiento en sus inicios. El comienzo del nuevo espíritu es el producto de una

## LAS TAREAS CIENTIFICAS DEL PRESENTE 13

larga transformación de múltiples y variadas formas de cultura, la recompensa de un camino muy sinuoso y de esfuerzos y desvelos no menos arduos y diversos. Es el todo que retorna a sí mismo saliendo de la sucesión y de su extensión, convertido en el concepto simple de este todo. Pero la realidad de este todo simple consiste en que aquellas configuraciones convertidas en momentos vuelven a desarrollarse y se dan una nueva configuración, pero ya en su nuevo elemento y con el sentido que de este modo adquieren.

Mientras que, de una parte, la primera manifestación del mundo nuevo no es más que el todo velado en su simplicidad o su fundamento universal, tenemos que, por el contrario, la conciencia conserva todavía en el recuerdo la riqueza de su existencia anterior. La conciencia echa de menos en la nueva figura que se manifiesta la expansión y la especificación del contenido; y aun echa más de menos el desarrollo completo de la forma que permite determinar con seguridad las diferencias y ordenarlas en sus relaciones fijas. Sin este desarrollo completo, la ciencia carece de inteligibilidad universal y presenta la apariencia de ser solamente patrimonio esotérico de unos cuantos; patrimonio esotérico, porque por el momento existe solamente en su concepto o en su interior; y de unos cuantos, porque su manifestación no desplegada hace de su ser allí algo singular. Sólo lo que se determina de un modo perfecto es a un tiempo exotérico, concebible y susceptible de ser aprendido y de llegar a convertirse en patrimonio de todos. La forma inteligible de la ciencia es el camino hacia ella asequible a todos e igual para todos, y el llegar al saber racional a través del entendimiento es la justa exigencia de la conciencia que accede a la ciencia, pues el entendimiento es el pensamiento, el puro yo en general, y lo inteligible es lo ya conocido y lo común a la ciencia y a la conciencia no científica, por medio de lo cual puede ésta pasar de un modo inmediato a aquélla.

La ciencia que, hallándose en sus comienzos, no ha llegado todavía a la plenitud del detalle ni a la perfección de la forma, se expone a verse censurada por ello. Pero sí esta censura tratara de afectar a su esencia sería tan injusta como inadmisible sería el no querer reconocer la exigencia de aquel desarrollo completo. Esta contraposición parece ser el nudo fundamental en que se afana actualmente la formación científica, sin que hasta ahora exista la unidad de criterio necesaria acerca de ello. Unos insisten en la riqueza del material y en la inteligibilidad; otros desdeñan, por lo menos, esto y hacen hincapié en la inmediata racionalidad y divinidad. Y sí aquéllos son reducidos al silencio, ya sea por la sola fuerza de la verdad o también por la acometividad de los otros, y se sienten vencidos

## 14 PRÓLOGO

en cuanto al fundamento de la cosa, ello no quiere decir que se den por satisfechos en lo tocante a aquellas exigencias, que, siendo justas, no han sido satisfechas. Su silencio sólo se debe por una parte a la victoria de los otros, y por otra al hastío y a la indiferencia que suele traer consigo una espera constantemente excitada y no el cumplimiento de lo prometido.

En lo que respecta al contenido, los otros recurren a veces a medios demasiado fáciles para lograr una gran extensión. Despliegan en su terreno gran cantidad de materiales, todo lo que ya se conoce y se ha ordenado y, al ocuparse preferentemente de cosas extrañas y curiosas, aparentan tanto más poseer el resto, aquello que ya domina el saber a su manera, y con ello lo que aun no se halla ordenado, y someterlo así todo a la idea absoluta, que de este modo parece reconocerse en todo y prosperar en forma de ciencia desplegada. Pero, si nos paramos a examinar de cerca este despliegue, se ve que no se produce por el hecho de que uno y lo mismo se configura por sí mismo de diferentes modos, sino que es la informe repetición de lo uno y lo mismo, que no hace más que aplicarse exteriormente a diferentes materiales, adquiriendo la tediosa apariencia de la diversidad. Cuando el desarrollo consiste simplemente en esta repetición de la misma fórmula, la idea de por sí indudablemente verdadera sigue manteniéndose realmente en su comienzo. Si el sujeto del saber se limita a hacer que dé vueltas en torno a lo dado una forma inmóvil, haciendo que el material se sumerja desde fuera en este elemento quieto, esto, ni más ni menos que cualesquiera ocurrencias arbitrarias en torno al contenido, no puede considerarse como el cumplimiento de lo que se había exigido, a saber: la riqueza que brota de sí misma y la diferencia de figuras que por sí misma se determina. Se trata más bien de un monótono formalismo, que sí logra establecer diferencias en cuanto al material es, sencillamente, porque éste estaba ya presto y era conocido.

Y trata de hacer pasar esta monotonía y esta universalidad abstracta como lo absoluto; asegura que quienes no se dan por satisfechos con ese modo de ver revelan con ello su incapacidad para adueñarse del punto de vista de lo absoluto y mantenerse firmemente en él. Así como, en otros casos, la vacua posibilidad de representarse algo de otro modo bastaba para refutar una representación, y la misma mera posibilidad, el pensamiento universal, encerraba todo el valor positivo del conocimiento real, aquí vemos cómo se atribuye también todo valor a la idea universal bajo esta forma de irrealidad y cómo se disuelve lo diferenciado y lo determinado; o, mejor dicho, vemos hacerse valer como método especulativo lo no desarrollado o el he-

## DE LA CONCIENCIA A LA CIENCIA 15

cho, no justificado por sí mismo, de arrojarlo al abismo del vacío. Considerar un ser allí cualquiera tal como es en lo absoluto, equivale a decir que se habla de él como de un algo; pero que en lo absoluto, donde  $A = A$ , no se dan, ciertamente, tales cosas, pues allí todo es uno. Contraponer este saber uno de que en lo absoluto todo es igual al conocimiento, diferenciado y pleno o que busca y exige plenitud, o hacer pasar su absoluto por la noche en la que, como suele decirse, todos los gatos son pardos, es la ingenuidad del vacío en el conocimiento. El formalismo que la filosofía de los tiempos modernos denuncia y vitupera y que constantemente se engendra de nuevo en ella no desaparecerá de la ciencia, aunque se lo conozca y se lo sienta como insuficiente, hasta que el conocimiento de la realidad absoluta llegue a ser totalmente claro en cuanto a su naturaleza. Ahora bien, teniendo en cuenta que la representación universal anterior al intento de su desarrollo puede facilitar la aprehensión de éste, será conveniente esbozar aquí aproximativamente esa representación, con el propósito, al mismo tiempo, de alejar con este motivo algunas formas cuyo empleo usual es un obstáculo para el conocimiento filosófico.

### [II. EL DESARROLLO DE LA CONCIENCIA HACIA LA CIENCIA]

#### [1. El concepto de lo absoluto como el concepto del sujeto]

Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto. Hay que hacer notar, al mismo tiempo, que la sustancialidad implica tanto lo universal o la inmediatez del saber mismo como aquello que es para el saber ser o inmediatez. Si el concebir a Dios

como la sustancia una indignó a la época en que esta determinación fue expresada, la razón de ello estribaba, en parte, en el instinto de que en dicha concepción la conciencia de sí desaparecía en vez de mantenerse; pero, de otra parte, lo contrario de esto, lo que mantiene al pensamiento como pensamiento, la universalidad en cuanto tal, es la misma simplicidad o la sustancialidad indistinta, inmóvil; y sí, en tercer lugar, el pensamiento unifica el ser de la sustancia consigo mismo y capta la inmediatez o la intuición como pensamiento, se trata de saber, además, sí esta intuición intelectual no recae de nuevo en la simplicidad inerte y presenta la realidad misma de un modo irreal.

La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad sujeto o, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el mo-

## 16 PRÓLOGO

vimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma. Es, en cuanto sujeto, la pura y simple negatividad y es, cabalmente por ello, el desdoblamiento de lo simple o la duplicación que contrapone, que es de nuevo la negación de esta indiferente diversidad y de su contraposición: lo verdadero es solamente esta igualdad que se restaura o la reflexión en el ser otro en sí mismo, y no una unidad originaria en cuanto tal o una unidad inmediata en cuanto tal. Es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que sólo es real por medio de su desarrollo y de su fin.

La vida de Dios y el conocimiento divino pueden, pues, expresarse tal vez como un juego del amor consigo mismo; y esta idea desciende al plano de lo edificante e incluso de lo insulso sí faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo. En sí aquella vida es, indudablemente, la igualdad no empañada y la unidad consigo misma que no se ve seriamente impulsada hacia un ser otro y la enajenación ni tampoco hacia la superación de ésta. Pero este en sí es la universalidad abstracta, en la que se prescinde de su naturaleza de ser para sí y, con ello, del automovimiento de la forma en general. Precisamente por expresarse la forma como igual a la esencia constituye una equivocación creer que el conocimiento puede contentarse con el en sí o la esencia y prescindir de la forma, que el principio absoluto o la intuición absoluta hacen que resulten superfluos la ejecución de aquél o el desarrollo de ésta. Cabalmente porque la forma es tan esencial para la esencia como ésta lo es para sí misma, no se la puede concebir y expresar simplemente como esencia, es decir, como sustancia inmediata o como la pura autointuición de lo divino, sino también y en la misma medida en cuanto forma y en toda la riqueza de la forma desarrollada; es así y solamente así como se la concibe y expresa en cuanto algo real.

Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo. Aunque parezca contradictorio el afirmar que lo absoluto debe concebirse esencialmente como resultado, basta pararse a reflexionar un poco para descartar esta apariencia de contradicción. El comienzo, el principio o lo absoluto, tal como se lo enuncia primeramente y de un modo inmediato, es solamente lo universal. Del mismo modo que cuando digo: todos los animales, no puedo pretender que este enunciado sea la zoología, resulta fácil comprender que los términos de lo divino, lo absoluto,

## DE LA CONCIENCIA A LA CIENCIA 17

lo eterno, etc., no expresan lo que en ellos se contiene y que palabras como éstas sólo expresan realmente la intuición, como lo inmediato. Lo que es algo más que una palabra así y marca aunque sólo sea el tránsito

hacia una proposición contiene ya un devenir otro que necesita ser reabsorbido, es ya una mediación. Pero es precisamente ésta la que inspira un santo horror, como sí se renunciara al conocimiento absoluto por el hecho de ver en ella algo que no es absoluto ni es en lo absoluto.

Ahora bien, este santo horror nace, en realidad, del desconocimiento que se tiene de la naturaleza de la mediación y del conocimiento absoluto mismo. En efecto, la mediación no es sino la igualdad consigo misma en movimiento o la reflexión en sí misma, el momento del yo que es para sí, la pura negatividad o, reducida a su abstracción pura, el simple devenir. El yo o el devenir en general, este mediar, es cabalmente, por su misma simplicidad, la inmediatez que deviene y lo inmediato mismo. Es, por tanto, desconocer la razón el excluir la reflexión de lo verdadero, en vez de concebirla como un momento positivo de lo absoluto. Es ella la que hace de lo verdadero un resultado, a la vez que supera esta contraposición entre lo verdadero y su devenir, pues este devenir es igualmente simple y, por tanto, no se distingue de la forma de lo verdadero, consistente en mostrarse como simple en el resultado; es, mejor dicho, cabalmente este haber retornado a la simplicidad. Si es cierto que el embrión es en sí un ser humano, no lo es, sin embargo, para sí; para sí el ser humano sólo lo es en cuanto razón cultivada que se ha hecho a sí misma lo que es en sí. En esto y solamente en esto reside su realidad. Pero este resultado es de por sí simple inmediatez, pues es la libertad autoconsciente y basada en sí misma y que, en vez de dejar a un lado y abandonar la contraposición, se ha reconciliado con ella.

Lo que se ha dicho podría expresarse también diciendo que la razón es el obrar con arreglo a un fin. La elevación de una supuesta naturaleza sobre el pensamiento tergiversado y, ante todo, la prescripción de la finalidad externa han hecho caer en el descrédito la forma del fin en general. Sin embargo, del modo como el mismo Aristóteles determina la naturaleza como el obrar con arreglo a un fin, el fin es lo inmediato, lo quieto, lo inmóvil que es por sí mismo motor y, por tanto, sujeto. Su fuerza motriz, vista en abstracto, es el ser para sí o la pura negatividad. El resultado es lo mismo que el comienzo simplemente porque el comienzo es fin; o, en otras palabras, lo real es lo mismo que su concepto simplemente porque lo inmediato, en cuanto fin, lleva en sí el sí mismo o la realidad pura.

## 18 PRÓLOGO

El fin ejecutado o lo real existente es movimiento y devenir desplegado; ahora bien, esta inquietud es precisamente el sí mismo, y es igual a aquella inmediatez y simplicidad del comienzo, porque es el resultado, lo que ha retornado a sí, pero lo que ha retornado a sí es cabalmente el sí mismo y el sí mismo es la igualdad y la simplicidad referida a sí misma.

La necesidad de representarse lo absoluto como sujeto se traduce en proposiciones como éstas: Dios es lo eterno, a el orden moral del universo, a el amor, etc. En tales proposiciones, lo verdadero sólo se pone directamente como sujeto, pero no es presentado como el movimiento del reflejarse en sí mismo. Esta clase de proposiciones comienzan por la palabra Dios. De por sí, esta palabra no es más que una locución carente de sentido, un simple nombre; es solamente el predicado el que nos dice lo que Dios es, lo que llena y da sentido a la palabra; el comienzo vacío sólo se convierte en un real saber en este final. Hasta aquí, no se ve todavía por qué no se habla solamente de lo eterno, del orden moral del mundo, etc. o, como hacían los antiguos, de los conceptos puros, del ser, de lo uno, etc., de aquello que da sentido a la proposición, sin necesidad de añadir la locución carente de sentido. Pero con esta palabra se indica cabalmente que lo que se pone no es un ser, una esencia o un universal en general, sino un algo reflejado en sí mismo, un sujeto. Sin embargo, al mismo tiempo, esto no es más que una anticipación. El sujeto se adopta como un punto fijo, al que se adhieren como a su base de sustentación los predicados; por medio de él, podría el contenido presentarse como sujeto. Tal y como este movimiento se halla constituido, no puede pertenecer al sujeto, pero, partiendo de la premisa de aquel punto fijo, el movimiento no puede estar

constituido de otro modo, sólo puede ser un movimiento externo. Por tanto, aquella anticipación de que lo absoluto es sujeto no sólo no es la realidad de este concepto, sino que incluso hace imposible esta realidad; en efecto, dicha anticipación pone el sujeto como un punto quieto y, en cambio, esta realidad es el automovimiento.

Entre las muchas consecuencias que se desprenden de lo que queda dicho puede destacarse la de que el saber sólo es real y sólo puede exponerse como ciencia o como sistema; y esta otra: la de que un llamado fundamento o principio de la filosofía, aun siendo verdadero, es ya falso en cuanto es solamente fundamento o principio. Por eso resulta fácil refutarlo. La refutación consiste en poner de relieve su deficiencia, la cual reside en que es solamente lo universal o el principio, el comienzo. Cuando la refutación es a fondo se deriva del mismo principio y se desarrolla a base de él, y no se monta

## DE LA CONCIENCIA A LA CIENCIA 19

desde fuera, mediante aseveraciones y ocurrencias contrapuestas. La refutación deberá ser, pues, en rigor, el desarrollo del mismo principio refutado, complementando sus deficiencias, pues de otro modo la refutación se equivocará acerca de sí misma y tendrá en cuenta solamente su acción negativa, sin cobrar conciencia del progreso que ella representa y de su resultado, atendiendo también al aspecto positivo. Y, a la inversa, el desarrollo propiamente positivo del comienzo es, al mismo tiempo, una actitud igualmente negativa con respecto a él, es decir, con respecto a su forma unilateral, que consiste en ser sólo de un modo inmediato o en ser solamente fin. Se la puede, por tanto, considerar asimismo como la refutación de aquello que sirve de fundamento al sistema, aunque más exactamente debe verse en ella un indicio de que el fundamento o el principio del sistema sólo es, en realidad, su comienzo.

El que lo verdadero sólo es real como sistema o el que la sustancia es esencialmente sujeto se expresa en la representación que enuncia, lo absoluto como espíritu, el concepto más elevado de todos y que pertenece a la época moderna y a su religión. Sólo lo espiritual es lo real; es la esencia o el ser en sí, lo que se mantiene y lo determinado -el ser otro y el ser para sí- y lo que permanece en sí mismo en esta determinabilidad o en su ser fuera de sí o es en y para sí. Pero este ser en y para sí es primeramente para nosotros o en sí, es la sustancia espiritual. Y tiene que ser esto también para sí mismo, tiene que ser el saber de lo espiritual y el saber de sí mismo como espíritu, es decir, tiene que ser como objeto y tiene que serlo, asimismo, de modo inmediato, en cuanto objeto superado, reflejado en sí. Es para sí solamente para nosotros, en cuanto que su contenido espiritual es engendrado por él mismo; pero en cuanto que es para sí también para sí mismo, este autoengendrarse, el concepto puro, es para él, al mismo tiempo, el elemento objetivo en el que tiene su existencia; y, de este modo, en su existencia, es para sí mismo objeto reflejado en sí. El espíritu que se sabe desarrollado así como espíritu es la ciencia. Esta es la realidad de ese espíritu y el reino que el espíritu se construye en su propio elemento.

### [2. El devenir del saber]

El puro conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro, este éter en cuanto tal, es el fundamento y la base de la ciencia o el saber en general. El comienzo de la filosofía sienta como supuesto o exigencia el que la conciencia se halle en este elemento. Pero este elemento sólo obtiene su perfección y su transparencia a través del movimiento

de su devenir. Es la pura espiritualidad, como lo universal, la que tiene el modo de la simple inmediatez; esta simplicidad, tal y como existe [Existenz hat] en cuanto tal, es el terreno, el pensamiento que es solamente en el espíritu. Y por ser este elemento, esta inmediatez del espíritu, lo sustancial del espíritu en general, es la esencialidad transfigurada, la reflexión que, siendo ella misma simple, es la inmediatez en cuanto tal y para sí, el ser que es la reflexión dentro de sí mismo. La ciencia, por su parte, exige de la autoconciencia que se remonte a este éter, para que pueda vivir y viva en ella y con ella. Y, a la inversa, el individuo tiene derecho a exigir que la ciencia le facilite la escala para ascender, por lo menos, hasta este punto de vista, y se la indique en él mismo. Su derecho se basa en su absoluta independencia, en la independencia que sabe que posee en cada una de las figuras de su saber, pues en cada una de ellas, sea reconocida o no por la ciencia y cualquiera que su contenido sea, el individuo es la forma absoluta, es decir, la certeza inmediata de sí mismo; y, si se prefiere esta expresión, es de este modo ser incondicionado. Si el punto de vista de la conciencia, el saber de cosas objetivas por oposición a sí misma y de sí misma por oposición a ellas, vale para la ciencia como lo otro -y aquello en que se sabe cercana a sí misma más bien como la pérdida del espíritu-, el elemento de la ciencia es para la conciencia, por el contrario, el lejano más allá en que ésta ya no se posee a sí misma. Cada una de estas dos partes parece ser para la otra lo inverso a la verdad. El que la conciencia natural se confíe de un modo inmediato a la ciencia es un nuevo intento que hace, impulsada no se sabe por qué, de andar de cabeza; la coacción que sobre ella se ejerce para que adopte esta posición anormal y se mueva en ella es una violencia que se le quiere imponer y que parece tan sin base como innecesaria. Sea en sí misma lo que quiera, la ciencia se presenta en sus relaciones con la autoconciencia inmediata como lo inverso a ésta, o bien, teniendo la autoconciencia en la certeza de sí misma el principio de su realidad, la ciencia, cuando dicho principio para sí se halla fuera de ella, es la forma de la irrealidad. Así, pues, la ciencia tiene que encargarse de unificar ese elemento con ella misma o tiene más bien que hacer ver que le pertenece y de qué modo le pertenece. Carente de tal realidad, la ciencia es solamente el contenido, como el en sí, el fin que no es todavía, de momento, más que algo interno; no es en cuanto espíritu, sino solamente en cuanto sustancia espiritual. Este en sí tiene que exteriorizarse y convertirse en para sí mismo, lo que quiere decir, pura y simplemente, que él mismo tiene que poner la autoconciencia como una con él.

## DE LA CONCIENCIA A LA CIENCIA 21

Este devenir de la ciencia en general o del saber es lo que expone esta Fenomenología del espíritu. El saber en su comienzo, o el espíritu inmediato, es lo carente de espíritu, la conciencia sensible. Para convertirse en auténtico saber o engendrar el elemento de la ciencia, que es su mismo concepto puro, tiene que seguir un largo y trabajoso camino. Este devenir, como habrá de revelarse en su contenido y en las figuras que en él se manifiestan, no será lo que a primera vista suele considerarse como una introducción de la conciencia acientífica a la ciencia, y será también algo distinto de la fundamentación de la ciencia -y nada tendrá que ver, desde luego, con el entusiasmo que arranca inmediatamente del saber absoluto como un pistoletazo y se desembaraza de los otros puntos de vista, sin más que declarar que no quiere saber nada de ellos.

### [3. La formación del individuo]

La tarea de conducir al individuo desde su punto de vista informe hasta el saber, había que tomarla en su sentido general, considerando en su formación cultural al individuo universal, al espíritu autoconsciente mismo. Si nos fijamos en la relación entre ambos, vemos que en el individuo universal se muestra cada momento en que adquiere su forma concreta y propia configuración. El individuo singular, en cambio, es el espíritu inacabado, una figura concreta, en cuyo total ser allí domina una determinabilidad, mostrándose las otras solamente en rasgos borrosos. En el espíritu, que ocupa un plano más elevado que otro la existencia concreta más baja desciende hasta convertirse en un momento insignificante; lo que antes era la cosa

misma, no es más que un rastro; su figura aparece ahora velada y se convierte en una simple sombra difusa. Este pasado es recorrido por el individuo cuya sustancia es el espíritu en una fase superior, a la manera como el que estudia una ciencia más alta recapitula los conocimientos preparatorios de largo tiempo atrás adquiridos, para actualizar su contenido; evoca su recuerdo, pero sin interesarse por ellos ni detenerse en ellos. También el individuo singular tiene que recorrer, en cuanto a su contenido, las fases de formación del espíritu universal, pero como figuras ya dominadas por el espíritu, como etapas de un camino ya trillado y allanado; vemos así cómo, en lo que se refiere a los conocimientos, lo que en épocas pasadas preocupaba al espíritu maduro de los hombres desciende ahora al plano de los conocimientos, ejercicios e incluso juegos propios de la infancia, y en las etapas progresivas pedagógicas reconoceremos la historia de la cultura proyectada como en contornos de sombras. Esta

## 22 PRÓLOGO

existencia pasada es ya patrimonio adquirido del espíritu universal, que forma la sustancia del individuo y que, manifestándose ante él en su exterior, constituye su naturaleza inorgánica. La formación, considerada bajo este aspecto y desde el punto de vista del individuo, consiste en que adquiere lo dado y consume y se apropia su naturaleza inorgánica. Pero esto, visto bajo el ángulo del espíritu universal como la sustancia, significa sencillamente que ésta se da su autoconciencia y hace brotar dentro de sí misma su devenir y su reflexión.

La ciencia expone en su configuración este movimiento formativo, así en su detalle cuanto en su necesidad, como lo que ha descendido al plano de momento y patrimonio del espíritu. La meta es la penetración del espíritu en lo que es el saber. La impaciencia se afana en lo que es imposible: en llegar al fin sin los medios. De una parte, no hay más remedio que resignarse a la largura de este camino, en el que cada momento es necesario -de otra parte, hay que detenerse en cada momento, ya que cada uno de ellos constituye de por sí una figura total individual y sólo es considerada de un modo absoluto en cuanto que su determinabilidad, se considera como un todo o algo concreto o cuando se considera el todo en lo que esta determinación tiene de peculiar. Puesto que la sustancia del individuo e incluso el espíritu del mundo han tenido la paciencia necesaria para ir recorriendo estas formas en la larga extensión del tiempo y asumir la inmensa labor de la historia del mundo, en la que el espíritu del mundo ha ido desentrañando y poniendo de manifiesto en cada una de dichas formas el contenido total de sí mismo de que era capaz, y puesto que no le era posible adquirir con menos esfuerzo la conciencia de sí mismo, el individuo, por exigencia de la propia cosa, no puede llegar a captar su sustancia por un camino más corto; y, sin embargo, el esfuerzo es, al mismo tiempo, menor, ya que en sí todo esto ha sido logrado: el contenido es ya la realidad cancelada en la posibilidad o la inmediatez sojuzgada, la configuración ya reducida a su abreviatura, a la simple determinación del pensamiento. Como algo ya pensado, el contenido es ya patrimonio de la sustancia; ya no es el ser allí en la forma del ser en sí, sino que es solamente el en sí -no ya simplemente originario ni hundido en la existencia-, sino más bien en sí recordado y que hay que revertir a la forma del ser para sí. Veamos más de cerca cómo se lleva a cabo esto.

Lo que se nos ahorra en cuanto al todo, desde el punto de vista en que aquí aprehendemos este movimiento, es la superación del ser allí; lo que resta y requiere una superior transformación es la representación y el conocimiento de las formas. El ser allí replegado sobre la sustancia sólo es inmediatamente transferido por esta primera

negación al elemento del sí mismo; por tanto, este patrimonio que el sí mismo adquiere presenta el mismo carácter de inmediatez no conceptual, de indiferencia inmóvil, que presenta el ser allí mismo, por donde éste no ha hecho más que pasar a la representación. Con ello, dicho ser allí se convierte al mismo tiempo en algo conocido, en algo con que ha terminado ya el espíritu que es allí y sobre lo que, por consiguiente, no recaen ya su actividad ni, por ende, su interés. Si la actividad que ya no tiene nada que ver con el ser allí es solamente, a su vez, el movimiento del espíritu particular que no se concibe, tenemos que el saber, por el contrario, se vuelve contra la representación que así se produce, contra este ser conocido, es la acción del sí mismo universal y el interés del pensamiento.

Lo conocido en términos generales, precisamente por ser conocido, no es reconocido. Es la ilusión más corriente en que uno incurre y el engaño que se hace a otros al dar por supuesto en el conocimiento algo que es como conocido y conformarse con ello; pese a todo lo que se diga y se hable, esta clase de saber, sin que nos demos cuenta de por qué, no se mueve del sitio. El sujeto y el objeto, etc., Dios, la naturaleza, el entendimiento, la sensibilidad, etc., son tomados sin examen como base, dándolos por conocidos y valederos, como puntos fijos de partida y de retorno. El movimiento se desarrolla, en un sentido y en otro, entre estos puntos que permanecen inmóviles y se mantiene, por tanto, en la superficie. De este modo, el aprehender y el examinar se reducen a ver sí cada cual encuentra también en su propia representación lo que se dice de ello, sí le parece así y es o no conocido para él.

El análisis de una representación, tal y como solía hacerse, no era otra cosa que la superación de la forma de su ser conocido. Descomponer una representación en sus elementos originarios equivale a retrotraerla a sus momentos, que, por lo menos, no poseen la forma de la representación ya encontrada, sino que constituyen el patrimonio inmediato del sí mismo. Es indudable que este análisis sólo lleva a pensamientos de suyo conocidos y que son determinaciones fijas y quietas. Pero este algo separado, lo irreal mismo, es un momento esencial, pues sí lo concreto es lo que se mueve es, solamente, porque se separa y se convierte en algo irreal. La actividad del separar es la fuerza y la labor del entendimiento, de la más grande y maravillosa de las potencias o, mejor dicho, de la potencia absoluta. El círculo que descansa cerrado en sí y que, como sustancia, mantiene sus momentos es la relación inmediata, que, por tanto, no puede causar asombro. La potencia portentosa de lo negativo reside, por el contrario, en que alcance un ser allí propio y una libertad particularizada

## 24 PRÓLOGO

en cuanto tal, separado de su ámbito, lo vinculado, y que sólo tiene realidad en su conexión con lo otro; es la energía del pensamiento, del yo puro. La muerte, sí así queremos llamar a esa irrealidad, es lo más espantoso, y el retener lo muerto lo que requiere una mayor fuerza. La belleza carente de fuerza odia al entendimiento porque éste exige de ella lo que no está en condiciones de dar. Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello. Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser. Es lo mismo que más arriba se llamaba el sujeto, el cual, al dar un ser allí a la determinabilidad en su elemento, supera la inmediatez abstracta, es decir, la que sólo es en general; y ese sujeto es, por tanto, la sustancia verdadera, el ser o la inmediatez que no tiene la mediación fuera de sí, sino que es esta mediación misma.

El que lo representado se convierta en patrimonio de la pura autoconciencia, esta elevación a la universalidad en general, es solamente uno de los aspectos, pero no es aun la formación cultural completa.



El tipo de estudio de los tiempos antiguos se distingue del de los tiempos modernos en que aquél era, en rigor, el proceso de formación plena de la conciencia natural. Esta se remontaba hasta una universalidad corroborada por los hechos, al experimentarse especialmente en cada parte de su ser allí y al filosofar sobre todo el acaecer. Por el contrario, en la época moderna el individuo se encuentra con la forma abstracta ya preparada; el esfuerzo de captarla y apropiársela es más bien el brote no mediado de lo interior y la abreviatura de lo universal más bien que su emanación de lo concreto y de la múltiple variedad de la existencia. He ahí por qué ahora no se trata tanto de purificar al individuo de lo sensible inmediato y de convertirlo en sustancia pensada y pensante, sino más bien de lo contrario, es decir, de realizar y animar espiritualmente lo universal mediante la superación de los pensamientos fijos y determinados. Pero es mucho más difícil hacer que los pensamientos fijos cobren fluidez que hacer fluida la existencia sensible. La razón de ello es lo que se ha dicho anteriormente: aquellas determinaciones tienen como sustancia y elemento de su ser allí el yo, la potencia de lo negativo o la pura realidad; en cambio, las determinaciones

## EL CONOCIMIENTO FILOSÓFICO 25

sensibles solamente la inmediatez abstracta impotente o el ser en cuanto tal. Los pensamientos se hacen fluidos en tanto que el pensamiento puro, esta inmediatez interior, se conoce como momento o en cuanto que la pura certeza de sí misma hace abstracción de sí -no se descarta o se pone a un lado, sino que abandona lo que hay de fijo en su ponerse a sí misma, tanto lo fijo de lo puro concreto que es el yo mismo por oposición al contenido diferenciado, como lo fijo de lo diferenciado, que, puesto en el elemento del pensamiento puro, participa de aquella incondicionalidad del yo. A través de este movimiento, los pensamientos puros devienen conceptos y sólo entonces son lo que son en verdad, automovimientos, círculos; son lo que su sustancia es, esencialidades espirituales.

Este movimiento de las esencialidades puras constituye la naturaleza de la científicidad en general. Considerado como la cohesión de su contenido, este movimiento es la necesidad y el despliegue de dicho contenido en un todo orgánico. El camino por el que se llega al concepto del saber se convierte también, a su vez, en un devenir necesario y total, de tal modo que esta preparación deja de ser un filosofar contingente que versa sobre estos o los otros objetos, relaciones y pensamientos de la conciencia imperfecta, tal como lo determina la contingencia, o que trata de fundamentar lo verdadero por medio de razonamientos, deducciones y conclusiones extraídas al azar de determinados pensamientos; este camino abarcará más bien, mediante el movimiento del concepto, el mundo entero de la conciencia en su necesidad.

Semejante exposición constituye, además, la primera parte de la ciencia, porque el ser allí del espíritu, en cuanto lo primero, no es otra cosa que lo inmediato o el comienzo, pero el comienzo no es aun su retorno a sí mismo. El elemento del ser allí inmediato es, por tanto, la determinabilidad por la que esta parte de la ciencia se distingue de las otras. La indicación de esta diferencia nos lleva a examinar algunos pensamientos establecidos que suelen presentarse a este propósito.

### [ILI. EL CONOCIMIENTO FILOSÓFICO]

#### [1. Lo verdadero y lo falso]

El ser allí inmediato del espíritu, la conciencia, encierra los dos momentos, el del saber y el de la objetividad negativa con respecto al saber. Cuando el espíritu se desarrolla en este elemento y despliega en él sus momentos, a ellos corresponde esta oposición y aparecen

## Gracias por visitar este Libro Electrónico

Puedes leer la versión completa de este libro electrónico en diferentes formatos:

- HTML(Gratis / Disponible a todos los usuarios)
- PDF / TXT(Disponible a miembros V.I.P. Los miembros con una membresía básica pueden acceder hasta 5 libros electrónicos en formato PDF/TXT durante el mes.)
- Epub y Mobipocket (Exclusivos para miembros V.I.P.)

Para descargar este libro completo, tan solo seleccione el formato deseado, abajo:

