

METODO Y SISTEMA EN LA "FENOMENOLOGIA DEL ESPIRITU" DE HEGEL

Por Raquel Puszkin.

Tanto por su ubicación cronológica en relación con las obras de madurez de Hegel cuanto por sus características temáticas, la **Fenomenología del Espíritu** parece ser, efectivamente, una introducción al sistema hegeliano, puesto que prepararía el camino hacia la metafísica, cuyo esbozo había sido abordado reiteradamente en sus **Ensayos Juveniles**. Al respecto, dice R. Kroner que "las ideas de los primeros escritos de Hegel reaparecen en, o entre, las líneas de este trabajo. Difícilmente se haya agregado alguna especulación nueva a aquellas que ya se han trazado en el desarrollo de su pensamiento" (1), si bien admite que son presentadas de acuerdo con un plan peculiar y más comprensivo que cualquiera de los anteriormente propuestos.

La conexión entre la **Fenomenología** y los escritos juveniles, objeto en la actualidad de profundas y contradictorias investigaciones, puede ser efectivamente reveladora de la coherencia en la actitud fenomenológica de Hegel, pero tan sólo si se pone el acento en el **método** con que son abordados los problemas más que en el contenido específico de éstos. Porque si bien los **Escritos** se refieren en general a aspectos teológico-religioso, lo que predomina es la línea de desenvolvimiento histórico que ineludiblemente atraviesan y que Hegel se empeña en poner de manifiesto a la luz de un nuevo método y una nueva idea de razón. No se trata entonces de **reencontrar** los escritos de su juventud en la **Fenomenología**, sino de ver a éstos como caracterizando ya una actitud fenomenológica aplicada a cierto sector de la realidad.

Así, puede sostener A. Llanos que "este empeño por descubrir dentro de los pliegues de la religión cristiana el misterio de la vida social y política, así como la esencia de la libertad del hombre y de las enajenaciones que desnaturalizan su existencia, constituye, ciertamente, el hilo conductor de la filosofía hegeliana" (2). Esta afirmación supone otras dos: por una parte, la continuidad y coherencia internas del pensamiento de Hegel, contra quienes caracterizan como ruptura el paso desde los **Escritos** a la **Fenomenología** —incorporando a Hegel al ritmo de desenvolvimiento de filosofías como las de Fichte y Schelling, signadas por sucesivos virajes en el método y el contenido— y por otra, la vi-

(1) KRONER, RICHARD, *On Christianity, Early Theological Writings by Hegel*, Harper Torchbooks, New York, 1961, p. 43.

(2) LLANOS, ALFREDO, *El joven Hegel y la Fenomenología del Espíritu, En Valoración de la Fenomenología del Espíritu*, Ed. Devenir, Bs. As., p. 145.

gencia de un modo peculiar de situarse frente a toda realidad, tendiente a romper el aislamiento conceptual de las configuraciones particulares, poniéndolas en movimiento —por decirlo así—, constituyentes y constitutivas de un proceso que es a la vez **historia** e **historización** del Espíritu.

Cuando Kroner dice que “la **Fenomenología** es la autobiografía del hombre como imagen de Dios porque el propósito divino opera en él” (3), pasa por alto el esfuerzo de la obra hegeliana por romper la dicotomía hombre-Dios en tanto **imposición** de una realidad de hecho, para reencontrarla como una figura —no menos real, por cierto— pero que halla otra definición y otro alcance en el interior del proceso. Y el malentendido es mayor aun cuando infiere que “su significación (de la **Fenomenología**) no es primariamente histórica sino filosófica y religiosa: Hegel está interesado no por los acontecimientos sino por sus significados y su contribución a la solución del problema **hombre**” (4). Pues aunque la valoración de la historia como instancia última y permanente de la realidad parezca oponerse, en el conjunto del sistema, con la creencia en una culminación irrevocable del proceso —el tiempo queda cancelado cuando el espíritu aprehende su propio concepto—, es indudable que al menos en la **Fenomenología**, toda comprensión del hombre resulta de una respetuosa consideración de su devenir histórico concreto: el acontecimiento no es la metáfora de una realidad apenas aludida, sino el acto radical de su constitución. Esto no significa, para Hegel, desconocer que el **saber** de ese hecho es asimismo constituyente y necesario para la consumación del proceso, sino que se afirma esta mutua dependencia como inherente a la realidad absoluta.

La **Fenomenología**, transición entre la obra de juventud de un Hegel sucesivamente adherido al Romanticismo, la filosofía de Kant o al reencuentro con un cristianismo desembarazado de presupuestos confesionales, y el Hegel de la madurez sistemática en las grandes construcciones especulativas, ejerce su función mediadora a través de la caracterización —minuciosa y vasta— de ese devenir de la conciencia individual e histórica en el despliegue de todas sus figuras, que trae aparejada una nueva perspectiva del método y el sistema al que se integrará el itinerario de este recorrido.

“La **Fenomenología del Espíritu** es una fenomenología descriptiva de la historia acaecida, es decir, de un proceso que se ha desarrollado dialécticamente; y esta descripción es fenomenológica porque todo en el mundo es concebido como momento del espíritu absoluto, es decir, como fenómeno o modo de manifestación del espíritu absoluto” (5). Encontramos que este texto de Astrada encierra la elucidación de tres direcciones posibles del análisis fenomenológico: Por un lado, éste es considerado como **un modo de captación** de la realidad por parte de un sujeto, y su correlato en la descripción que le es inherente; por otro, se lo diferencia del curso dialéctico en que la realidad desenvuelve sus configuraciones; y en tercer lugar, lo fenomenológico aparece como la manifestación misma de lo absoluto, que no queda entonces **detrás** de su exteriori-

(3) KRONER, R., Op. Cit., p. 47.

(4) KRONER, R., Op. Cit., p. 47.

zación, sino que encuentra en ella —dialécticamente— su mismidad: "...lo real es **manifestación**, no se halla atraído, por su exterioridad, a la esfera del cambio, ni tampoco en un aparecer de sí en un otro, sino que se manifiesta; es decir, en su exterioridad es **él mismo**, y sólo es en **ella**, es decir, sólo como movimiento que se diferencia de sí y se determina, es **él mismo**" (6).

Este último de los puntos señalados nos remite al primero: Da razón de la legitimidad del análisis fenomenológico como única actitud adecuada de la conciencia frente a una realidad que se le impone como exterior. La clave reside en dejar "que el contenido se mueva con arreglo a su propia naturaleza... entregarse a la vida del objeto, o lo que es lo mismo, tener ante sí y expresar la necesidad interna de él" (7). Hegel se cuida muy bien de suponer a la conciencia —ya sea natural o filosófica— como meramente contemplativa. Pero si lo verdadero es el todo, el sistema, y éste es siempre **mediato**, proceso en continua configuración, ¿cómo se sitúa la conciencia frente a él? ¿Cómo rescatar su función específica sin que ello implique la imposición de una forma exterior, y por ello infundada? "La filosofía no debe ser una **narración** de lo que sucede, sino el conocimiento de lo que es **verdadero** en ello, y además tiene que comprender —basándose en lo verdadero— lo que en la narración aparece como puro acontecer" (8). La diferencia entre la conciencia natural y la del filósofo —aunque no la de cualquier filósofo— reside no tanto en su actitud pasiva o activa frente a la realidad —desde su nivel, ambas actúan sobre ella— sino en el **modo** de esa acción: mientras que la primera **atraviesa** diversas etapas, la segunda **las conecta** entre sí, encuentra el sentido último del devenir de la realidad en un doble movimiento por el que, sumergida en el objeto, y aceptando el modo en que éste se promueve, alcanza la verdad de su ser que es lo absoluto mismo.

Quizás lo más significativo en este último planteo no sea la identificación metafísica de la conciencia y lo absoluto, sino la afirmación no sólo de que la conciencia es esencial para el desarrollo de la realidad, cuanto que esto sólo es posible a través de la experiencia —personal e histórica— en que aquélla se constituye: "Los momentos de la verdad se presentan bajo la peculiar determinabilidad de que no son momentos abstractos, puros, sino tal y como son para la conciencia o como esta conciencia misma aparece en su relación con ellos, a través de lo cual los momentos del todo son figuras de la conciencia" (9).

Sin embargo, este análisis de la posición del sujeto respecto de la realidad que describe no quedará totalmente resuelto en el marco de la **Fenomenología**, ya que inevitablemente conduce al replanteo de una cuestión fundamental: ¿Sobre qué supuestos se constituye ese saber que dará cuenta del proceso de la conciencia, desde su aparecer primero como conciencia natural hasta su culminación en el Saber Absoluto? Justamente este último parece ser el punto

(5) ASTRADA, CARLOS, *Dialéctica e historia*, Juárez Ed., Bs. As., 1969, p. 23.

(6) HEGEL, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*, Hachette, Bs. As., 1956, T. II, p. 204.

(7) HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, F. C. E., México, 1966, p. 36/39.

(8) HEGEL, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*, Tomo II, p. 263.

(9) HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, p. 60.

de partida del análisis fenomenológico, que desde el saber absoluto reflexiona sobre la historia real de su aparición. De modo que la **Fenomenología** es la descripción del **camino real** de la conciencia, pero su verdad reside en que éste ha alcanzado su etapa final y la conciencia es ya lo absoluto. El supuesto que legitima el análisis fenomenológico será entonces la totalidad orgánica de lo real, el sistema que da sentido a cada una de las figuras en que ésta se manifiesta.

La fenomenología no pretende ser un "saber sin supuestos": reiteradamente, Hegel se opone a toda búsqueda que pretenda constituirse en el fundamento de la ciencia, ya sea orientada a querer garantizar la eficacia del "instrumento" con que se emprende la tarea, o a la afirmación de una verdad originaria alcanzada a través de una intuición absoluta. "...Un llamado fundamento o principio de la filosofía, aun siendo verdadero, es ya falso en cuanto es solamente fundamento o principio" (10).

Al mismo tiempo, y a través de la **Fenomenología**, Hegel se propone construir una filosofía estrictamente anhipotética, donde nada resultará, en definitiva, irreductible al ritmo constructivo-racional de la realidad. Las dos corrientes que sintetizan la actitud tradicional frente a la posibilidad del conocer, son criticadas y superadas simultáneamente por su sistema: si, por una parte, se admitía una estructura racional en la realidad, el conocimiento sólo podía adherir analíticamente a un **hecho dado**, sin fisuras y ya constituido desde siempre (Spinoza); o, por otra, se afirmaba su ineficacia en la captación de lo absoluto y originario, accesible sólo para la intuición, aunque ésta llevara el predicado de "intelectual" (Fichte). Ante esta situación, Hegel reivindica el carácter constructivo y procesal de la realidad, al tiempo que impone la operatividad del concepto como único modo de acceder a ella en su ritmo específico: **La dialéctica y el peculiar despliegue de sus figuras**.

Sin embargo, este punto de vista parece invalidar toda pretensión fenomenológica estricta, o al menos, reducir cualquier semejanza entre su actitud y la que caracterizó a las corrientes fenomenológicas posteriores, a una mera coincidencia verbal. En Husserl, por ejemplo, la fenomenología supone la captación —a través de un modo especial de intuición— de esencias fijas y estables, que toda construcción racional implica, pero sin agotarlas nunca. Según De Waelhens, Husserl se refiere "no a un saber, sino a una creencia (**Glaube**) ... No se trata aquí de una fe que **no es más que fe** y que indicaría al mismo tiempo la ausencia y la necesidad de una certeza racional: la fe o la creencia es una certeza necesaria e ineluctable, que es tal porque, **fuentes de todo saber y ejercida en él, no es enteramente recuperable en un saber propiamente dicho y explícito**" (11).

¿Dónde reside, entonces, la experiencia fenomenológica específica, aquella que nos permita entrever alguna semejanza pese a diferencias tan marcadas? En primer lugar, como ya lo señalara Kojève (12), es necesario distinguir entre

(10) HEGEL, G. W. F., Op. Cit., p. 18.

(11) DE WAELEHENS, A., *Phénoménologie et Vérité*. Nauwelaerts, Louvain, 1965, p. 47/48.

(12) KOJÈVE, A., *Introducción a la lectura de Hegel*, 1947, p. 467.

la descripción fenomenológica y la dialéctica misma de lo real, ya que esta distinción funda simultáneamente la autonomía y la inserción de la **Fenomenología** en el sistema. La **ciencia de la experiencia de la conciencia** mostrará ese curso dialéctico del que luego la Lógica y la filosofía aportarán la elaboración probatoria v sistemática.

La **Fenomenología** permanece en el nivel de la experiencia, naturalmente librada a la libertad de su desenvolvimiento. Supone una inadecuación, un **desajuste permanente** entre la conciencia y su objeto que la lleva a superarse cada vez, pero sólo en la medida en que niega la exterioridad de los objetos que enfrenta y, aceptando el carácter total de la relación que establece, encuentra su definición en esta intencionalidad que la proyecta siempre fuera de sí: la conciencia debe acceder a lo que no es todavía y eso a través de una experiencia en las cosas, no entre ellas.

Es importante destacar que, ya en Hegel, la experiencia tal como es concebida aquí, asume un carácter fundante respecto del pensamiento o la mera presencia de una cosa. No obstante, esta experiencia no es autosuficiente, sino que remite a una totalidad absoluta en la que hallará su contexto adecuado, y donde su diferencia específica será justamente el punto de contacto con las otras partes.

Husserl, por el contrario, sostendrá el carácter absoluto de las vivencias de la conciencia, su irreductibilidad a un sistema orgánico y racional que dé cuenta de todos sus aspectos: "La vivencia no se exhibe, y esto implica que la percepción de vivencias es un simple intuir algo que se da (o puede darse) en la percepción como absoluto y no como lo idéntico de los modos de aparecer por medio de matices o escorzos" (13). Tran-Duc-Thao, respecto de este carácter de la percepción inmanente, dice que "la vivencia no tiene caras que puedan presentarse, ya de un modo, ya de otro: la vivencia es precisamente tal como se da, en la conciencia vivida de sí". Por el contrario, añade, "la cosa es vista a cada instante por una de sus caras, lo cual remite a un horizonte relativamente indeterminado de percepciones posibles, ...su curso efectivo siempre aportará nuevos e imprevisibles datos y, a veces, hay que hacer rectificaciones cuando lo que se creía real se descubre ilusorio" (14).

Así, Husserl concluirá que "ser de este modo imperfecta in infinitum, es inherente a la esencia imborrable de la correlación cosa y percepción de cosas" (15).

La fenomenología es para Husserl la exposición total de la filosofía, que se inaugura cada vez y no queda nunca cancelada: reflexión personal que no se inserta en una continuidad histórica del pensamiento, sino que va en busca de "las cosas mismas". La intuición, como ya señalamos, se dirige a las esencias permanentes que sostienen toda explicitación del nexo entre la conciencia y su objeto. La construcción predicativa es tan sólo el desenvolvimiento de una di-

(13) HUSSERL, E., *Ideas*, F. C. E., México, 1962, p. 100.

(14) TRAN-DUC-THAO, *Fenomenología y materialismo dialéctico*, Lautaro, Bs. As., 1959, p. 65.

(15) HUSSERL, E., *Op. cit.*, p. 100.

rección posible de esa experiencia absoluta, y ésta debe ser retomada cada vez como único modo de garantizar la efectividad del carácter intencional de la conciencia, amenazado de continuo por la actitud "objetivante", que tiende a absolutizar lo relativo y a cancelar su apertura hacia los horizontes posibles del ser.

Esto no significa, para Husserl, recaer en una variante solapada del escepticismo que impugnara frecuentemente (16), ya que "toda categoría de objetos (o toda región y toda categoría en nuestro preciso sentido plenario) es una esencia universal que en principio es susceptible de darse adecuadamente" (17); pero sólo a condición de delimitar rigurosamente este nivel **normativo** de la idea, respecto de la intuitividad y la determinación completas que nunca pueden darse en una "conciencia cerrada". Husserl mismo señala la similitud de este "darse inadecuadamente una cosa" con la **Idea** en sentido kantiano (18), pues también para Kant las Ideas de la razón tenían por objeto proporcionar una línea normativa que funcionara como meta del único conocimiento válido en sentido estricto, es decir, aquel que se sustenta en una experiencia real del sujeto hecha inteligible por la actividad sintética del **entendimiento**.

Así, sostiene Husserl, "...si no es concebible (ello diera por resultado el contrasentido de una infinitud finita) la unidad cerrada de un curso, o sea, un acto finito, sólo que movible, en virtud de la infinitud del continuo en todas direcciones, ahí está al menos **con evidencia intelectual** la Idea de este continuo y la Idea del **darse completamente** diseñada por medio de él con la evidencia intelectual con que puede ser evidente intelectualmente una "Idea", significando por su esencia un **tipo peculiar de evidencia intelectual**" (19).

Desde vertientes diversas, tanto Kant como Husserl, debieron admitir la necesidad de **constituir un sistema**, como postulado inherente al curso de la razón misma y que halla su legitimidad en firmes leyes esenciales. Pero le corresponde a Hegel haber insistido en esta vigencia y esta necesidad, poniendo al sistema unitario y diferenciado de las configuraciones como la definición adecuada de la ciencia"... el saber sólo es real y sólo puede exponerse como ciencia o como sistema: ...la verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella" (20).

Estamos así ante el punto clave de su diferenciación respecto de Kant y Husserl: el sistema no es una sobrepuesta necesidad intelectual ni tampoco una mera referencia normativa —la meta siempre vislumbrada pero irremediablemente postergada— sino la forma fundante y última de la realidad.

Esto se pone de manifiesto si nos atenemos a la relación que se establece entre la **Fenomenología del Espíritu** y la **Ciencia de la Lógica**, o sea, entre el nivel

(16) HUSSERL, E., Op. cit., Parágrafos 26 y sig.

(17) HUSSERL, E., Op. cit., p. 341.

(18) HUSSERL, E., Op. cit., p. 143.

(19) HUSSERL, E., Op. cit., p. 342.

(20) HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, p. 9 y 13.

de la experiencia inmediata y las categorías ontológicas que constituyen y organizan la realidad. El punto de partida, como ya fuera señalado, coincide con la experiencia vivida por el hombre concreto en situaciones históricamente determinadas: desde esta perspectiva, la Fenomenología asegura la legitimidad del posterior desenvolvimiento de las categorías, aportando el sustrato concreto para la identificación del ser y pensar, que entonces pasa a ser el "supuesto" básico de la Lógica.

Pero, por otra parte, en tanto explicitación de la estructura y el ritmo dialécticos de lo real, la Lógica configura todo contenido posible y se impone como el fundamento riguroso de cualquier experiencia —pasada o futura— que por su mediación se determinará luego en el conjunto explícito del ser espiritual.

"La conciencia es el espíritu como conocimiento concreto y circunscrito en la exterioridad, pero el movimiento progresivo de este objeto, tal como el desarrollo de toda la vida natural y espiritual, sólo se funda en la naturaleza de las puras esencias que constituyen el contenido de la lógica" (21). Así, el fundamento es lógico, el puro saber en la amplitud de su desarrollo; pero sin embargo, advierte Hegel que por eso es mediato, "en cuanto el puro saber es la última, absoluta verdad de la conciencia" (22).

De modo que, simultáneamente, se instauran el proceso y su circularidad: avanzar es retroceder al fundamento y este retorno permite postularlo como resultado último, sin que ello implique ningún presupuesto ya que el desarrollo se determina por la naturaleza misma del contenido y sólo la totalidad articulada de sus momentos es la que acredita el punto de partida.

De aquí podemos extraer dos conclusiones en cuanto a la actitud de Hegel respecto de la experiencia de la conciencia. En primer lugar, ésta es afirmada en su carácter específico, es decir, en tanto vivencia concreta e inmediata de la cual necesariamente debe partirse para cualquier desarrollo posterior —entendiendo que para Hegel los niveles constitución de la ciencia y constitución de la realidad son homólogos—. Pero al mismo tiempo su verdadero sentido y, de hecho, su realidad, dependen de su integración en la totalidad articulada del sistema "Un ser determinado, finito, es un ser tal que se refiere a otro; es un contenido que está en una relación de necesidad con otro contenido, con el mundo entero" (23).

Como correlato ineludible de este modo de interpretar la totalidad del proceso, Hegel desarrolla su concepción de la historia y de la razón que opera en ella como el núcleo fundamental de su doctrina.

De allí que, si bien la historia es la manifestación de lo Absoluto en el tiempo —con lo que pareciera afirmarse su subordinación a un principio metafísico de mayor alcance— este proceso temporal y su determinación concreta son la condición de posibilidad de la existencia propia del sistema.

(21) HEGEL, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*, p. 89.

(22) HEGEL, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*, p. 89.

(23) HEGEL, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*, p. 112.

Hegel insiste continuamente en la necesidad de esta proyección temporal, contra quienes suponen que la rigidez de las estructuras ontológicas hace prescindible —o por lo menos inesencial— el curso histórico de la humanidad. La conciencia debe atravesar una a una las figuras de este devenir, y tan sólo como conciencia histórica logrará su plena definición; pero al mismo tiempo, el proceso entero requiere este integrarse de la conciencia y su aporte específico para poder llegar a su fin.

No nos proponemos aquí señalar los riesgosos problemas metafísicos y metodológicos que lleva implícita la concepción de la historia en Hegel: su carácter espiritual; el tiempo cancelado —o no, según algunas fundadas interpretaciones— en la culminación del proceso; la explicación de las formaciones prácticas a través de la instancia superestructural; la conciliación de las contradicciones en el ser absoluto, etc.

Tan sólo rescatar, frente a la acusación de un formalismo en el sistema hegeliano, que la inherencia concreta de la conciencia y sus productos en la historia, configuran una actitud gnoseológica que, aunque racional, dista mucho de caer en el cauce abstracto de un apriorismo formalista. "Sólo a partir del conocimiento más profundo de las otras ciencias en su devenir histórico, el elemento lógico se eleva para el espíritu subjetivo, no como lo universal abstracto, sino como lo universal que comprende en sí la riqueza de los particulares" (24).

La filosofía se asigna así una elevada misión sintética y, al decir de Sartre, totalizadora y totalizante, pero sólo a condición de asumir el esfuerzo de confrontarse en forma permanente y rigurosa con las alternativas concretas del proceso histórico.

(24) HEGEL, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*, p. 76.