¿DE QUÉ TRATA LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU* DE HEGEL?

José Antonio Pardo*

*El concepto de ciencia pura y su deducción [...], la
Fenomenología del Espíritu no es otra cosa que
la deducción de ese mismo concepto.*

G.W.F. Hegel¹

He comenzado la redacción de este texto poco después de que se han cumplido doscientos años de la publicación de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. Las recientes conmemoraciones de este acontecimiento han abundado. Con ocasión de aquellas, incluso una nueva traducción al español —estupenda— de dicha obra se ha dado a conocer estos días. Alrededor de este libro se han ido tejiendo buena cantidad de leyendas, unas a propósito de su redacción, otras a propósito de su contenido. Entre aquéllas, quizá la más conocida sea la que cuenta cómo el aún joven filósofo redactaba los últimos folios de su manuscrito al tiempo que Napoleón conducía los ejércitos franceses a la entrada de la ciudad de Jena, ciudad en donde residía Hegel durante aquel tiempo. De esta leyenda, por lo demás, es testigo su mismo protagonista. Conocemos una carta de Hegel dirigida a Schelling en la cual cuenta que puso punto final a su texto “la medianoche previa a la batalla de Jena”,² es decir, la noche

49

* Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana.

¹ *Wissenschaft der Logik I*, 1986, Frankfurt, Suhrkamp, p. 43.

² *Briefe von und an Hegel I*, 1952, Hamburg, Felix Meiner, p. 161.

JOSÉ ANTONIO PARDO

del 13 de octubre de 1806. Pocos meses después de esto, cuando el manuscrito estaba ya en la imprenta, envió al editor, el 10 de enero de 1807, un prólogo en que aclaraba el sentido y propósito de la obra. Otra leyenda, ésta a propósito de los contenidos, es la que tiene que ver con la fama de que la *Fenomenología del Espíritu* es un libro particularmente difícil de leer.

Dificultades de lectura existen, sin ninguna duda, y en buena medida están motivadas por la premura con que se escribió la obra. Esta premura no tiene que ver sólo con la invasión napoleónica, sino también con que Hegel había prometido al editor de la obra el manuscrito entero desde hacía varios años, sin lograr satisfacer en todo ese tiempo su promesa, aunque no por indolencia, sino porque el asunto de la obra exigía mayor demora. No obstante, la paciencia del editor no estaba para tanto. Prontamente la impaciencia se tradujo en presión hacia el escritor, la presión en redacción apresurada y la redacción apresurada en feos descuidos estilísticos. A estos descuidos en la exposición, notables sobre todo en los últimos dos capítulos, hay que añadir la dificultad del tema mismo y la singular abundancia de referencias extra-textuales, aunque soterradas, con que Hegel se ocupa de él. No tengo la referencia a la mano, pero recuerdo un texto de Ramón Xirau en que éste expresaba con buen ropaje esta leyenda acerca del dificultoso estilo de la primera³ gran obra de Hegel. Decía más o menos que, en efecto, la obra de Hegel era la más difícil de leer entre todas las obras de filosofía habidas y que esa dificultad se

³ Previamente a la *Fenomenología*, en septiembre de 1801, publicó *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*. Más adelante publicó también varios artículos en una revista que fundó junto con Schelling y cuyo título fue *Kritische Journal der Philosophie*; de dichos artículos, el más conocido es el que lleva por nombre *Glauben und Wissen*. En todos esos escritos, sin embargo, lo que hace Hegel es exponer el punto de vista de Schelling más que el propio, aunque también abundan las referencias a Kant, a Jacobi y a Fichte. Los textos que después de la muerte de Hegel se publicaran como *Escritos teológicos de juventud* son textos notablemente inmaduros que nunca se atrevió a publicar. No creo que esos textos imberbes sean tan importantes como para interpretar la *Fenomenología* desde ellos, sobre todo porque esta obra marco un viraje definitivo en la trayectoria intelectual de Hegel, viraje que le condujo, inclusive, a romper relaciones con sus amigos juveniles.

debía, en parte, a la complejidad del asunto, pero también a la simple y llana falta de claridad.

En relación con el tema del estilo no hay por qué hacer aspavientos. Con un poco de dedicación es posible resolver las dificultades generadas.⁴ Además, el buen talante literario no es algo que suelen cuidar los filósofos en general, aunque haya notables excepciones. Más graves y más serias que éstas son las dificultades que genera al intérprete el contenido mismo de la obra. Tales dificultades se echan de ver en seguida como se caiga en la cuenta de que el argumento de la filosofía es una sinuosa y caudalosa corriente en que se entreveran por lo menos cinco enormes riachuelos. La *Fenomenología del Espíritu* es un libro en que se habla de teoría del conocimiento o epistemología (relación sujeto-objeto; relación certeza-verdad), de historia (cruzadas, reforma, revolución francesa), de ciencia (empírica, Newton, psicología empírica), de religión y de ontología. No es necesario discurrir acerca de la dificultad que supone encontrar sólida atadura a todos estos temas.

Lo fácil ha sido pensar que Hegel se empeñó simplemente en una obra faraónica e imposible en que quiso incluir y dar razón de todo. Desde luego que un empeño como este puede resultar admirable a más de uno, sin embargo, esa admiración puede opacar la verdadera importancia del texto hegeliano, precisamente porque puede obnubilar la atención ante el tema principal que está tratando Hegel en su obra, que nada tiene que ver con la exposición de sinuosas, extravagantes y geniales cosmogonías y cosmovisiones (*Weltanschauungen*, las llamaba Dilthey, uno de los autores que más ha contribuido a dibujar una falsa imagen de la filosofía de Hegel).

Comienzo sosteniendo que, para entender bien la *Fenomenología del Espíritu*, hay que evitar el prejuicio de que se trata de una obra

⁴ En este punto quiero insistir en algo. Es verdad que el estilo de la *Fenomenología* es bastante desaliñado, tal como he señalado ya. Pero no es justo decir lo mismo de las demás obras de Hegel. Desde luego que el alemán de Hegel no es el de Lutero ni el de Goethe, pero *La Ciencia de la Lógica*, la *Enciclopedia* y las *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho* no ofrecen mayores dificultades en lo relativo al estilo.

en que se habla de todo. Casi al final de este artículo se aclarará este punto. También evitar ese tipo de reconstrucciones panorámicas, según las cuales, la obra trataría de la historia de las desgarraduras de la conciencia (divina) y de cómo dicha conciencia desgarrada persigue restañar sus desgarraduras hasta lograrlo felizmente dentro de la esfera del saber absoluto, como en una especie de reconciliación escatológica. Evitarlas no porque sean inexactas o porque no tengan que ver con Hegel, sino porque expuestas así, descontextualizadas, son una franca invitación al malentendido: debido a este tipo de expresiones muchos han pensado que la filosofía de Hegel es una especie de racionalización de cosmovisiones gnósticas. Cosmovisiones ciertamente fascinantes, pero que no tienen que ver con Hegel y que además, por lo delirantes que son, obligan a no tomar en serio —dado que esto es filosofía y no literatura fantástica— a quien las suscriba, aunque sea con un lenguaje racionalizante. *A Hegel hay que tomarlo en serio*, pero esas expresiones apresuradas generan malentendidos que lo impiden desde el comienzo.

52 | He mencionado la seriedad y me he querido referir a la *seriedad científica*. En cambio, esas visiones panorámicas y apresuradas de la *Fenomenología* más bien favorecen la existencia de ocurrencias tales como que Hegel, antes que un filósofo, haya sido un (iluminado) inventor de mitologías —en el mejor de los casos—, pero también un (mal) novelista —en el peor—. Ocurrencias que no estoy inventando, porque aunque no estoy en posición de exhibir a nadie, la verdad es que circula un libro a cuyo autor se le ocurrió tal cosa, que Hegel es un mal poeta y la *Fenomenología* una novelita ‘sentimental’ de baja estofa.⁵

Comienzo sosteniendo, pues, que hay que evitar lo anterior y que, en cambio, debe *tomarse en serio a Hegel*. Esta última afirmación

⁵ Dice Luis Xavier López, por ejemplo, que los libros de Hegel “hay que leerlos filosófica y literariamente”. Pero la lectura que llama filosófica apenas y atiende a lo demostrativo y más bien se inclina a entresacar ‘las grandes tesis filosóficas’, es decir, a averiguar si Hegel es idealista, realista o algo parecido. En cuanto a la lectura literaria concluye con que “Hegel podría ser Flaubert o Laurence Stern, eso sí, con un estilo muy inferior”, *El desencanto de las palabras. Seis ensayos frente a Hegel*, 2005, México, Publicaciones Cruz, p. 14.

pareciera perogrullesca, por eso es necesaria una añadidura: tomar en serio a Hegel *desde el punto de vista científico*. Quiero decir que la *Fenomenología* trata de un tema científico, pero no de cualquier tema científico, sino del tema científico por antonomasia, a saber, la definición misma de ciencia, y *además* desde un punto de vista científico. Todo lo demás que aparece en la *Fenomenología*: las referencias históricas, bíblicas, literarias, la famosa dialéctica del señor y del siervo (o del amo y el esclavo); todas ellas, pues, no son más que recursos argumentativos, *el verdadero tema, el que le interesa a Hegel, es la averiguación del concepto de ciencia y nada más*. Esto mismo nos lo hace saber en el texto que he colocado como epígrafe de este artículo. Hay que dar cuenta de esos recursos, pero a partir de haber aclarado previamente el asunto del libro.

Una interesante polémica se ha trabado dentro del ámbito del hegelianismo en torno a la cuestión de qué lugar ocupa la *Fenomenología del Espíritu* dentro del sistema. Quien esté familiarizado con el sistema hegeliano, aunque sea en un nivel elemental y por referencias de manual de historia de la filosofía, sabrá que tal sistema está estructurado en tres partes. Sabrá también que el número tres no es casual y que de algún modo, tan obvio como explícito, intenta ser expresión de la idea cristiana del Dios trinitario. Esas tres partes corresponden a la lógica, a la filosofía de la naturaleza y a la filosofía del Espíritu. ¿En cuál de esas tres se incluye a la *Fenomenología*? Pareciera que en ninguna. Es verdad que en la *Enciclopedia* está incluida una *Fenomenología del Espíritu* como parte de la sección dedicada al Espíritu subjetivo. Pero la polémica ha tenido lugar con ocasión o por causa del primer subtítulo que Hegel puso a la *Fenomenología*, a saber, *primera parte del sistema*. El problema consiste, así, en definir qué lugar ocupa la *Fenomenología* en cuanto que *primera parte del sistema*, cosa que no resuelve el hecho de que aquélla ocupe un preciso lugar en la *Enciclopedia*, pues en esta obra no aparece la *Fenomenología* como primera parte del sistema.

¿Por qué el sistema debía tener una primera parte? Una pizca de anécdotas aclarará el punto. Hegel, en efecto, cuando empezó a escri-

bir las primeras líneas de lo que fue la obra que comentamos, no se imaginó que esas líneas serían las primeras de una *Fenomenología del Espíritu* (he ahí una razón de la demora en la redacción a la que aludí arriba). Hegel había planeado escribir una especie de enciclopedia filosófica, semejante a la que escribió casi diez años después, en la cual estuviera expuesta la totalidad de su sistema.

El sistema de la ciencia que Hegel tenía en mente consistía en las tres partes que mencioné apenas. Quiso escribir para ellas, sin embargo, una introducción. Las dificultades comenzaron cuando esa introducción se le alargó y devino *Fenomenología del Espíritu*. Hegel pensaba que el *comienzo objetivo* que debía tener la exposición del sistema de la ciencia era la lógica, porque ciencia tiene que ver con conceptos y demostraciones, y la lógica es justo la disciplina encargada de definir en qué consisten conceptos y demostraciones. Empero, de algún modo barruntaba que la mente del lector debía ser educada previamente a la lectura de la lógica. Por eso dice en la *Ciencia de la Lógica* que ésta presupone la *Fenomenología*.⁶ No cualquier conciencia está dispuesta naturalmente hacia la ciencia (en realidad ninguna lo está); por el contrario, la ciencia supone el “esfuerzo por salir de la inmediatez de la vida sustancial”,⁷ esfuerzo que debe ser mediado por la cultura, la educación, la lectura. Por esto último estimó necesaria una introducción por medio de la cual se formara una subjetividad bien dispuesta a la objetividad de la ciencia; sin embargo, también entendió que una introducción a una obra filosófica puede resultar tan innecesaria como contraproducente: “Una explicación de un escrito tal y como se la suele dar en un prólogo (*Vorrede*), acerca del fin que el autor se ha propuesto en aquél, así como acerca de los motivos y la relación que el autor cree que guarda su escrito con otras formas anteriores o contemporánea de tratar el mismo objeto, no sólo parece superflua

54

⁶ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, 1986, Frankfurt, Suhrkamp, p. 42.

⁷ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, en *Hauptwerke in sechs Bänden 2*, 1999, Hamburg, Felix Meiner, p. 13.

si se trata de un escrito de filosofía, sino inclusive inconveniente y contraproducente debido a la naturaleza del asunto.”⁸

En una introducción, debido a las dimensiones que debe tener, no hay más lugar que para aseveraciones bajo categorías adoptadas dogmáticamente y sin concepto. Pero la filosofía no es eso. La filosofía es lo demostrativo. Aseverar “no es el modo en que se debe exponer la verdad filosófica”, dice Hegel inmediatamente después del lugar que he citado. Además, una introducción a la ciencia, y ciencia es lo que persigue ser la filosofía, debe ser ella misma científica. Encararemos el problema más adelante, aunque adelantamos que la solución va por el hecho de que la conciencia estará bien dispuesta a la objetividad de la ciencia en la medida en que exista como subjetividad efectiva: la disposición hacia la objetividad no es más que el desarrollo de la subjetividad como tal, pues aquélla, al cabo, no es más que la realización efectiva de ésta. La postura de Hegel es que la objetividad de la ciencia se resuelve en la subjetividad, como es posible advertir en el esquema mismo de la *Ciencia de la Lógica*. Advirtamos, con todo, que esto último anticipa la solución, pero tal y como se ha expresado, en realidad solamente aguza las aristas del problema.

Hans Friedrich Fulda plantea que la relación entre el sistema objetivo de la ciencia y la *Fenomenología* es la misma relación trabada entre la ciencia y la disposición de la conciencia hacia la ciencia, disposición que sólo es posible ganar históricamente, aunque bajo el supuesto de que la historia no es otra cosa que el despliegue y desarrollo del pensamiento en cuanto que estructura *sobre-natural*, es decir, imposible para la naturaleza, pero necesaria para el espíritu.⁹ La *Fenomenología* intenta cultivar la mente del lector hasta hacer de ella una conciencia apta para la ciencia, aunque ese cultivo no puede ser bajo otra razón que la ciencia ni ser otra cosa que la generación de la ciencia

55

⁸ *Ibid.*, p. 9.

⁹ H. F. Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, 1975, Frankfurt, Klostermann Verlag, p. 217 s. “Imposible y necesario, es ésta la definición cristiana de sobre-natural”, Gaston Fessard, *Hegel, le Christianisme et l’histoire*, 1990, Paris, Presses Universitaires de France, p. 32.

JOSÉ ANTONIO PARDO

misma. Introducción a la ciencia y ciencia, entonces, conforman una especie de duplicidad originaria —en la que consiste la subjetividad ganada por la lectura seria de la *Fenomenología del Espíritu*— cuya resolución depende de que una y otra se reconozcan mutuamente como momentos necesariamente especulativos o momentos cuya duplicidad o referencia exterior les es intrínseca. Habremos de volver sobre el punto, pues lo hemos dejado con algo de asperezas. Digamos por lo pronto que esa duplicidad originaria en que consiste el sujeto, y según la cual la índole del objeto es enteramente subjetiva, es el núcleo de la tesis que se defiende en *la primera parte del sistema*.

Prosigamos, pero antes será pertinente ir atajando algunas posibles objeciones que pudieron haber surgido con ocasión de lo dicho hasta ahora.

¿No es una pretensión inútil estar reivindicando para la filosofía un estatuto, el de ciencia, que ni le pertenece ni le conviene? Acostumbradísimos estamos a oír y a repetir declaraciones categóricas según las cuales la filosofía *no es ciencia* y que todos los esfuerzos emprendidos para lograr que la filosofía se convirtiese en ciencia han concluido en tristes fracasos. Pues bien, esas categóricas declaraciones, las de que la filosofía no es ciencia, si hemos de otorgarles algún crédito, es porque suponemos que quienes las hacen saben qué cosa es la ciencia y que conforme a ese saber juzgan si la filosofía lo es o no. Pero es fácil advertir de inmediato que quienes las hacen *no saben qué es la ciencia*.

Quizá se imaginen a un señor con bata llenando y calentando tubos de vidrio. Pero es posible que tal señor imaginado en realidad esté preparando alguna infusión o algún té sobre su mechero, y es el caso que para el imaginador preparar infusiones no es lo mismo que hacer ciencia. Quizá no se esté imaginando eso, quizá ni siquiera esté imaginando nada, sino que más bien crea estar *pensando* en que la ciencia es cierta actividad que se realiza conforme al método científico (esa cosa que se enseña en las secundarias y que se llama método hipotético-deductivo-experimental-empírico). No obstante, como ha mostrado Thomas Kuhn en su famoso libro *La estructura de las revoluciones*

científicas, ninguno de los que reputamos como grandes descubrimientos científicos se ha llevado a cabo siguiendo tal método. Reconozco, sin embargo, que tiene razón Popper cuando advierte que el hecho de que ‘los científicos’ no sigan el método científico no lo invalida. Pero ese no es el punto, lo decisivo es que si el método empírico no está justificado porque es el que siguen los científicos no se encuentra qué otra justificación pudiese tener. Por lo demás, no hacían falta las investigaciones históricas de Kuhn en relación con la ciencia, pues con un poco de reflexión bastaba para saber que la legitimidad del método científico no podía descansar en lo que ‘los científicos’ hicieran, porque para saber qué hacen los científicos es necesario saber previamente quiénes lo son y quiénes no; si se respondiese que científicos son los que siguen el método científico nos veríamos envueltos en un ridículo círculo vicioso. *Primero es el concepto.*

En este caso la pregunta clave es la siguiente: ¿sobre qué descansa la legitimidad del método científico si no es en *lo que hacen de hecho* a quienes llamamos sin ningún concepto ni reflexión ‘los científicos’? Desde luego que dicha legitimidad debe ser de índole científica. Pero si yo declaro desde el comienzo que sólo hay ciencia o legitimidad científica si los enunciados son empíricos y que método científico existe sólo en la medida en que éste prescriba empiricidad, por ello mismo habría que concluir que la misma declaración que ha dicho aquello carece de legitimidad científica. Decir que la filosofía no es ciencia es una mera aseveración arbitraria, que se repite a tontas y a locas porque es lugar común y no porque esté acreditada científicamente. Reparemos en que no es una cuestión de nombres, sino de conceptos. Recientemente, al comentar esto que aquí expongo con un colega, me contestó con la especie de que mi hipótesis interpretativa sería correcta dependiendo de qué entendiésemos por ciencia. Pero así como estaría fuera de lugar que en ciencia alguien quisiera enmendar la plana a Paul Dirac con el cuento de que la tesis de éste acerca de la existencia del positrón *depende de qué cosa entendamos por positrón*—porque uno no simplemente decide qué cosa va a entender por positrón—, también lo está la cantaleta de que *todo depende de qué entendamos por ciencia.*

Lo de Hegel consiste precisamente en demostrar qué es lo único que se debe entender por ciencia. No atender esto equivale a banalizar el pensamiento hegeliano, reducirlo a puras fruslerías. Además, si uno cree saber previamente qué es la ciencia, no tiene sentido que se ponga a leer a Hegel ni a ninguno de los filósofos de la ciencia. Pero ocurre que en realidad *no sabemos qué cosa es la ciencia*, porque saber es demostrar, pero demostrar qué cosa es la ciencia supone inevitablemente entender lo que Hegel entiende por ciencia. Cualquier otra definición de ciencia diferente es una distinción que cuelga en el aire: cualquier otra definición es una definición adquirida sin ciencia. Para empezar a entender a Hegel hay que tener muy en cuenta la siguiente observación de Porfirio Miranda: “Ha sido un truco transparente del escapismo el confundir la filosofía con la literatura y el pensar que la cientificidad reivindicada por Hegel es de un género extraño sin relación con la de las disciplinas llamadas ciencias.”¹⁰

58 Insisto de nuevo en el punto, pero con alguna añadidura: La *Fenomenología del Espíritu*, antes que cualquier otra cosa, es una obra que se propone *definir científicamente* qué es la ciencia. Subrayé *definir científicamente* porque podría pensarse que en su libro Hegel quiere exponer “el concepto hegeliano de ciencia”, el cual, en cuanto que hegeliano, sería tan sólo relevante para los hegelianos o para quienes quisieran interpretar a Hegel. No es así: cuando Hegel reivindica cientificidad, está persiguiendo lo mismo que persiguieron Galileo, Newton, Planck o Bohr. Aunque quizá Hegel mismo fue más atinado en su persecución que los anteriores. Desde luego que esto último es polémico, pero en medio de esta polémica debe entenderse a Hegel, de lo contrario, la interpretación se descarría y aleja del espíritu hegeliano mismo.

Nuestro filósofo no deja ningún resquicio a la vacilación de los intérpretes, pues dice sin ninguna ambigüedad que en su filosofía hace algo “más que sólo aseverar, lo que hace es demostrar (*bewiesen*)”.¹¹

¹⁰ Hegel tenía razón, 1989, México, UAM, p. 7.

¹¹ G.W.F. Hegel, Recensión al libro *Über die Hegelsche Lehre oder absolutes Wissen und moderner Pantheismus*, en *Berliner Schriften 1818-1831*, 1986, Frankfurt, Suhrkamp, p. 413.

Desde luego que no porque Hegel diga que su filosofía demuestra significa que en verdad lo haga, ni porque diga que su filosofía es ciencia lo será realmente; sin embargo, la anterior declaración muestra inequívocamente por dónde debe ir la interpretación, aparte de que confirma que, si su obra no demuestra, entonces no tiene ningún valor. Conforme a esto, no queda más que desconfiar desde el comienzo de una interpretación como la de Findlay, pues éste sostiene que: “las transiciones de Hegel sólo son necesarias e inevitables en el sentido indefinido en que son necesarias e inevitables las transiciones en una obra de arte”.¹² Lo menos que puede pedirse al intérprete de cualquier obra es que respete el espíritu con que el autor escribió la tal obra. Puede ser que Hegel se haya equivocado, pero sus transiciones nunca las pensó como transiciones poéticas, sino como demostraciones en el más estricto sentido.

Porfirio Miranda resuelve con enorme tino cuál es la clave hermenéutica con que se debe leer la obra de Hegel, aunque también la de cualquier filósofo: “la única manera de interpretar a Hegel es dar más importancia a la demostración que a la interpretación; de lo contrario no se hace filosofía sino crítica literaria [...] Es la cosa misma la que nos norma, y sólo así es posible dar interpretación fiel del pensamiento de Hegel”.¹³ También me parece que el principal obstáculo interpuesto entre nosotros y el pensamiento expuesto en la *Fenomenología*, de mucho más calibre que el mal estilo o lo que fuere, es que el lector no se suele acercar a dicha obra esperando demostraciones científicas, sino probablemente cultura, gimnasia mental, una cosmovisión intrincada e interesante, o inclusive, edificación, con todo y que Hegel aclaró que “la filosofía debe guardarse de querer ser edificante”.¹⁴

No vamos a decir que con esto se ahorren las dificultades. Sí diremos, en cambio, que sólo con esto en mientes el camino queda

¹² John Niemeyer Findlay, *Hegel. A Re-examination*, 1976, Oxford, Oxford University Press, p. 74.

¹³ Porfirio Miranda, *op. cit.*, p. 37.

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie*, en *op. cit.*, p. 12.

despejado para que se abran paso *las verdaderas dificultades*. He dicho hasta ahora dos cosas que vale la pena recordar: 1. Que el propósito de la *Fenomenología* es definir qué cosa sea la ciencia; y, 2. Que ese propósito se pretende cumplir *científicamente* y que por lo mismo el intérprete debe asumir la perspectiva de cientificidad adoptada por el mismo Hegel. En esto mismo ya se advierten algunos aprietos. ¿Cómo exponer científicamente qué cosa es la ciencia si previamente no se conoce la respuesta o el resultado de la exposición? Es decir, si soy capaz de exponer científicamente es porque ya sé qué es la ciencia. ¿Pero si ya sé qué es la ciencia para qué empeñarme en averiguar qué cosa sea? Además, se pide al lector interesado en interpretar correctamente, que adopte en su lectura el punto de vista científico, pero ese punto de vista es justo el que se quiere ganar al cabo de la lectura de la obra entera. ¿No está implicada desde la mera formulación del proyecto de una *ciencia de la experiencia de la conciencia* como primera parte del sistema de la ciencia, en cuanto que introducción a éste, una petición de principio? La cuestión es, sin embargo, si este aparente paralogismo desacredita desde la mera formulación el proyecto mismo de la *Fenomenología*.

60 En el primer párrafo de la *Enciclopedia* encontramos las palabras que dicen: “la filosofía carece de la ventaja, que favorece a las demás ciencias, de poder *suponer* sus *objetos* como inmediatamente ofrecidos a la representación, lo mismo que poder suponer el *método* de conocimiento como algo ya aceptado y listo para empezar y proseguir”.¹⁵ Ni la filosofía ni el llamado pensamiento científico, una y otro en cuanto que ambos son *ciencia*, pueden dar por supuesto nada, no pueden aceptar nada sin previa y adecuada acreditación. Pero eso supone que tampoco el criterio mismo con que se ha de llevar a cabo la acreditación se puede aceptar sin más. Pareciera que habría que partir de cero.

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* § 1, 1986, Frankfurt, Suhrkamp, p. 41.

Contra esta pretensión de partir de cero se han elevado voces. Dicen que partir de nada equivale a quedarse en nada. Escribe Gadamer, por ejemplo, no sólo que es imposible liberarse completamente de prejuicios, sino que dicha liberación, aunque fuese posible, resultaría contraproducente. Imposible resulta partir sin una perspectiva previa, sin la asunción de un horizonte desde el cual ir catando las cosas. El argumento de Gadamer está fundado sobre la convicción según la cual entender es lo mismo que fusionar horizontes de sentido, o por lo menos incorporar el nuevo objeto, perteneciente a un horizonte ajeno, al propio horizonte —a la historia efectual del intérprete—, no sin modificar este último horizonte para el caso y por lo tanto no sin proseguir dando forma y curso a la tal historia efectual. Por eso, sin horizonte previo —sin historia efectual— no habría entendimiento o comprensión de nada. A su vez, esa convicción está fundada en el hecho de que sin lenguaje no es posible entender nada, lo cual es cierto, y que el lenguaje en sí mismo es ya un monumental prejuicio, todo un horizonte.

Ahora bien, esa convicción de Gadamer sólo es aceptable si por lenguaje se entiende pensamiento. Desde luego que la asunción de historia efectual es condición previa para la ciencia (“la necesidad de hacer consciente la historia efectual la impone la propia conciencia científica”),¹⁶ pero sólo si por historia efectual se entiende pensamiento o disposición para el pensamiento, la cual es ya pensamiento. Ninguna otra cosa, sino sólo el pensamiento merece llamarse historia, ninguna cosa, sino sólo el pensamiento merece llamarse lenguaje —el lenguaje no es realidad empírica.

Por esto, inmediatamente después de haber escrito que la filosofía no debe suponer nada, Hegel dice que, sin embargo, ésta “puede suponer cierta familiaridad con sus objetos; es más, debe suponer esa familiaridad, así como un cierto interés en aquellos objetos”.¹⁷ Aquellos objetos se reducen a uno, a saber, la verdad. Pero contamos con que ese

¹⁶ Georg Gadamer, *Verdad y Método*, 1996, Salamanca, Sígueme, trad. de Rafael Agapito, p. 371.

¹⁷ Hegel, *ibidem*.

mismo objeto, la verdad, *también lo es de la religión*, en cuanto que para la religión, *en su versión absoluta* que de acuerdo con Hegel es el cristianismo, *Dios es la verdad*. “El interés próximo de la filosofía es colocar al absoluto Dios (*Gott absolut*) antes del frontispicio de la filosofía como el solo (*alleinigen*) fundamento de todo, como el único (*enzige*) *principium essendi y cognoscendi*.”¹⁸

Puede fácilmente levantar sospechas esta referencia a la religión e inclusive llegar a opacar la pretensión de cientificidad sostenida por Hegel, pues muy arraigada está la costumbre de creer que apelar a la religión es hacer incursiones al terreno de lo irracional. Conviene, por lo tanto, pulir este punto hasta dejarlo sin obscuridades ni asperezas.

Primero que nada, tomemos el salto desde más atrás. La vía religiosa tiene como término el absoluto. En relación con el tema del absoluto, Hegel se enfrenta, porque eran típicas de su tiempo (aunque de algún modo prevalecen hasta ahora), con dos posturas fundamentales, las cuales, empero, se resuelven en una sola. Son las que siguen: 1. *No hay absoluto*; y, 2. *Hay absoluto pero no es dable a la inteligencia humana conocerlo*. Entre una postura y otra existe una radical coincidencia, a saber, las incursiones hacia los dominios del absoluto son escapadas hacia la irracionalidad: “lo absoluto no debe ser entendido [*Das Absolute soll nicht begreifen*] sino ser sentido y visto. No sería el concepto (*Begriff*),¹⁹ sino el sentimiento y la intuición, las que deberían llevar la palabra y ser además lo expresado”.²⁰

¹⁸ G.W.F. Hegel, *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, - Dargestellt an den Werken des Herrn Krug's*, en *Hauptwerke in sechs Bänden I. Jaener kritische Schriften*, 1999, Hamburg, Felix Meiner, p. 179.

¹⁹ Añado algo importante: ‘*Begriff*’ significa ‘concepto’, de donde *begreifen* significaría ‘concebir’. Sin embargo, lo más exacto es traducir *begreifen* por entender y no por concebir, y es que la palabra que en alemán se usa para concepto (*Begriff*) subraya fuertemente un aspecto o una relación inmediata que no se le escapa a Hegel: concebir es entender, el concepto tiene que ver con lo *entendido*. Para nosotros, en cambio, la relación entre entender y concebir no es tan obvia, pues nuestro concepto se deriva de concebir (como a los hijos) y no de entender.

²⁰ Hegel, *Phänomenologie...*, en *op. cit.*, p. 12.

¿Pero con qué derecho o justificación se afirma tal cosa? Se trata de una afirmación que se reputa escéptica, pero “de hecho presupone muchas cosas como verdaderas [...] que previamente habría que probar si son verdad o no. Presupone que cabe representarse el conocimiento como un instrumento o un medio, también supone una diferencia entre nosotros mismos y ese conocimiento, pero sobre todo presupone que lo absoluto queda de un lado y el conocimiento del otro lado, y que de por sí y separado del absoluto, el conocimiento fuese, empero, algo real y consecuentemente, verdadero aunque al quedar fuera del absoluto quede por lo mismo fuera de la verdad”.²¹

Ante la réplica que sostuviera que en realidad quedar fuera del absoluto no implicaría quedar fuera de la verdad porque habría, sin embargo, *verdades relativas*. Ante esta réplica, Hegel contesta lo siguiente: “Pero vemos precisamente que este ir y venir termina en una turbia distinción entre un verdadero absoluto y un verdadero diverso a éste y [es que] el absoluto, el conocimiento, etc., son palabras cuyo significado se da por supuesto, el cual significado, empero, antes de andar suponiéndolo, primero habría que procurar obtener.”²²

Lo que Hegel indica aquí es que la ciencia no debe dar nada por supuesto, aunque puede y debe, sin embargo, suponer cierta exigencia derivada del hecho de que su objeto y propósito son la verdad, a saber, la exigencia de saber de qué se está hablando, de conocer el significado de las palabras que se estén usando. Porfirio Miranda aprecia muy bien esto: “Lo menos, y al mismo tiempo lo más, que se le debe exigir a un científico es que él mismo sepa de qué está hablando. Que se le entienda. Esa es la exigencia de Hegel.”²³ La clave de esta exigencia de no dar nada por supuesto es capaz de auto-justificación, como veremos.

Estar familiarizado con la ‘verdad’ no significa estar familiarizado con una doctrina que se estime verdadera, significa estar familiarizado con

²¹ *Ibid.*, p. 54.

²² *Idem.*

²³ Porfirio Miranda, *op. cit.*, p. 67.

lo que el cuarto evangelio llama “El Espíritu de la verdad (πνεῦμα τῆς ἀληθείας)”, el cual es interpretado por Hegel como el resultado pero también la causa de haber desesperado de ‘narraciones y modos externos’²⁴, es decir, como “la conciencia de la pérdida de toda esencialidad”²⁵ o como conciencia de que *los significados no nos están dados y que es necesario ganarlos para la conciencia*, siendo dicha conciencia en realidad única verdadera conciencia, la única conciencia cuya realización coincide con su concepto. Podríamos decir que estar familiarizado con el cristianismo es condición de posibilidad para la ciencia porque la misma ortodoxia cristiana –de la cual, según Hegel, la filosofía es custodia– dispone la conciencia hacia el escepticismo. Esto último puede resultar tremendamente desconcertante e inclusive suscitar algún malentendido, pero para evitarlo es necesario no perder de vista lo que dice Chesterton –quien, por lo demás, es un autor que resulta, según Ernst Bloch, “una inesperada escuela preparatoria para los lectores de Hegel”.²⁶ Dice Chesterton, pues, que “en la historia aterradora de la Pasión, se descubre claramente la idea de que, por algún extraordinario modo, el autor de todas las cosas no sólo conoció la agonía, sino también la duda”.²⁷

No se trata, empero, de un escepticismo medianejo, sino de un escepticismo que va hasta el fondo, como que es *escepticismo divino*.

²⁴ “La certificación de la fe puede aparecer de modo externo y formal, pero esta formalidad externa debe ser desechada. Puede ser que la fe en una religión determinada comience por informes de milagros –entonces la aparición de lo divino se manifestará en un contenido finito. Pero Cristo mismo ha hablado contra los milagros y vituperó a los judíos porque ellos exigían de él milagros, y dijo a sus discípulos: El Espíritu de la verdad les conducirá a la verdad. Por tanto, en relación con la credibilidad de tales modos externos a partir de los cuales comienza lo que deviene fe, existen narraciones externas. A una fe de tal índole se le llama también fe, pero tal fe es sólo una formalidad; y esa fe puede ser más bien el comienzo de la fe, pero esa instancia debe después ser conculcada por la verdadera Fe– la Fe que es testimonio del Espíritu acerca del Espíritu”, G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, 1983, Hamburg, Felix Meiner, p. 238-9.

²⁵ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie...*, en *op. cit.*, p. 401.

²⁶ Ernst Bloch, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, 1983, México, FCE, trad. de Wenceslao Roses, p. 29.

²⁷ Gilbert Keith Chesterton, *Ortodoxia*, 1987, México, FCE, trad. de Alfonso Reyes, p. 268.

Un escepticismo de veras, por lo tanto, y no ese (pseudo) escepticismo que sin ningún prurito se aviene y se confunde con la dogmática y contradictoria afirmación según la cual no hay nada que sea verdad. Un verdadero escepticismo que, de acuerdo con Hegel, puede describirse conforme a los siguientes términos:

Aquí el escepticismo es el camino que puede considerarse como el de la duda o igualmente como el de la desesperación, por el cual no va a producirse aquello que entendemos habitualmente por dudar —es decir una sacudida de esta o aquella verdad imaginada, a lo cual seguiría que vuelva a desaparecer la duda y que se estuviese de nuevo en esa verdad imaginada, de modo que al final la cosa se tome como estaba tomada anteriormente. La duda es más bien aquí la intelección [*Einsicht*] consciente de que no hay verdad en el saber aparente, porque es el caso que para tal saber lo más real es lo que en verdad más bien es [el contenido de] un concepto sin realidad.²⁸

Esta referencia al escepticismo se irá aclarando más adelante, cuando se haya mostrado de qué modo aquélla astringe la argumentación. Por lo pronto, es necesario advertir, porque es lo que dará sentido al esquema mismo de la *Fenomenología del Espíritu* entera, que la conciencia de la pérdida de toda esencialidad no es una conciencia que pudiésemos considerar meramente negativa. En realidad la conciencia de esa pérdida coincide con la emergencia de la subjetividad en cuanto tal, pues la subjetividad es la reflexión de lo negativo consigo mismo, tal como expresa Marx en el pasaje en que define la subjetividad del trabajador o el aspecto subjetivo del trabajo²⁹ como

65

²⁸ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie...*, en *op. cit.*, p. 56.

²⁹ No está de más señalar que la distinción de Marx entre aspectos subjetivo y objetivo del trabajo, además del acento puesto en aquél, fue recuperada por un Papa en una encíclica de 1981: "Fontes igitur dignitatis laboris ante omnia in eius ratione non obiectiva sed subiectiva sunt exquirendi. Si de hac re ita sentitur, fundamentum ipsum paene evanescit, cui ihaerentes veteres in varios ordines homines secundum genus laboris ab iis patratu dividebant [...] Id solum est dicendum *primarium fundamentum momento laboris esse hominem ipsum*, qui eius est subiectum (Las fuentes de la dignidad del trabajo, por consiguiente, deben buscarse ante todo no según el aspecto objetivo sino subjetivo. Si consentimos con esto, desaparece el

“*Trabajo no-objetivado, no valor, pero concebido ahora positivamente como negatividad que se relaciona consigo misma; existencia no-objetivada, in-objetiva: subjetiva por lo tanto [...] El trabajo no como objeto, sino como actividad [...] fuente viva del valor [...] posibilidad universal.*”³⁰ Dice Hegel, a propósito del escepticismo, que la exigencia por *investigar, ganar y nunca dar por supuestos los significados*, de algún modo termina en la nada, en la carencia de ningún significado dado, pero esta nada “de hecho es verdaderamente resultado, ella es aquí mismo una nada determinada que tiene un *contenido* [...] En cuanto se concibe es resultado como él es en verdad, como negación *determinada*, en esa medida ha emergido inmediatamente una nueva forma y en la negación ha ocurrido el tránsito mediante el cual se va dando por sí misma la marcha hacia delante de la serie completa de las figuras”.³¹ Esa negación determinada es el sujeto, el cual existe sólo en la medida en que va demostrando o haciendo emerger *nuevas figuras o nuevos conceptos*.

Esto último puede interpretarse pulcramente si se atiende a lo que sigue: “Si un vocablo no tiene significado empírico, el origen del concepto en cuestión no pudo ser la sensación, y por tanto es necesario buscar en el sujeto mismo tanto el origen como el significado.”³² Ahora bien, los vocablos de que se ocupa la ciencia y que la constituyen, no tienen significado empírico. La ciencia, por tanto, no puede definirse en términos de empiricidad. He ahí la primera conclusión de Hegel. Esto se demuestra si se adopta el principio de no aceptar ningún significado como contenido dado. Si es el caso, incluso los contenidos empíricos debieran buscarse, pero resulta que en esta misma búsqueda dichos contenidos desaparecen, se delatan como una mera suposición injustificada.

fundamento mismo de la antigua división de los hombres en varias clases sociales según el género de su trabajo [...] Con lo cual sólo se está diciendo que *el primer fundamento de la importancia del trabajo es el hombre mismo, su sujeto*” (Dz 4690-591).

³⁰ Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politische Ökonomie*, 1967, Berlin, Europäische Verlag, p. 203.

³¹ *Phänomenologie*, en *op. cit.*, p. 57.

³² Porfirio Miranda, *op. cit.*, p. 42.

Sucede que uno *crea* que por señalar algo con el dedo o por medio de expresiones deícticas o indexicales, se estaría captando algún contenido empírico, se estaría *demonstrando* un significado. Russell defiende la idea, por ejemplo, según la cual, el significado de una palabra consiste en, y se reduce a, su referencia empírica³³. Recientemente, como estela de la postura de Russell, se ha puesto énfasis en el estudio, dentro de la filosofía del lenguaje, de las llamadas partículas deícticas, pues éstas parecen ser un fuerte argumento a favor de que el conocimiento científico es radicalmente empírico, y que las tales partículas deícticas tendrían la función de señalar, indicar (por eso indexicales) o hacer ostensible empíricamente el significado de los términos. No obstante, el acto de señalar con el dedo es inevitablemente inútil si previamente no se tiene el significado. Robert Brandom comenta con algo de sorna:

¿Qué es indicar o demostrar un objeto? La idea que anima la discusión de lo demostrativo [de la astringencia semántica] en términos del paradigma indexical es que el núcleo del fenómeno está *dado*: el objeto demostrado es el objeto dado. Esta idea estimula una imagen de indicación como si se tratara del asunto físico de distinguir un objeto extendiendo la línea formada por los nudillos del dedo índice hasta que aquélla haga intersección con algo opaco [...] los inexpertos [los que no conocen el significado], sin embargo, pueden ser incapaces de transferir su atención más allá del extremo del dedo que apunta, o quizá, perversamente, trazar la línea de indicación en una dirección equivocada, desde la punta del dedo hasta la base, y así asumir que algo que está detrás de quien señala ha sido identificado.”³⁴

La conclusión es que a quien quiera señalar *esto*, es decir, ese contenido supuestamente dado, *esto mismo* se le va a escapar. Se trata de llevar a cabo, según palabras de Hegel, un ‘simple experimento’:

³³ Bertrand Russell, “The Philosophy of Logical Atomism”, en D. Pears (ed.), *Russell’s Logical Atomism*, 1972, London, Collins, p. 196.

³⁴ Robert B. Brandom, *Making it Explicit. Reasoning, Representing & Discursive Commitment*, 1998, Cambridge, Harvard University Press, p. 460.

“Para *comprobar* la verdad de esta conciencia sensible, bastante es un simple experimento (*ein einfacher Versuch*).”³⁵ Es suficiente intentar señalar algo para advertir de inmediato que el mero acto de señalar trueca el intento en su contrario. Señalemos algo, algún contenido empírico, por medio de una partícula deíctica, a saber, *ahora* —la astringencia del empirismo radica en la presunción que hace éste de ocuparse de la realidad tal y como ésta se ofrece *aquí y ahora*—. ‘*Ahora* es de noche’. “Escribamos esta verdad; una verdad no es algo que pudiera desvirtuarse si se la escribiese; menos aún si de lo que se trata es de conservarla (*aufbewahren*). Veamos [de nuevo] *ahora*, este mediodía, la verdad que escribimos arriba, resulta que debemos decir que la verdad se nos ha echado a perder.”³⁶ Sin embargo, la partícula *ahora* se conserva, permanece y *se entiende*, pero en realidad como una referencia universal, no empírica. Claro está que averiguar cuál sea la índole del universal no es cosa simple. Postulemos, por lo pronto y recavando lo hasta ahora expuesto, que universal es el sujeto. Al margen de este postulado, empero, la conclusión es perentoria: los significados *no se obtienen por ostensión*, “las expresiones indexicales nos ponen en contacto cognitivo con el mundo sólo en la medida en que aquéllas puedan engancharse con el resto de nuestro aparato conceptual”.³⁷

Pasemos a un segundo punto, que tiene que ver con el sujeto. ¿Por qué si los significados no son empíricos habría que buscarlos en el sujeto? ¿La subjetividad misma no es, acaso, una torpe o por lo menos inopinada presuposición que hace Hegel?

Señalamos más arriba la dificultad que ofrece al proyecto hegeliano el hecho de que para definir científicamente qué sea la ciencia es necesario saber previamente qué es la ciencia. Se mencionó que la mera formulación del proyecto parece implicar ya una petición de principio o círculo vicioso argumentativo. A propósito de esto, Hans Albert, discípulo de Popper, hizo chunga de los intentos de fundamentación

³⁵ *Phänomenologie*, op. cit., p. 64.

³⁶ *Idem*.

³⁷ Brandom, op. cit., p. 698.

científica de la misma ciencia al hacer la comparación de tales intentos con los delirios del Barón de Münchhausen. El tal barón fue un loquito, que antes de estarlo fue oficial del ejército ruso en la lucha que éste libró contra el turco en el siglo XVIII. En el fragor de la batalla fue que este oficial quedó deschavetado, y al cabo de aquélla volvió contando curiosas historias, la más célebre de las cuales consistía en afirmar que había sido capaz de sacar su cuerpo de un fangoso lago después de haberse jalado los propios cabellos. Piensa Albert, pues, que intentar justificar científicamente el concepto mismo de ciencia es equivalente a querer sacarse uno del fango jalándose de los propios cabellos. Más allá del pintoresquismo de la comparación, la prueba de esto último sería que el proyecto de fundamentación científica de la ciencia está condenado a no poder recorrer ningún camino, salvo los tres siguientes: la aseveración dogmática del significado de ciencia bajo el señuelo de que dicho significado es evidente (significado que *evidentemente* no lo es), regresión infinita (la cual es impracticable de hecho) o el círculo vicioso —cualquiera de los tres, camino inválido.³⁸

La conclusión que Albert saca de todo esto es la necesidad de renunciar a proyectos semejantes a los de Hegel y la necesidad, en cambio, de adoptar el programa de Popper, ese furioso anti-hegeliano: una ‘fe irracional en la razón’.³⁹

Sin embargo, Karl-Otto Apel ha logrado dismantelar exitosamente las objeciones de Albert, demostrando que éste mismo supone, por el hecho mismo de rechazar, *con sentido*, los tres y cada uno de los cuernos del trilema de Münchhausen, una concepción *rotunda y con pretensión de científicidad* de ciencia: una concepción de ciencia según la cual *no es legítimo* aceptar tesis que no estén debidamente justificadas. En efecto, si se rechazan los tres y cada uno de los cuernos del dilema es *porque ya se ha aceptado*, como algo plenamente justificado, un concepto de ciencia según el cual se tiene que rechazar lo que no

³⁸ Cfr. Hans Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, 1969, Tübingen, Mohr, p. 33.

³⁹ Karl Popper, *The Open Society and its Enemies 2: The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx and the Aftermath*, 1945, London, Routledge, p. 283.

esté debidamente justificado. No es posible rechazar, *con sentido*, un concepto rotundo de ciencia sin suponerlo previamente: “Lo más notable de la fundamentación última filosófica se halla entonces en el argumento reflexivo [...] de que no se puede razonar o decidirse prácticamente ni a favor ni en contra de las reglas del juego del lenguaje sin presuponer ya estas reglas.”⁴⁰

La conclusión de Apel, empero, deja pendiente el asunto del paralogismo presuntamente implicado en el proyecto de definición científica de la ciencia. No porque el adversario de tal proyecto se contradiga performativamente (es decir, no porque la postura del adversario deba ser falsa para tener sentido), no por eso, quedará desfondada la objeción de que el proyecto hegeliano implica una petición de principio.

Kant expuso un paralogismo semejante al que señala Albert y sobre el cual nos hemos demorado, aunque en su caso en relación con el concepto del *yo*, que sin embargo es concepto equivalente al de ‘ciencia’, tal como lo hemos sugerido y anotado previamente:

Alrededor del *yo* nos movemos en un círculo continuo, porque si juzgamos acerca de él debemos servirnos (*bedienen*) ya de su representación en todo momento; un problema del cual estamos lejos de poder separarnos, pues la conciencia, en sí, no es una representación que distinga algún objeto particular, sino que es una forma de la representación en general, en cuanto se la pueda tomar como conocimiento.⁴¹

Contra este carácter supuestamente vicioso que inevitablemente debiera afectar toda investigación racional acerca del ‘Yo’, replica Hegel:

Es extraño el pensamiento —si es que por lo demás se le pudiera llamar pensamiento— de que *yo* deba *servirme* (*bedienen*) ya del *yo*, para

⁴⁰ Karl-Otto Apel, “El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje”, en *Dianoia. Anuario de Filosofía*, 1975, México, UNAM, trad. de Bernabé Navarro, p. 173.

⁴¹ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 404.

juzgar acerca del yo. El yo, que se *sirve* de la conciencia de sí mismo como de un medio (*Mittels*) para juzgar, éste es en verdad una *X*, de cuyo servicio y de la cual no se puede tener ni el más mínimo entendimiento. Sin embargo es bien ridículo llamar un *inconveniente* o un *círculo* vicioso a esta naturaleza de la autoconciencia – según la cual el yo se piensa a sí mismo y según la cual el yo no pueda ser pensado sin ser el mismo yo el que se piensa.⁴²

En otras palabras, sería un inconveniente o un paralogismo que el yo tuviera que servirse de sí mismo para juzgarse, sólo bajo el supuesto de que el yo fuese distinto o extraño al mismo yo que juzga –si el yo fuese distinto al mismo acto de juzgarse a sí mismo. Pero la realidad es que el yo no es nada distinto del acto mismo de mediación por medio del cual deviene juzgado. “Esto es hasta tal punto su misma substancia [la substancia del yo] que no se puede hablar de él como de un sujeto invariable que hiciese o efectuase esto o lo otro, como si tal actividad fuera una casualidad, una especie de situación fuera del cual [el yo] tuviese consistencia; sino que su actividad es su substancialidad, la actuosidad (*Aktuosität*) es su ser.”⁴³ No es que el yo exista por su cuenta y que *aparte* haga juicios. Ser *yo* consiste en hacer juicios. No hay ningún ‘yo’ previo al acto de hacer juicios acerca del yo, de manera tal que al juzgar el yo sobre sí mismo no se está presuponiendo, *se está produciendo o dando realidad* como yo⁴⁴. A esto se refiere también Hegel cuando dice esto que parece una paradoja, a saber, que en el acto de reflexión el sujeto *pone* sus presupuestos. “La reflexión *encuentra* (*findet*) antes de ella un inmediato que es trascendente y

⁴² G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, 1986, Frankfurt, Suhrkamp, p. 490.

⁴³ G.W.F. Hegel, “Fragment zur Philosophie des Geistes”, en *Berliner Schriften 1818-1831*, 1986, Frankfurt, Suhrkamp, p. 528.

⁴⁴ “And my –Hegelian– point is here that the *i think* [...] designates a hole, a gap, in it and as such it opens up, within the domain of Things which only ‘truly exist’, the space where phenomena can emerge, the space of our phenomenal experience [...] The truly Hegelian problem is not to penetrate from the phenomenal surface into Things in themselves, but to explain how, within Things, something akin to phenomena could have emerged”, Slavoj Žižek, *Tarrying with the negative*, 1993, Durham, Duke University Press, p. 241.

desde el cual retorna. Ese retorno es sólo la presuposición de lo que la reflexión encuentra antes de ella. Pero lo que se encuentra antes de ella sólo llega a ser mediante su ser superado, su inmediatez es inmediatez superada”,⁴⁵ es decir, inmediatez *puesta*, inmediatez *producida*. “La inmediatez inicial misma está siempre-ya puesta retroactivamente, de modo que su emergencia coincide con su pérdida.”⁴⁶

De este modo, desde el punto de vista de la demostración, la reflexión del sujeto sobre sí mismo no sólo no es círculo vicioso o paralogismo, sino efectiva generación de la realidad en que consiste la subjetividad, efectiva generación de conceptos en que la subjetividad consiste, es decir, demostración sin más, y por lo mismo *ciencia*.

Expone Hegel que la subjetividad es criterio de sí misma, justamente porque es un criterio que se va configurando al tiempo que se va ejecutando. Es decir, el concepto de ciencia, criterio supremo del conocimiento, debiera ajustarse a la realidad de la ciencia. Errado estaría el concepto de ciencia en la medida en que no *correspondiese* a la realidad de la ciencia. Quedaríamos atorados en el paralogismo si se supusiera que la realidad de la ciencia está dada *a priori*, porque no habría modo de identificarla sin tener también el concepto *a priori*. Esto sí que sería una obvia petición de principio. Pero es el caso que cuando es el sujeto el que se tiene a sí mismo por objeto, como aquél no consiste en otra cosa que en el acto por medio del cual se ajusta a éste, resulta que cuando no hay ajuste *tampoco hay sujeto*. Igualmente sucede con la ciencia. No es que la ciencia corra por un lado y su concepto por otro. En la medida en que el concepto de ciencia no se ajusta a la ciencia no hay ni concepto ni ciencia. Ciencia, en cambio, habrá y se irá generando sólo en la medida en que se la esté concibiendo. “En cuanto en su objeto la conciencia encuentra que su saber no se corresponde con aquél, resulta que el objeto mismo tampoco resiste; o el criterio de prueba cambia cuando aquello de lo cual ese

⁴⁵ *Wissenschaft der Logik II*, p. 27.

⁴⁶ Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*, 1998, Buenos Aires, Paidós, trad. de Jorge Piatigorsky, p. 222.

criterio viene a ser criterio no permanece en la prueba: y la prueba no es entonces sólo prueba del saber, sino prueba del criterio.⁴⁷

Examinar científicamente la ciencia no es círculo vicioso, ni pretensión totalitaria, sino la índole misma en que consiste la ciencia: saber absoluto, pero no en el sentido de algo enorme, sino en el sentido de que la ciencia, en cuanto que realidad que consiste en el reflexivo poner sus propios presupuestos, en cuanto que autodeterminación, es lo mismo que el espíritu, a saber, el absoluto en el sentido etimológico del término.⁴⁸

Insisto aún a trueque de fatigosas repeticiones: habría círculo vicioso y paralógico sólo en el caso en que la ciencia subsistiera al margen de su concepto, pero esto es imposible, porque si así fuera estaríamos frente a una ciencia definida por decreto. ¿Con qué criterio se examina la ciencia? Pues con el criterio de la ciencia, sólo que aquél no es algo que preceda a ésta, sino algo que se va ganando en la medida en que el concepto de ésta y su realidad no resulten discordantes.

La ciencia no es nada más que el acto de demostración por medio del cual la propia subjetividad va cobrando consistencia propia. Pero el acto por el que la subjetividad va cobrando consistencia propia es el acto en el cual ella misma desespera de cualquier contenido dado,

⁴⁷ G.W.F., Hegel, *Phänomenologie*, op. cit., p. 60

⁴⁸ 'Absoluto'—con la palabra alemana usada por Hegel ocurre lo mismo, pues esta es 'Absolute'—proviene de los vocablos latinos 'ab' y 'solvere'. Éste significa 'desatado o suelto' y aquél indica separación o estar al lado de algo. En este sentido, absoluto significa 'estar suelto', 'libre de sujeción'. En este sentido, se llama absoluto al saber por esta falta de sujeción implicada en su carácter reflexivo. Se junta, empero, una etimología más, que va de 'solvere' a 'sollus'. 'Sollus' significa 'entero', 'todo', en el sentido de rotundo. Su equivalente griego es 'ὅλος'. El saber absoluto se llama así porque es el saber del saber. En este sentido, saber absoluto no significa saber todo, pero sí significa saber cuál es la índole del todo o el significado de la palabra 'todo', de la palabra 'universo', a saber: el sujeto, pues éste consiste en el acto por cuyo extrañamiento (por cuya diversificación, deviene sí mismo. Sólo el sujeto es 'universo'. La idea del alma humana como microcosmos (mini-universo) es algo más que una metáfora. Por el contrario, llamar universo o cosmos a lo no-subjetivo, eso sí es metáfora. Escribe el físico inglés Arthur S. Eddington: "el mundo puramente objetivo es el espiritual, y el mundo material es subjetivo", *La filosofía de la ciencia física*, 1944, Buenos Aires, Sudamericana, trad. de Carlos E. Prelat y Alberto Lelong, p. 102.

JOSÉ ANTONIO PARDO

en el cual y sólo en el cual adquiere rango de sujeto, pues es ante la nulidad del contenido dado que emerge como subjetividad real al volver sobre sí como efecto de la negación del falso objeto dado. La necesidad del sujeto se demuestra como conclusión del acto de poner en duda lo empírico porque el sujeto es ya este mismo acto de poner en duda lo empírico. Pero no es éste un acto, empero, extraño a lo empírico, porque en realidad el sujeto es la misma falta de identidad de lo empírico consigo mismo. Es la misma exigencia de no dar nada por supuesto la que al cabo del proceso termina por justificarse a sí misma, de manera científica, como ciencia sin más. Ciencia, pues, y es ese el concepto expuesto por Hegel en su *Fenomenología*: “ese movimiento dialéctico que la conciencia ejerce en ella misma, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto en ese movimiento *emerge* el nuevo objeto verdadero”.⁴⁹

⁴⁹ *Ibid.*, p. 60.