

Sobre la *Fenomenología del Espíritu* y su lugar en el sistema de la ciencia hegeliana

Heriberto Boeder octogenario sapientiae servienti

Martín Zubiria

Resumen

Al tratar la relación de la *Fenomenología del espíritu* con el «sistema de la ciencia» de Hegel, la comprensión historiográfica o descriptiva tropieza con límites insuperables. Lo mismo ocurre con el llamado «análisis inmanente», para el cual el único modo científicamente válido de abordar este tema se reduce al examen de la obra del propio Hegel. Sin embargo, lo «científico» no llega a ser aquí todavía lo «filosófico». Esto último supone la comprensión de un todo que no se reduce a la posición aislada de Hegel ni a la esfera de la filosofía moderna. Ese todo, en cuanto diferenciado en sí mismo, es la totalidad del presente.

Palabras clave: ciencia y sistema, presente e historia, unidad de la filosofía moderna, teoría-práxis-poiesis, filosofía y sabiduría.

Key words: science and system, present and history, unity of modern philosophy, theory-praxis-poiesis, philosophy and wisdom.

Abstract

While addressing the relation of the *Phenomenology of Spirit* with Hegel's «system of science», the historical or descriptive understanding faces insurmountable limits. The same happens with the so called «analysis inherent», for which the only scientifically valid way to address this issue is limited to examining the work of Hegel. However, the «scientific» here does not yet become «philosophical». The latter involves an understanding of all, that it cannot be limited to the isolated position of Hegel or the sphere of modern philosophy. That all, as distinct in itself, is totality of the present.

En el mes de septiembre del año 2006, la editorial valenciana Pre-Textos publicó un libro de formato relativamente grande, de casi mil doscientas páginas. Trescientas de ellas, escritas en letra pequeña, corresponden a las «Notas», que, de haber sido impresas aparte,

podrían llenar, por sí solas, un par de volúmenes medianos. El libro de marras ofrece a los lectores del mundo hispánico una nueva traducción de la *Fenomenología del Espíritu*, prologada y anotada por el propio traductor, don Manuel Jiménez Redondo, profesor de filosofía de la Universidad de Valencia.

Ya el hecho de la aparición de una nueva versión de la magna obra de Hegel se impone por sí solo como un hito digno de atención dentro del quehacer filosófico en lengua española. Seguramente muchos de aquellos pasajes oscuros, intrincados, hostiles al esfuerzo del lector más atento, de que abunda la tan conocida como padecida traducción de Wenceslao Roces, habrán cobrado ahora una precisión más cercana a la naturaleza del texto original. Porque a la luz de éste pronto se comprende que las dificultades, no menores por cierto, de que está erizada la *Fenomenología*, tienen que ver menos con la pretendida oscuridad de su lenguaje, con lo laberíntico de su estilo, que con la capacidad de abstracción del lector. Es así como la obra, a pesar de tal o cual pasaje algo hermético, está muy lejos de ser un galimatías comprensible sólo por algunos iniciados. En efecto, todavía estaba fresca la tinta de la primera edición, en el año de la Segunda Invasión Inglesa al virreinato del Río de la Plata, cuando uno de los contemporáneos más lúcidos de Hegel, el escritor Jean Paul, elogiaba «la claridad, el estilo, la libertad y la fuerza» de la *Fenomenología del Espíritu* (citado por Hoffmeister en su edición de la *Phänomenologie des Geistes*, p. XXXIX).

No es esta la ocasión ni el lugar para ponderar la labor como traductor de nuestro colega valenciano, pero sus dilatadas reflexiones preliminares, acerca de la gestación de la *Fenomenología*, de los avatares que señalaron el proceso algo confuso y embrollado de su edición, y sobre todo las consideraciones que dedica al lugar sistemático de la obra dentro de la unidad «científica» de los escritos hegelianos, consideraciones fundadas en un conocimiento sólido del *status quaestionis* y animadas por el propósito de iluminar «la idea central de la *Fenomenología del Espíritu*» no sólo desde el horizonte de la filosofía moderna, no sólo desde la posición kantiana, sino desde mucho más atrás, desde los orígenes griegos de la filosofía en general, se nos tornan una ocasión propicia para volvernos hoy hacia una cuestión que ha sido objeto de largas controversias: la de la unidad sistemática del pensamiento hegeliano y, junto con ella, la de la relación, tan discutida como crucial para la filosofía, entre dos conceptos antagónicos, destinados, según parece, a negarse recíprocamente: «historia» y «sistema». Y con razón, porque si no es difícil

aceptar que en toda «historia» –sin que importe ahora cuál–, hay un cierto orden, una cierta unidad, un cierto sentido, el aserto de que la historia –sea ella la de la «razón», la del «ser», la de la «verdad»– es un «sistema» resulta por fuerza provocador para nuestros oídos posmodernos, si no escandaloso y hasta risible. No menos escandaloso que el aserto inverso –supuesto que se lo formulara–, aquél que identificase el concepto de sistema, la unidad lógica que le es propia, con la articulación real o concreta de lo histórico.

Pero dejemos de lado ahora la generalidad de esta oposición para volver a Hegel y tratar de comprender los elementos objetivos de la dificultad topológica provocada por la *Fenomenología del Espíritu* dentro de la obra de un pensamiento que se concibe a sí mismo precisamente como sistema y, de manera más determinada, como «sistema de la ciencia».

Tal es el título general, «System der Wissenschaft», estampado sobre la portada de la primera edición de la *Fenomenología*. Más abajo figura el título particular del volumen: «Primera parte, la Fenomenología del Espíritu». Ambos responden a los títulos de los cursos anunciados por Hegel, a partir de 1806, en la Universidad de Jena. En ellos se menciona la «*philosophia speculativa seu logica*» y también una «*phaenomenologia mentis*» como introducción al sistema, lo cual permite colegir, como hace Jiménez Redondo, que, en rigor, la *primera parte* de tal sistema no se limitaba a la «Fenomenología», sino que comprendía, junto con ella, la filosofía *especulativa*, denominada un poco más tarde «Ciencia de la lógica». La *segunda parte*, en cambio, quedaba reservada para la filosofía *real*, articulada en dos grandes totalidades: la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu. No otra es la materia de los cursos impartidos por Hegel entre 1805 y 1806, conocidos con el nombre de «Filosofía real de Jena», dedicados a la exposición sistemática de una *philosophia naturae et mentis*.

El examen detenido de los esbozos del propio Hegel para la Introducción al sistema a ello debía reducirse la *Fenomenología del Espíritu*–, y el de los documentos que revelan cómo se gestó y cómo se redactó esta obra, justifica el aserto de que ella en cierto sentido «se le impuso» a Hegel –también él, para decirlo con Aristóteles, «doblegado por la verdad», υπο της αληθείας αναγκαζόμενος–, «en contra de lo que propiamente era, desde el principio, el proyecto enciclopédico de su autor» (Jiménez Redondo, p. 42). De un modo que no puede dejar de sorprender a quienes contemplan más de cerca esta cuestión, la «introducción al sistema», la *Fenomenología*

del Espíritu, cobra por sí misma, entre las manos de su autor, la figura de una suerte de ciencia autónoma, la «ciencia de la experiencia de la conciencia» (*Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins*)¹, abandonada luego a sí misma, por así decir, cuando Hegel, concluido el *improbis labor* de esa exposición, se entrega a la realización de su proyecto enciclopédico primigenio, esto es, a la elaboración de una obra destinada a exponer el saber filosófico como un sistema articulado en tres grandes partes: la ciencia de la Lógica, la de la Naturaleza y la del Espíritu.

En ese sistema no hay lugar para una «ciencia de la experiencia de la conciencia», y lo que más tarde, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, aparece dentro de la sección correspondiente al «Espíritu subjetivo» bajo el título de «la fenomenología del espíritu» (§§ 413- 439), en modo alguno puede identificarse, ni por el contenido ni por el lugar sistemático donde está situada, con la obra de 1807.

Después de largos años dedicados a estudiar y a traducir la *Fenomenología del Espíritu*, Jiménez Redondo concluye que Hegel, una vez acabada la redacción de la obra, «propiamente no sabe muy bien qué hacer» con ella (p. 41). Y a propósito de la famosa nota para la reedición de la *Fenomenología del Espíritu*, redactada por Hegel poco antes de su muerte, donde figuran las palabras «*Voraus, der Wissenschaft – nicht Umarbeiten*» («supuesto para la ciencia – no reelaborar»), Jiménez Redondo acota: «Diríase que (...) Hegel, al negarse a reelaborar la *Fenomenología*, a diferencia de lo que había hecho con la *Enciclopedia*, «deja a la *Fenomenología* un tanto al margen del conjunto de su obra» (p. 42).

Entonces Jiménez Redondo se detiene a considerar las relaciones sistemáticas de la *Fenomenología del Espíritu* con la *Ciencia de la Lógica*, por un lado, y con la *Enciclopedia*, por otro, para concluir en afirmaciones del siguiente tenor: «Al último Hegel sigue sin gustarle [*sic*] la *Fenomenología del Espíritu*, y tampoco sabe muy bien dónde situarla en el conjunto de su obra» (p. 45). Algunos párrafos más adelante abona este juicio al afirmar: «a mí me parece que [ya] en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de 1817 [i.e., en la primera edición de esta obra], Hegel se ha quitado definitivamente de encima aquella “introducción” que era la *Fenomenología del Espíritu*» (p. 46). Y, por aquello de que *quod abundat non vitiat*, nuestro au-

¹ Aunque Hegel dejó en el último momento este título de lado, no suprimió el párrafo del «Prefacio» donde dice: «La ciencia de este camino [el del saber que se manifiesta] es la ciencia de la experiencia que la conciencia realiza» (cf. la edición de Hoffmeister, p. 32).

tor insiste: «Incluso al final de su vida, aun si prescindimos de los problemas epistemológicos inherentes a la propia *Enciclopedia*, Hegel no sabe muy bien [sic] cómo y dónde ubicar el presente libro en el contexto de su producción filosófica, o al menos no consigue hacerlo en forma clara» (p. 48). El remedio contra semejante perplejidad lo encuentra Jiménez Redondo en unas palabras de J. Hoffmeister, el editor del texto de la *Fenomenología del Espíritu* en la «Biblioteca Filosófica» de la editorial Meiner. Esas palabras, que se le antojan seguramente un recurso tan lúcido como elegante para superar la dificultad, rezan como sigue: «La *Fenomenología del Espíritu* de Hegel es el sistema entero de Hegel en una forma peculiar, y es sobre todo esta primera y atrevida forma, esta forma genial, la que constituye en la historia de la filosofía la peculiaridad del sistema hegeliano». Jiménez Redondo, por su parte, agrega: «Es decir, en verdad la *Fenomenología del Espíritu*, pese a Hegel, es todo Hegel, cosa que precisamente Hegel ni quiso que fuera ni pensó que fuera» (p. 49).

A partir de este punto, Jiménez Redondo consagra 50 páginas a la tarea de esclarecer la gestación de la *Fenomenología* y sus relaciones con la historia de la filosofía occidental tal como esa historia ha sido comprendida especulativamente por el propio Hegel. Jiménez Redondo echa mano de Platón, Aristóteles y Kant, por un lado, de Lutero y Descartes por otro, pero también de autores arcaicos como Jenófanes o Parménides para ofrecer por fin al lector, en un empeño de carácter sistemático, una «introducción a la *Fenomenología del Espíritu* en siete puntos» (p. 85ss.), que descansa, como no podía ser de otro modo, en la comprensión vulgar o corriente de la historia de la filosofía: la que se hace eco, con diferentes modulaciones y el consabido eclecticismo, tanto de las enseñanzas de Hegel como de la meditación de Heidegger. Pues, a pesar de las grandes diferencias que los separan, ambos coinciden en ver aquella historia como un *continuo*, ambos solidarios en la decisión de hacer a un lado, bien que por razones diferentes, la llamada «filosofía medieval». No otra cosa es lo que hace Jiménez Redondo, para quien las ideas de Plotino, de Agustín, de Tomás de Aquino, resultan seguramente irrelevantes cuando se trata de esclarecer aquellos siete puntos, donde él se ocupa de asuntos tales como «Dios hecho hombre» (p. 85), o «*la energeia* de Aristóteles y el no-ser de Platón» (p. 86). Puntos que, al margen de su relevancia intrínseca, se suceden de manera rapsódica y sin que nada permita comprender por qué son precisamente siete y no seis u ocho. Pero sea de ello lo que fuere, lo cierto es que

Jiménez Redondo no tiene ya más que agregar a cuanto ha dicho acerca del lugar de la *Fenomenología* dentro de la obra de Hegel. Al margen de lo útiles que puedan ser sus reflexiones de orden histórico-sistemático para introducir al lector en la *Fenomenología*, lo cierto es que en nada contribuyen a esclarecer el lugar sistemático de la *Fenomenología*; en este punto, Jiménez Redondo se limita a señalar la incomodidad que nuestro libro provoca en el Hegel maduro y trata de explicarla. Pero de allí no pasamos. De la afirmación, con regusto a *boutade*, de que, pese a Hegel, la *Fenomenología del Espíritu* «es todo Hegel».

Este modo de comprender las cosas nos obliga a volver por los fueros del pensamiento especulativo en una forma diferente. Porque es posible, en efecto, ver la cuestión con otros ojos, y con otros ojos ha sido vista, para asombro de aquellos que apartan, como si fuesen términos incompatibles, la perfección y la inteligencia. Desde el comienzo de la modernidad en sentido singular (*Moderne*) los filósofos, y ni qué decir los profesores de filosofía, se han vuelto significativamente modestos en sus pretensiones: todo son «proyectos», todo «fragmentos», todo una labor de especialista, todo resultados provisionarios. De ellos parece hablar Leibniz en su *Discours de Métaphysique*, al decir: «Car ils s'imaginent que rien est si parfait, qu'il n'y aye quelque chose de plus parfait, ce qui est une erreur».

Las cosas fueron vistas de otro modo, por lo que toca al lugar sistemático de la *Fenomenología del Espíritu*, treinta años antes de que apareciese la traducción y el estudio preliminar a que acabamos de referirnos. Sólo que no era fácil haberse percatado de que algo así había ocurrido, porque para ello habría que haberse apartado, por un momento, de la bibliografía hegeliana, de los *Hegel-Studien*, y detenerse –¿quién lo habría hecho, de no haber meditado una razón providencial para ello? en el texto de una conferencia inaugural (*Antrittsvorlesung*) editada en el lugar más modesto, más insospechado e inverosímil, tratándose de un escrito llamado a revolucionar nuestra comprensión de la naturaleza del saber filosófico, de su unidad y de su historia; me refiero a un fascículo misceláneo publicado por la Universidad de Brunswick hace más de tres décadas. Bien es verdad que ya el título de esa conferencia llama la atención, porque al referirse a la Metafísica la llama con su antiguo nombre de «Filosofía Primera», y pregunta no por lo que es, ni tampoco para qué sirve –*Wozu Philosophie* rezaba el título de un libro aparecido en Alemania por aquellos mismos años– sino por lo que lleva a ca-

bo, por lo que realiza o, mejor, *consume*: ¿Qué consume la Filosofía Primera?².

Para responder esta pregunta, el autor de la conferencia no parte de una definición de la Filosofía Primera para entregarse luego a una serie más o menos difusa de cavilaciones personales. En lugar de ello, opta por «lo más difícil», esto es, por *presentar*, en las pocas páginas de un texto de una concentración pasmosa, completamente despojado de notas y de referencias bibliográficas, la obra propiamente dicha de nuestra tradición filosófica, concebida como el sistema unitario de sus tres épocas, más allá de las cuales se abre el Mundo de la Modernidad en sentido singular.

Pero lo que permite no ya presentar sino, antes que ello, ver la historia del *amor sapientiae* como un sistema, no es sólo el comprenderla como un todo epocalmente diferenciado, sino el haber pensado cómo cada una de sus épocas se despliega de manera unitaria, a partir de un fundamento propio, y se articula en cada caso sobre la tríada de sus posiciones constitutivas. Aquí desaparece la idea del continuo, sin que ello menoscabe la unidad de la historia filosófica; y aquí, por obra de la conferencia siempre ignorada a que nos referimos, la filosofía de la Época Media recobra, más allá del interés historiográfico de los especialistas, la dignidad propia de un saber que guarda con sus vecinos, la filosofía griega y la filosofía moderna, una relación de estricta *paridad*.

Si el lector cree que se nos fue el santo al cielo y que perdimos el hilo, ténganos un momento de paciencia, porque allá vamos. ¿Adónde allá? A la cuestión de que se trata, la del lugar de la *Fenomenología del Espíritu*. Para comprender esto, no menos que para comprender todas las cosas en la filosofía, parecen abrirse ante nuestros pies dos caminos: uno, el de la investigación historiográfica, aquel por donde marchan, en grupos poco más o menos cerrados, poco más o menos numerosos, los llamados especialistas. Hemos visto, tratándose de nuestro tema, a dónde conduce ese camino. El otro es el que nos hace ingresar, como a Parménides, en la casa de la noche; lejos de ser el de la investigación historiográfica, es el de un pensamiento que se acredita como filosófico por tener siempre ante sus ojos un todo: la totalidad de cuanto ha sido pensado filosóficamente. Y no es otro el camino que se nos abre en la conferencia

² BOEDER, Heribert: «Was vollbringt die Erste Philosophie?», en *Mitteilungen der Technischen Universität Carolo-Wilhelmina zu Braunschweig*, VIII 3, 1973, pp. 3-10.

aquella. Quien se atreva a marchar por él, pronto verá que una nueva luz ilumina el lugar sistemático de la *Fenomenología*; y ello porque, en vez de atenerse sólo a la obra de Hegel, abarca la secuencia de las posiciones fundamentales de la Época Moderna, a partir del comienzo kantiano, no sin haber comprendido antes cómo los pensamientos de Descartes, de Spinoza y de Leibniz se organizan en la figura de una «fase preliminar».

¿Por qué motivo Kant es un comienzo? ¿Por qué debemos separarlo de sus predecesores? Porque él, al igual que Parménides en la Primera Época y que Plotino en la Época Media, aleja del fundamento primero la representación de una causa primera que contiene en sí toda realidad. En virtud de lo simple de tal intelección, Kant desata la crisis a partir de la cual el principio de la Época Moderna –la exigencia absoluta de la razón de quererse a sí misma como ser racional, esto es, como razón ponente en la autodeterminación del obrar libre– se determina progresivamente hasta llegar a su plenitud. La determinación del principio moderno es progresiva porque supone la mediación de la posición de Fichte, la que distingue entre el poner incondicionado del yo absoluto por un lado, y el yo de la conciencia por otro, para el cual vale siempre la exigencia de que yo debo ser yo, esto es, la de que hay que restablecer, partiendo del representar, la identidad originaria del yo, para alcanzar lo cual éste halla el estímulo en sí mismo, aun cuando parezca partir de algo que percibe como extraño en la esfera de la sensibilidad.

Pero si puede hablarse de un restablecer la identidad del yo, es porque el yo que se pone a sí mismo, lejos de ser sólo el movimiento del volver sobre sí, posee también, en la forma de un tender infinito, el lado de la relación con un objeto posible. Éste, en cuanto producido por el propio yo, recibe el nombre de «ideal», cuya determinación no es algo fijo, porque admite siempre un mayor incremento, una mayor elevación; es así como Fichte prefiere hablar no del ideal, sino de la serie de lo ideal.

Pero ¿qué ocurre con la *Fenomenología del Espíritu*? Para el representar (*vorstellen*) como actividad propia de la conciencia, la idea de una infinitud que debe alcanzarse y realizarse es una contradicción con la que vive en un anhelo incesante. La *Fenomenología* se hace cargo de esta contradicción –así lo muestra aquella conferencia olvidada que mencionamos–, puesto que obliga al ideal a abandonar esa forma de perpetuarse mediante la elevación infinita de sí mismo. ¿Y de qué modo lo obliga? Haciéndolo ingresar en el despliegue del sistema de la ciencia. De tal modo responde Hegel a la representa-

ción kantiana del método de la razón, que, en ese sistema por él concebido, la idea de la libertad se transforma en la libertad de la Idea, y la autodeterminación absoluta del ser racional en la absoluta autodeterminación del concepto.

Para ello es necesario separar el concebir (*begreifen*) del representar (*vorstellen*) y, por otro lado, hacer ver cómo toda la determinación del concepto se refleja en los objetos del representar.

La *Fenomenología del Espíritu* muestra, en el empeño por esclarecer qué es el saber, que la forma elemental e inmediata de este último, la conciencia como certeza sensible, reconoce, al verificar su certeza, la no-verdad de su objeto, con cuya determinación «asumida», esto es, negada y transformada a la vez, surge para el yo un nuevo objeto, más plenamente determinado. Así comienza un movimiento progresivo que es para la conciencia el de su propia transformación, primero en autoconciencia, luego en razón y posteriormente en espíritu, uno de los momentos constitutivos de cuya formación es la «Ilustración», esto es, una forma del saber donde la verdad absoluta queda equiparada con la certeza sensible. Esta contradicción se aniquila, siempre dentro de la *Fenomenología*, primero en la moralidad y luego en la religión, a lo largo de un movimiento cuyo resultado es la desobjetivación del representar y su agotamiento completo, y, por ende, la autodisolución de la conciencia en lo perfecto, en lo simple del concepto puro.

Entonces puede verse cómo, fuera ya de los límites de la *Fenomenología del Espíritu*, el representar que tiene por objeto lo absoluto, o la religión en su totalidad, cede su lugar a la Ciencia de la Lógica, esto es, al concebir desobjetivado (en la lógica del ser), al concebir inmediato y al ponente (en la lógica de la esencia), y, por último, al absolutamente unitario (en la lógica subjetiva), donde culmina la exposición del principio moderno, y ello no mediante la anulación del representar, sino mediante su fundación en un concebir que, aunado con el representar, es la reflexión.

La Lógica muestra precisamente esto: que, y cómo, el concepto hace de sí mismo el fundamento absoluto. Y dado que eso es trabajo, todo lo que es verdadero tiene que ser ganado, en consecuencia, a fuerza de trabajo: tiene que ser hecho. El trabajo del concepto llega a su plenitud en su Lógica (la del concepto mismo), al volverse idea absoluta; y eso es el método del sistema de la ciencia. Que este sistema resuelve la crisis de la época moderna al llevarla a sosiego en lo que la misma tiene de peculiar, es algo, empero, que sólo se muestra en la subordinación de la «Enciclopedia de las ciencias fi-

losóficas» al sistema aquel de la filosofía primera constituido por Fenomenología y Lógica. Esta subordinación confiere a tal filosofía, por última vez, tras el sistema de la ciencia aristotélica, y tras el de la *sacra doctrina* del Aquinate, el carácter de una metafísica, en tanto el mundo de la primera fase, prekantiana, de la filosofía moderna –el espíritu y sobre todo la naturaleza– es incorporado nuevamente a un conocimiento subordinante a partir de principios.

La incorporación y subordinación de las «ciencias filosóficas» tiene como supuesto el resultado de la Ciencia de la Lógica, a saber, que la Idea o la efectiva realidad del método absoluto se ha emancipado libremente en la naturaleza, en su constitución racional; esta Idea está segura de sí misma y en sí reposa; incluso en ese exterior de sí misma, sea la naturaleza o la historia, permanece cabe sí.

Hasta aquí lo que aquella conferencia siempre ignorada, a pesar de haber sido entretanto traducida y publicada entre nosotros, supo mostrar acerca del lugar sistemático de la *Fenomenología del Espíritu*. No que ella es «todo Hegel a pesar de Hegel», no que al Hegel maduro «seguía sin gustarle la obra», sino que, considerada desde nuestro presente, tal como él se configura a partir de un pensamiento, de una mentalidad que llamamos «posmoderna» –a Jiménez Redondo, a juzgar por su «Introducción», lo ocurrido en la filosofía después de Hegel parece no inquietarlo en absoluto–, considerada desde nuestro presente, decíamos, la *Fenomenología del Espíritu* integra, junto con la *Ciencia de la Lógica* y la *Enciclopedia*, la articulación sistemática de la posición hegeliana, esto es, de un pensamiento con el que llega a su remate, por un lado, el despliegue de una época de nuestra historia filosófica y, por otro, esa misma historia concebida como un todo epocal.

Algunos años más tarde apareció, en un volumen de homenaje a Werner Marx, un artículo del mismo autor de la mentada conferencia, bajo el título de «Lo diferente en “el otro comienzo”». ³ Como la expresión «otro comienzo» ha sido recurrente en el pensamiento de Heidegger, difícilmente un especialista en la filosofía moderna habría encontrado alguna razón para ocuparse en este texto. Si lo hubiese hecho se habría llevado más de una sorpresa. Porque habría visto cómo es posible presentar, de manera sistemática, las posiciones de Kant, de Fichte y de Hegel, como una secuencia de tres silogismos diferentes integrados, en cada caso, por los mismos términos, aque-

³ BOEDER, Heribert: «Das Verschiedene im “anderen Anfang”», en *Festschrift für Werner Marx*, Hamburgo, 1976, pp. 3-35.

llos que aparecen en los párrafos finales de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, como constitutivos del concepto de filosofía, conviene a saber: Lógica, Naturaleza y Espíritu.

En la posición kantiana uno de los extremos del silogismo es la Lógica, esto es, el ser de la razón o la libertad, y el otro el Espíritu, la existencia de la razón o de la libertad, el término medio del mismo es la Naturaleza, no la de las cosas, por cierto, sino la de los fenómenos (p. 9). En la posición fichteana, en cambio, el Espíritu de la praxis o de la contradicción entre el ser determinado y el determinar, es el término medio del silogismo que vincula la Naturaleza, como un supuesto producido, con lo Lógico, que, «a partir de la certeza de la libertad se ha determinado como la actividad absoluta del fundamento de la razón» (p. 10). Y en la posición hegeliana, por último, es la Lógica la que funge como término medio del silogismo con el que la razón alcanza la igualdad con su fundamento como un permanecer cabe sí misma y en sí misma a la vez. Los extremos del mismo son: el Espíritu por un lado, esto es, la *Fenomenología del Espíritu* en cuanto historia del agotamiento de la experiencia que la conciencia realiza con su saber, y la Naturaleza por otro, esto es, la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* en cuanto teoría de la totalidad de la Naturaleza, tanto física como espiritual. El movimiento a lo largo de ambas esferas de lo verdadero de la teoría perfecta se condensa en el dístico celeberrimo que dice: «Lo que es racional, es real; y lo que es real, es racional».

De este modo la ciencia pudo reconocer como verdadero, no sólo que la libertad no es imposible (Kant), no sólo que la libertad es posible (Fichte), sino que la realidad misma, en cuanto concebida, esto es, en cuanto procede del concepto, es libre (Hegel).

Esta comprensión no historiográfica, sino sistemática, puesto que especulativa, de la obra de la filosofía moderna y, con ella, de la unidad del pensamiento hegeliano, encontró su exposición más amplia y consecuente en una *Topología de la Metafísica*⁴, donde se muestra cómo se opera el tránsito desde el fundamento absoluto de la autoconciencia (Kant) al fundamento absoluto de la razón (Fichte) y de éste al fundamento absoluto de la ciencia (Hegel). La realización de este fundamento se opera, a su vez, en tres pasos, que la *Topología de la Metafísica* caracteriza del siguiente modo: 1) El agotamiento del ideal práctico (*Fenomenología del Espíritu*) (p. 584ss.);

⁴ BOEDER, Heribert: *Topologie der Metaphysik*. Alber, Friburgo de Brisgovia, 1980.

2) La ciencia de la idea productiva (*Ciencia de la Lógica*) (p. 627ss.), y 3) La teoría de la «naturaleza» en la Idea (*Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*) (p. 660ss.).

Pero unos años más tarde el mismo autor de la *Topología de la Metafísica* vino a confirmar la verdad de las palabras de Plotino según las cuales «la teoría es madre de la teoría» (θεωρία την θεωρίαν ποιει, Enn. III, 8, 5, 29), al publicar un breve escrito titulado «La distinción de la razón»⁵, donde aparece un párrafo algo hermético y profundamente esclarecedor, sin embargo, en relación con nuestro asunto, que reza como sigue: «(...) la consideración prestada a los rasgos fundamentales del pensar según sus diferencias epocales sólo se vuelve fructífera cuando la tríada θεωρία, πραξις, ποιήσις se desprende, en lo que hace a las Épocas Media y Última, del contexto aristotélico que la fundamenta. Sólo entonces puede resultar claro cómo para una, según el orden de fundamentación, vale la secuencia πραξις, ποιήσις, θεωρία, y, para la otra, la secuencia ποιήσις, θεωρία, πραξις».

Esto es todo cuanto se dice al respecto y para comprenderlo debemos señalar lo que sigue: el sistema de la ciencia aristotélica se funda en la consideración teórica del ente, y en primer término, del ente primero para nosotros, para avanzar luego hacia el ente que es primero en sí. La dilucidación teórica de este fundamento justifica la incorporación al sistema de la ciencia de un ente que tiene su fundamento no en sí, sino en nosotros, mediante el operar (πραξις); este «ente» es uno con nosotros, a diferencia de aquel que, siendo fruto de una producción (ποιήσις) vive, por así decir, una vida propia en el elemento del λόγος. Esta secuencia de las ciencias aristotélicas: teóricas, prácticas y poieticas es, por lo demás, la que preside la edición canónica del *corpus aristotelicum*, la edición Bekker de la Academia de Ciencias de Berlín.

Frente al sistema de la ciencia aristotélica, el de la *sacra doctrina* del Aquinate con que llega a su remate el saber metafísico de la Época Media responde a una secuencia diferente, porque en él lo primero es la en cuanto actividad que, siendo un crear de la nada, es por antonomasia la de Dios, el *cunctipotens omnium creator*. Tras la ποιήσις, el lugar de la θεωρία es la segunda parte de la *Summa Theologiae* con su *moralis consideratio*; en la tercera y última parte,

⁵ BOEDER, Heribert: «Die Unterscheidung der Vernunft», en *OPS – Osnabrücker Philosophische Schriften*, abril (1988), pp. 10-20. Cf. ZUBIRIA, Martín: *Lecciones sobre «La distinción de la razón»*. Quadrata, Buenos Aires, 2006.

a su vez, la que expone la doctrina del Verbo Encarnado, lo decisivo es la , puesto que Cristo «*secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum*» (q. 2, prol.).

Que el sistema de la ciencia hegeliana, por último, es un todo unitario y epocalmente autónomo lo muestra el hecho de que principia por la *πραξις*, por el obrar de la conciencia dispuesta a examinar la verdad de su certeza y la certeza de su verdad en la *Fenomenología del Espíritu*; de que a ese obrar le sucede la *ποίησις*, el trabajo de la autoproducción del concepto en el elemento del saber puro del que surge la *Ciencia de la Lógica*, y el hecho, finalmente, de que la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* aparece el momento de la *θεωρία*, el de la comprensión especulativa de la Naturaleza y del Espíritu desde la verdad de la Idea absoluta.

No tendría sentido sostener que en la *Enciclopedia* están completamente ausentes la *πραξις* y la *ποίησις*, no tendría sentido sostenerlo con respecto a la *moralis consideratio* de la *Summa Theologiae*, ni con respecto a la «Teología» aristotélica, y tampoco el autor de los escritos a que nos referimos querría afirmar tal cosa. Pero el empeño filosófico de comprenderlo todo, de llegar a ver de manera *sinóptica* la totalidad de lo sabido, le permite ver cómo los términos *θεωρία*, *πραξις* y *ποίησις* vienen en nuestra ayuda para descubrir el modo epocalmente diferenciado en que el saber filosófico se realiza en cada una de las posiciones *científicas* de la historia del *amor sapientiae*.

¿Cuál es el lugar de la *Fenomenología del Espíritu* dentro del «sistema» de Hegel? La respuesta a esta pregunta depende del modo en que se determine el alcance de la palabra «sistema». Considerada con un criterio historiográfico, obliga a tener en cuenta cómo Hegel fue forjando su concepción del sistema y cómo la introducción inicial al mismo debió ser dejada posteriormente de lado. Considerada desde el presente total de la filosofía, donde el pensamiento de Hegel aparece vinculado con el de Kant y el de Fichte en la unidad de una tarea común,⁶ el sistema hegeliano de la ciencia se articula como el todo integrado por la *Fenomenología del Espíritu*, la *Ciencia de la Lógica* y la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*.

Oigámoslo una vez más: «La última posición del saber metafísico, la hegeliana, hace fructificar, en relación con lo que la razón es, las

⁶ Sobre la unidad y la naturaleza de esa tarea véase: BOEDER, Heribert: «Die conceptuale Vernunft in der Letzten Epoche der Metaphysik», en *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* XLIII (1992), pp. 345-360.

siguientes diferencias: primero, esa razón es la de la conciencia natural, tanto en su desarrollo abstracto hasta volverse razón, como en su concreción como espíritu y religión; luego, tras el ocaso de esa conciencia que había determinado por entero la tradición cartesiana, el desarrollo del concepto puro liberado de la relación entre el “yo” y el “objeto”; por último, la realización del concepto como el todo de la naturaleza física y espiritual.⁷

Nada hemos dicho todavía acerca del autor que nos permite comprender las cosas de este modo, confirmando, para apelar una vez más a la autoridad de Plotino, que «cuanto *verdaderamente* es procede de la teoría y es teoría» (πάντα τὰ τε ως αληθως εκ θεωρίας και θεωρία, Enn. III, 8, 7, 1). Nada hemos dicho de quien nos ha abierto el camino, en plena Posmodernidad, hacia aquello por lo que «nadie pregunta»⁸: la sabiduría, esto es, no un conocimiento acerca de las primeras causas y principios, sino un saber inicial acerca del destino del hombre.⁹ ¿Bastará, acaso, con decir que el autor de marras se da a sí mismo el nombre homérico de «Nadie»?¹⁰ Bastará si, a diferencia de lo que ocurre con las «opiniones de los mortales» (Parménides), no es de la persona que lo sustenta de quien depende el reconocimiento debido a un saber. Bastará si uno ha sabido hacer suya, sin concesiones, la palabra del sabio: «*quod verum est, meum est*».

Recibido el 20 de octubre de 2008
Aprobado el 15 de noviembre de 2008

Martín Zubiria
Universidad Nacional de Cuyo (Argentina)
e-mail: mzubiria@logos.uncu.edu.ar

⁷ BOEDER, Heriberto: *Die Installationen der Submoderne. Zur Techtonik des heutigen Denkens*, Würzburg, 2006, p. 3.

⁸ *Kants Werke*, Ak.Ausg., XVI, 66, p. 13.

⁹ Cf. «La memoria de la *sofía*», en BOEDER, Heriberto: *El final de juego de Jacques Derrida y otros escritos*. Traducción de M. Zubiria. Quadrata, Buenos Aires, 2006, pp. 107-126.

¹⁰ BOEDER, Heriberto: «Heideggers Vermächtnis. Zur Unterscheidung der αλήθεια», en RICHTER, Ewald (Hrgs.): *Die Frage nach der Wahrheit*. Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 4. Fráncfort del Meno, 1997, p. 107.