

HEGEL Y EL GIRO HERMENÉUTICO

Óscar CUBO UGARTE

RESUMEN: Con el presente trabajo queremos hacer notar la cercanía que mantiene una figura como la de G. W. F. Hegel con la hermenéutica filosófica actual. Con vistas a este propósito nos detendremos en ciertos pasajes de la *Fenomenología del Espíritu* que consideramos, hoy más que nunca, pueden ser releídos en una clave profundamente hermenéutica. En definitiva, el propósito de nuestro estudio es indagar, más allá de los tópicos dominantes, las posibilidades hermenéuticas que todavía hoy nos ofrece una filosofía del espíritu como la de Hegel y una obra como la *Fenomenología del Espíritu*, que en nuestros días cumple su doscientos aniversario.

Con el título de nuestro trabajo queremos hacer un guiño al trabajo publicado por H. G. Gadamer en los años setenta acerca de «Kant y el giro hermenéutico»¹, y sobre todo rememorar una filosofía, la hegeliana, tan querida y a la vez tan discutida por la hermenéutica filosófica de nuestros días. Ciertamente, la presencia de Hegel es constante en pensadores como M. Heidegger, H. G. Gadamer, P. Ricoeur, o G. Vattimo, pero siempre de un modo ambiguo y especialmente problemático. Más allá de constatar la presencia en la hermenéutica filosófica actual de un pensamiento como el de Hegel, que sin duda «*constituye un paso obligado para quienes deseen abordar con seriedad y rigor el mundo de la filosofía contemporánea o simplemente comprender el tiempo en que vivimos*»², lo que queremos hacer al hablar del giro hermenéutico en la filosofía de hegeliana es poner en entredicho ciertos prejuicios, que a lo largo del siglo XX se han ido instalando y acomodando en nuestra comprensión habitual de este extraño fenó-

¹ H. G. Gadamer. «Kant y el giro hermenéutico». En «Kant-Studien», Vol. 66, 1975, pp. 395-403.

² P.-J. Labarrière. *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*. FCE. México. 1985. p.11.

meno del idealismo alemán llamado «Hegel». Nuestro propósito es, por tanto, indagar, más allá de los tópicos dominantes al respecto, las posibilidades hermenéuticas que todavía hoy nos ofrece una filosofía del espíritu como la de Hegel.

Ya no es sólo que en nuestros días se esté recuperando otra vez la nomenclatura hegeliana, y que incluso G. Vattimo, quiera llamar a su última fase de pensamiento «*la edad del espíritu*»³, sino que sobre todo la hermenéutica actual se ha venido definiendo en virtud de una larga y costosa confrontación con el pensamiento hegeliano. Nosotros, más que insistir de nuevo en esta discusión, lo que pretendemos es problematizar ciertos malentendidos, que impiden vislumbrar las posibilidades hermenéuticas de un pensamiento, como el de Hegel, que en numerosas ocasiones se ha querido introducir en el esquema cartesiano de la modernidad de la primacía del sujeto, la obsesión por el *fundamentum inconcussum*, la certeza de la autoconciencia que sólo se sabe a sí mismo, etc.⁴. Pues bien, para desmontar algunos de estos prejuicios, que todavía predominan en la comprensión común de la filosofía hegeliana, y a modo de rememoración pensante de la *Fenomenología de espíritu*⁵, publicada en 1807, y que en nuestro días celebra su doscientos aniversario, queremos retomar ciertos pasajes de la misma, que consideramos hoy más que nunca pueden ser releídos en una clave profundamente hermenéutica. Para ello haremos tres calas en nuestro trabajo, acompañadas por una conclusión. En la primera, haremos notar los límites que tiene la estructura proposicional para erigirse en el lugar último de la verdad; en la segunda, veremos como en el comienzo mismo de *Phä* el lenguaje obtiene un papel central; y en la tercera, analizaremos la constitución profundamente hermenéutica del saber absoluto. Empezemos, pues, por la primera de estas cuestiones.

³ Entrevista de T. Oñate y G. Vattimo: «Diálogo con Vattimo: el destino de Europa». En *Ética de las verdades hoy. Homenaje a Gianni Vattimo*. (Eds. T. Oñate y S. Royo). UNED. Madrid. 2006. p. 43.

⁴ Cf. F. Duque. «Con Hegel y Heidegger. Amenaza de la finitud». En: *Anales del Seminario de Metafísica*. UCM. Madrid, Vol. 24, 1990, p. 11.

⁵ Remitiremos a esta obra con la abreviatura *Phä*, y utilizaremos la paginación de acuerdo con la edición alemana de Suhrkamp: G. W. F. Hegel *Werke* 3. Existe una traducción de esta obra por parte de W. Roces al español: G. W. F. Hegel *La Fenomenología del Espíritu*. FCE. México. 1993, y otra más reciente de M. Jimenez: G. W. F. Hegel. *Fenomenología del Espíritu*. Pre-textos. Valencia. 2006.

1. Sobre la forma de la proposición en general.

Conocida es la importancia que le da Hegel al lenguaje a lo largo de toda su obra. No sólo es que en su pensamiento podamos encontrar desarrollada toda una semiología⁶, sino que también hay en él un importante estudio de los límites del lenguaje lógico-especulativo, y de su capacidad para expresar la verdad. Gadamer ha llamado la atención en numerosas ocasiones sobre ello, tanto en *Verdad y Método*, como en sus trabajos dedicados exclusivamente a Hegel⁷. Ahora bien, el problema del lenguaje especulativo es el problema del estatuto del discurso del propio Hegel. De su alcance dependerá el sentido de la entera *Phä*. Ciertamente, no sólo la proposición sino el lenguaje en general tienen algo de especulativo, en cuanto que ponen en juego algo así como *sentido*. Podríamos hacer nuestras las indicaciones de Gadamer acerca de que «*el sentido es aquello que pone en juego cada palabra como lo no dicho*»⁸ para leer la *Phä*, según el parámetro de que su sentido habrá de buscarse en lo no dicho *a través de* lo dicho.

La complejidad de la *Phä* reside, como muy bien ha indicado P-J. Labarrière⁹ en que como mínimo se manejan y alternan dos niveles distintos de significado. Por un lado, el que maneja la propia conciencia para explicar en cada caso la figura en la que se encuentra, y por otro, el que maneja esa pieza retórica a la que Hegel denomina *nosotros*. Sólo en virtud de este *nosotros* fenomenológico es posible dar un sentido no solo a la experiencia que en cada caso va haciendo la conciencia, sino al texto y al lenguaje en el que se inscribe la *Phä* como tal. Ahora bien, ¿esto dos puntos de vista son irreductibles entre sí? Y si esto fuera así ¿no nos llevaría esto a algo así como a un esquizo-análisis del texto, sin solución de continuidad? ¿No tendrán más bien que coincidir en algún momento ambos modos de significación para que la *Phä* pueda tener sentido? Y si esto es así, de

⁶ En nuestros días J. Derrida ha insistido mucho en este aspecto. Véase: «El pozo y la pirámide. Introducción a la semiología de Hegel», en *Márgenes de la filosofía*. Catedra. Madrid. 1994. pp. 103-145.

⁷ En el primer caso, nos referimos a *Verdad y Método I*. Ediciones Sígueme. Salamanca. 1996. En especial a su estudio sobre «El lenguaje como centro y su estructura especulativa» (p. 547. esp.). En el segundo caso, nos referimos a su trabajo sobre «Hegel y la dialéctica antigua», publicado en *La dialéctica de Hegel*. Cátedra, 1981, pp. 11-49.

⁸ Op. Cit. H. G. Gadamer. *Verdad y Método I*. p.549.

⁹ Op.Cit. P. J. Labarrière. *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*. p. 32.

ello necesariamente se sigue ¿que el sentido de la obra está cerrado y clausurado? Nosotros los lectores actuales de *Phä* pensamos que no.

Una buena razón para aducir que no, la encontramos en los límites de la estructura proposicional en cuanto tal. Hegel es uno de los primeros en reconocer que todo decir, no sólo el que se pone en juego en cada una de las figuras de la conciencia, sino también el que introduce todas aquellas piezas encabezadas por un *nosotros*, por ser un decir, no puede decir sin más su sentido, porque eso colapsaría la distancia misma, que se abre con la proposición. La finitud del sentido y también su infinitud dependen de su fijación en lo dicho y de su ir más allá de lo dicho; el sentido de algún modo siempre queda fijado y *al mismo tiempo* desplazado por lo dicho. En lo dicho se cosifica el sentido, pero con ello no se lo agota ni clausura, porque permanece siempre como un no dicho *virtual*, que siempre queda por desplegar e interpretar. El sentido, por tanto, no se puede reducir a la estructura proposicional de sujeto y predicado como tal, aunque tampoco puede prescindir de ella, porque la necesita para transcurrir a su través.

Nuestra presentación del problema de la forma de la proposición en Hegel, y más concretamente en *Phä*, sólo pretende indagar las posibilidades hermenéuticas de un pensamiento al que todavía se adscriben numerosos tópicos. En esta medida, nosotros no queremos en este primer momento de nuestro trabajo hacer un análisis detenido del problema de la proposición especulativa en *Phä*, sino simplemente llamar la atención de que si buscamos el sentido de una obra como *Phä*, éste no habrá de buscarse tanto en lo dicho por Hegel, cuanto en aquello que precisamente se expresa como lo no dicho.

Ahora bien, que el sentido como tal no pueda ser dicho no es algo meramente accidental, sino que es algo esencial que depende de la estructura misma de la proposición. Lo que no puede ser dicho en cuanto tal, no es que no pueda no ser dicho por alguna cuestión *de facto*, sino que no puede ser dicho por la *forma* misma de nuestro decir proposicional. La estrategia, que adopta Hegel para retorcer la proposición hacia el sentido, es sólo relativamente negativa. Como acertadamente indica Gadamer en *Verdad y Método*, en el modo de hablar que maneja Hegel no se quiere decir algo de algo, puesto que lo que se quiere decir solo comparece como de soslayo cuando la frase se destruye a sí misma en su pretensión de decir lo que no se puede decir en una *forma*, que es de suyo inapropiada para el *contenido*, que se quiere expresar. Mas este contenido, que es lo que

venimos llamando hasta ahora sentido, no es nunca un *datum* ni puede serlo. Si fuera un simple *datum* podríamos decir algo de ese algo. El problema de la proposición es que cuando intenta tematizar el sentido explícitamente como algo, se le escapa hacia los dos lados, esto es, hacia el sujeto y el predicado sin solución de continuidad alguna. De modo que la estrategia para captar lo que todo el rato se queda a nuestras espaldas en la proposición no puede ser meramente apofántica, aunque tampoco pueda renunciar al esquema proposicional.

Esta es la experiencia que tendremos que hacer nosotros lo lectores de la *Phä* y también la propia conciencia, hasta darnos cuenta quizá al final con el *saber absoluto* de que el límite de la proposición especulativa (y de la especulación en general) es que no sólo debe expresar lo que significa, sino que también debe expresar lo que no dice, y que en última instancia no puede decir¹⁰. La experiencia final de la *Phä* será, pues, profundamente hermenéutica, en la medida en que con ella nos topamos con los límites internos de la proposición para expresar lo que significa, y nos damos cuenta de que es preciso continuar. Sólo desde esta perspectiva podremos tratar el final de la *Phä* no sólo como un punto último de llegada, sino también y sobre todo como un punto extremo de partida. Sólo entonces nosotros lo lectores de *Phä* comprenderemos que la experiencia de la propia conciencia queda abierta para la infinitud del sentido.

2. El lenguaje y la certeza sensible

A la hora de hablar de la primera figura de la *Phä* conviene recordar que cada figura de la *Phä* es a la par un texto y que leerla es también de algún modo reescribirla¹¹. En esta primera figura los dos niveles de significación de los que hablamos al comienzo son extremos. En primer lugar, esto significa que el sentido de esta primera figura se sustrae a la propia certeza sensible; y en segundo lugar, que sólo el famoso *nosotros* de la *Phä*, que es también un auténtico lector de la misma, sabe hacia dónde apunta la verdad de este primer momento de la *Phä*, y que

¹⁰ Cf. F. Duque. *Hegel. La especulación de la Indigencia*. Ediciones Granica. Barcelona. 1990. p.54.

¹¹ Cf. A. Gabilondo; «Una metáfora viva de la libertad. Las figuras en la fenomenología del espíritu de Hegel». En: *Revista de Filosofía*. 3ª época, Vol. III. Universidad Complutense. Madrid. 1995. p. 107.

ya adelantamos no es sino el propio lenguaje. A pesar de este desnivel significativo, esta primera figura de *Phä* pone ya en juego todo el conjunto de sentido de la obra, sentido que habrá de desplegarse a lo largo de las subsiguientes figuras. En cada una de estas figuras se va realizando la idea de que es imprescindible «comprender el todo desde lo individual y comprender lo individual desde el todo»¹², es decir, que es imprescindible siempre un determinado con-texto para ir comprendiendo adecuadamente cada una de las figuras que va atravesando la conciencia a lo largo de su entera experiencia. Cada una de las figuras de la *Phä*, que sin duda pueden y tienen que tratarse como un texto, contienen ya en su interior todos los *componentes* de las restantes, aunque en el caso de la certeza sensible esto ocurra sólo de la forma más extremadamente pobre y abstracta de todas.

En cualquier caso, lo que queremos subrayar es que el propio comienzo de *Phä* presenta como mínimo un resultado sorprendente, a saber, que la verdad de «lo ente» sólo puede darse en el lenguaje. Si recordamos brevemente esta primera figura de la *Phä*, lo que la conciencia cree tener es un *saber* inmediato de lo que es. En efecto, ella supone tener un saber inmediato de lo que es, regido completamente por el objeto, y cree a su vez que el objeto es algo fijo y permanente, que no mantiene relación alguna con su saber acerca de él. El presupuesto fundamental de este saber inmediato de la certeza sensible es algo que hoy podríamos llamar con el nombre de positivismo ontológico, para el cual lo que es, es lo que es, con independencia de su inserción en un saber y lenguajes determinados. Se podrían traer a colación numerosas críticas, que desde Nietzsche y la hermenéutica filosófica se han lanzado contra semejante posicionamiento ontológico, pero con Hegel y su obra de 1807 de momento es suficiente.

Como decimos, el prejuicio fundamental de la certeza sensible, y si se quiere del positivismo en general, es creer que se puede entablar una relación inmediata con lo que es, prescindiendo de su inserción en un saber y lenguajes determinados. Ella mantiene la tesis, aunque no lo diga así, de que lo dado inmediatamente en la sensibilidad es esencialmente prelingüístico. Sin embargo, la experiencia que va a hacer esta primera figura de la conciencia va a dar con el traste con esta su primera suposición. De tal modo que, como ya dijimos al principio de nuestro trabajo, el resultado de esta primera figura será que «la

¹² Op. Cit. H. G. Gadamer. *Verdad y Método I*. p. 360.

*experiencia lingüística del mundo es «absoluta»*¹³. Lo que nosotros los lectores de esta primera figura de la *Phä* ganamos es ya en sí un punto de vista «*postpositivista de la realidad en sí*»¹⁴. La relevancia hermenéutica de este primer pasaje de *Phä* es patente, la verdad no es algo sensible e inmediato, sino que habita en el lenguaje.

Ahora bien, a este punto de vista por el momento no accede la propia certeza sensible como tal, que se mantiene fija en esta su suposición básica, sino más bien el *nosotros* fenomenológico, que va guiando toda la experiencia, que de momento va padeciendo la conciencia. En estos dos niveles de significación se mueve la entera *Phä*. En virtud de esta doble significación conviene distinguir siempre en cada caso, salvo quizá en el saber absoluto, «*entre aquellos pasajes que dentro de cada figura están destinados «para la conciencia» y los que han sido escritos por el nosotros «para el nosotros»*»¹⁵. En el caso de esta primera figura, sólo es el *nosotros* fenomenológico, quien de momento sabe, como dice Gadamer, que «*la experiencia lingüística del mundo es «absoluta»*». Mas este *nosotros* fenomenológico también es un lector, que al igual que nosotros los lectores actuales de la *Phä*, «*no se limita a ver el espectáculo fenomenológico, asistiendo sin inmutarse y desde fuera a la experiencia que hace la conciencia*»¹⁶.

En este primer momento de *Phä* sólo al *nosotros* fenomenológico le resulta patente, que la certeza sensible «*no sabe que ella dice exactamente lo contrario de lo que pretende*»¹⁷, de tal modo que, cuando ella, por ejemplo, quiere decir *este papel*, olvida, que *este papel* es cualquier papel, y que el *esto sensible* es absolutamente inalcanzable para el lenguaje. Al contrario de lo que ella cree, esta primera figura de la conciencia lo que hace es introducir una separación radical entre las palabras y las cosas. Pero nosotros los lectores de *Phä* también sabemos, gracias al *nosotros* fenomenológico, que la experiencia del mundo a pesar de lo que la certeza sensible cree, tiene que ser necesariamente lingüística. Y decimos gracias a ella, porque sólo gracias a su fracaso a la hora de decir lo que ella cree, pode-

¹³ Op. Cit. H. G. Gadamer. *Verdad y Método I*, p. 539.

¹⁴ T. Oñate. «Postmodernidad y política». En *Ética de las verdades hoy. Homenaje a Gianni Vattimo*. (Eds. T. Oñate y S. Royo). UNED. Madrid. 2006, p. 95.

¹⁵ Op. Cit. P.-J. Labarrière. *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*, p. 32.

¹⁶ Op. Cit. A. Gabilondo. «Una metáfora viva de la libertad». p. 107

¹⁷ *Phä*, 90.

mos llegar a saber que «la lingüística de nuestra experiencia del mundo precede a todo lo que puede ser reconocido e interpretado como ente»¹⁸. De modo, que de la derrota de la certeza sensible y de la presunta verdad del *ser sin más*, surge para nosotros, una primera verdad: la del lenguaje¹⁹, puesto que el lenguaje nos obliga a enunciar y a expresar lo sensible como algo *universal*, y por tanto, nos impide hablar de aquello, que la certeza sensible, supone *ser sin más*.

En este sentido, es Hegel quien dice en estas primeras páginas de *Phä*, que el lenguaje es más verdadero, que aquello que supone la certeza sensible, y que con él refutamos nosotros mismos inmediatamente la suposición (de un *esto* sensible, absolutamente singular)²⁰. Ahora bien, esta refutación no es meramente negativa, ya que por medio de ella ganamos, empero, un cierto saber: que lo *universal* es lo verdadero de la certeza sensible, y que el lenguaje únicamente enuncia o expresa esto verdadero, de modo que es absolutamente imposible decir lo que la certeza sensible supone²¹, que en última instancia es totalmente inexpressable. Vemos, pues, que con la certeza sensible se cumple ya un importante *giro lingüístico*, la comprensión de que toda realidad se da necesariamente en alguno de los registros del lenguaje²².

De este primer momento de la *Phä* podemos extraer como mínimo dos importantes consecuencias para la hermenéutica filosófica de nuestros días. En primer lugar, y como acabamos de decir, ganamos la comprensión (desde el comienzo mismo de la *Phä*) de que la experiencia lingüística del mundo es, como dice Gadamer, *absoluta*. Pero también, y en segundo lugar, que no se puede entender este primer momento de la *Phä* a partir de la noción tradicional del ser como fundamento, puesto que el *ser sin más* sólo entra en juego con la certeza sensible para mostrar su propia falsedad. La propia estructura del texto, junto con la comprensión de la necesaria inserción de todo lo que es en algún tipo de lenguaje para poder realmente *ser*, nos impide hablar de la certeza sensible como si con ella Hegel descubriera un *fundamentum inconcussum* para la entera experiencia de la conciencia. A este respecto, tiene que quedar claro, que si esta pri-

¹⁸ Op. Cit. H. G. Gadamer. *Verdad y Método I*. p. 539.

¹⁹ Cf. F. Duque. *Historia de la Filosofía Moderna*. Akal. Madrid. 1998. Nota 1166. p. 515.

²⁰ Cf. *Phä*. p. 85

²¹ Cf. *Ibidem*.

²² Cf. Op. Cit. T. Oñate. «Postmodernidad y política». p. 95.

mera figura de la conciencia puede funcionar como fundamento de todas las demás, es gracias precisamente a su radical falsedad.

En este sentido, lo que nos ofrece el primer momento de la *Phä* es la refutación de que la certeza sensible pueda ser sin más lo que ella cree ser, esto es, un saber inmediato de lo inmediato. La refutación de este primer momento de la *Phä* es esencial para el entero desarrollo de la obra, que no es más que el desarrollo de este primer momento refutado; y esto además tiene que ser así, dice Hegel, porque si no «*la refutación se equivocaría acerca de sí misma, y tendría en cuenta únicamente su acción negativa, sin ser consciente del lado positivo de su proceso y desarrollo. O dicho con otras palabras, el despliegue o el desarrollo propiamente positivo del inicio (des Anfangs) tiene que ser «al mismo tiempo», igualmente (ebensoehr) un comportamiento negativo respecto a él o respecto a su forma unilateral de ser solamente «algo» inmediato*»²³. Por este motivo, el fundamento no puede ser entendido en el caso de Hegel como un punto primero, inquebrantable sobre lo que poder edificar sólidamente, porque al fundamento le es imprescindible para funcionar como tal, reconocer su inmediata falsedad.

Frente a muchos de los prejuicios, que se ciernen sobre la filosofía hegeliana tenemos, pues, que decir, que contra la metafísica del fundamento Hegel propone entender la verdad del fundamento desde su no verdad. También para Hegel la verdad crece desde la no verdad, la *a-létheia* desde la *lethe*, y lo dicho desde lo no dicho. En realidad, basta con atender a este primer momento de la *Phä* para comprender mínimamente que el tratamiento que hace Hegel del problema de la verdad y del fundamento no se deja introducir en el esquema cartesianos de la modernidad. Pero más sorprendente es aún el hecho si cabe, de que tampoco al final de la *Phä* nos encontramos con un *fundamentum inconcussum* donde todo quedaría supuestamente cerrado y acabado. Como veremos ahora en nuestro siguiente punto del trabajo, a pesar de los malentendidos, que puede provocar el nombre de esta última figura de la conciencia, con el *saber absoluto* tampoco accedemos a un fundamento cerrado y clausurado sobre sí mismo.

²³ *Phä*, p. 27/8

3. Los dos lados del saber absoluto.

Al saber absoluto sólo llega la conciencia a través de una larga experiencia. El punto de vista que gana la conciencia con el saber absoluto es para ella su final. Este su final constituye, pues, la verdad última de la conciencia. Sólo entonces la conciencia accede al sentido de lo acaecido a lo largo de todo el texto. Este sentido es tematizado como tal por Hegel sólo al principio y al final de la obra, esto es, en el «Prólogo» a la *Phä* y en el saber absoluto. Es por todos sabido, que sólo una vez escrita la última figura de la *Phä* (el saber absoluto), Hegel fue capaz de redactar el prólogo de la misma. Este es el motivo de que el famoso prólogo de la *Phä*, que fue escrito a manera de epílogo, mantenga una estrecha conexión con los párrafos finales del «Saber absoluto», a los que, por así decir, continúa²⁴. En él Hegel nos anuncia, que la conciencia tras haber recorrido por medio de sus distintas figuras un largo y penoso camino por fin llega a saber su más alta verdad: su falta de verdad.

En efecto, a través de este proceso la conciencia hace una dura experiencia, puesto que todo él tiene para ella «*más bien el valor de una pérdida de sí misma*»²⁵. Por sorprendente que parezca, a lo largo de todo este tortuoso camino, la conciencia «*pierde su verdad*»²⁶. Pero a pesar de que la conciencia experimente todo ello (que no olvidemos es la realización de su concepto), como algo meramente negativo, el famoso *nosotros* fenomenológico sabe que todo este camino no es sino la historia desarrollada de su *formación* (*Bildung*) hacia la *ciencia*²⁷, cuya *aparición* (*Erscheinung*) para la conciencia adopta la forma del *saber* absoluto. Quizá respecto al saber absoluto y al lugar que ocupa en él la conciencia, es donde mayores malentendidos se han producido a la hora de entender el final de la *Phä*. En numerosas ocasiones se ha entendido el saber absoluto como el coronamiento de la metafísica del fundamento, sin atender al hecho de que precisamente él constituye la verdad última y final de la conciencia, y el punto en donde ella alcanza su límite.

²⁴ Cf. Op. Cit. F. Duque. *Historia de la Filosofía Moderna* p. 547. En realidad, el verdadero prólogo de la *Phä* sería la *Introducción* (*Einleitung*), que fue concebida al mismo tiempo que la obra y redactada en primer término.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Cf. *Phä*. p. 73

Podemos decir, gracias en gran medida a la hermenéutica filosófica en nuestros días, que el sentido de un texto se reactiva siempre con la lectura del mismo, y que su sentido en numerosas ocasiones se disocia incluso de las propias intenciones del autor. El significado de un texto depende de sus interpretaciones pasadas y futuras. Pues bien, a partir de esta comprensión hermenéutica de los textos hay que advertir que en el caso de la *Phä* el mayor de los peligros es detenerse demasiado en la letra del texto, y no considerar su sentido. De hecho, si nos detenemos sólo en las palabras del texto, lo único que encontraremos será una secuencia de palabras sin significado y sin relación alguna. Todo intento *sustancialista* de leer la *Phä* está, por así decirlo, condenado al fracaso. En efecto, Hegel temía y con razón, que se tomaran sus frases al pie de la letra, en vez de reactivar su sentido a partir de lo no dicho. En nada distinto consiste para Hegel el dogmatismo en filosofía, sino en suponer que lo verdadero y el sentido pueden presentarse en una mera proposición, que, como vimos en el punto uno de nuestro trabajo, está destinada en el mejor de los casos a expresar lo que no dice, y que en última instancia no puede decir. El peligro, por tanto, de toda lectura *sustancialista* de la *Phä* es atender únicamente y exclusivamente al resultado de la letra muerta del texto y olvidar el movimiento a través del cual brota el sentido de la experiencia de la conciencia.

El sentido de esta experiencia es, en realidad, el que vamos haciendo poco a poco nosotros los lectores de la *Phä*, y sobre todo la que va haciendo la propia conciencia hasta llegar al saber absoluto. Mientras tanto, el sentido de la obra nos lo va dando a nosotros (los lectores), y a la propia conciencia los pasajes introducidos por el *nosotros* fenomenológico, ya que sólo ellos «*permiten exponer «a parte ante» las condiciones de la experiencia, y «a parte post» sacar las conclusiones de la experiencia emprendida por la conciencia*»²⁸. Sin embargo, en el momento final de la *Phä*, esto es, con el saber absoluto, tanto nosotros los lectores de la obra, como la propia conciencia accedemos al sentido de lo que está sucediendo desde el principio *para el nosotros* fenomenológico, y ganamos ese punto de vista, que desde el comienzo está guiando toda la experiencia de la conciencia. Esta diferencia entre ambos puntos de vista es esencial para la propia estructura del texto. En ella se juega todo el juego de la *Phä*, a sabiendas de que esta distancia y diferencia tendrá que ser salvada por la conciencia a lo largo de toda su expe-

²⁸ Op. Cit. J-P. Labarrière. *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*. p.33.

riencia hasta llegar a la ciencia, cuya *aparición* para la conciencia tiene lugar con el *saber* absoluto. El propio texto sólo puede desplegarse, porque el punto de vista del saber absoluto o de la ciencia tal y como aparece para la conciencia, no es el punto de vista inmediato de la propia conciencia.

Ahora bien, a este punto de vista, que está presente en llamados *Wir-Stücke*, no sólo tiene que llegar la propia conciencia, sino también nosotros los lectores, en la medida en que también nosotros (los lectores) somos necesariamente copartícipes de la entera experiencia que hace la conciencia. Los pasajes introducidos por el *nosotros* fenomenológico son esenciales a lo largo de todo el texto, porque son ellos los que hacen de *hilo conductor*, y los que permiten explicar y unificar el vacío y el contraste, que tiene lugar entre cada una de las figuras de la conciencia. Estos pasajes vertebran por entero la *Phä*, y sólo ellos dan continuidad a la obra. Como muy bien ha indicado F. Duque a este respecto, sólo «*este «nosotros» narrador y «buen entendedor» (tras el cual se esconde el propio autor: Hegel)*»²⁹ hace posible el *tránsito* entre cada una de las figuras de la conciencia y el *progreso* de ésta a través de la serie completa de las mismas hacia el *saber absoluto*, que es donde por primera y única vez ambos puntos de vista coinciden. Esto explica que la conciencia solo pueda hacer su experiencia *ayudada* por ese *nosotros* fenomenológico, que es quien realmente anticipa al lector el desarrollo total de las series y (quien) evita las discontinuidades y (literalmente) sobresaltos en que la conciencia *normal* se pierde³⁰; en definitiva, sólo en virtud de este *nosotros*, «*podemos ir acompañando a la conciencia en la experiencia, que ésta hace de sus figuras, sin caer por nuestra parte en su «desesperación», cuando comprueba que su creencia inicial se invierte en cada caso en el curso de su experiencia*»³¹.

Como sabemos, esta *desesperación* es fruto de la diferencia, que la conciencia establece en cada una de sus figuras entre sí y lo otro de sí «*con lo que «al mismo tiempo» se relaciona*»³². A este *ser algo* para la conciencia lo denomina Hegel *saber*, mientras que a aquello «*que no se agota en su «ser para otro», sino que posee un «an sich» al margen de y fuera de esta relación, lo denomina «verdad»*»³³. Pues bien, esta

²⁹ Op. Cit. F. Duque. *Historia de la Filosofía Moderna*. p. 513

³⁰ Cf. *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

³² *Phä*. p. 76

³³ *Ibidem*.

distinción entre el saber y la verdad no es sino la esencia misma de la conciencia, y como tal es manejada por la misma a lo largo de todas sus figuras, incluido el saber absoluto, donde tampoco la conciencia queda superada. En este sentido podemos decir que «*el saber absoluto es la última figura que soporta la diferencia «insuperada» (unüberwunden) de la conciencia*»³⁴, y precisamente por ello recibe todavía el nombre de *saber*. Pero este último momento es también el lugar donde la conciencia alcanza su límite, puesto que con el saber absoluto se llega al límite de la mencionada diferencia, y al lugar donde por primera y última vez la conciencia se sitúa en el punto de vista del *nosotros* fenomenológico.

Ahora bien, ¿qué significado y qué importancia tiene todo ello para nosotros (los actuales lectores de la *Phä*)? El significado hermenéutico de todo ello descansa en que la conciencia sólo en el saber absoluto es capaz de comprender el sentido de todo lo acaecido hasta entonces. Antes de alcanzar este punto de vista, la conciencia no podía más que desesperarse, de tal modo que su experiencia sólo tenía sentido para el *nosotros* fenomenológico, y no para ella misma. Ella era incapaz de hacerse cargo del movimiento de cada una de sus figuras, al quedarse siempre atrapada en cada una de ellas. En definitiva, el sentido de toda su experiencia quedaba, podríamos decir, *a sus espaldas*. Todo esto también tiene una gran importancia hermenéutica para nosotros, los lectores de *Phä*, porque no sólo la conciencia sino también nosotros sus lectores perderíamos el sentido del texto si únicamente atendiéramos a la letra muerta del mismo. Nosotros al igual que la conciencia en todas sus figuras (salvo en el saber absoluto) nos desesperaríamos a cada paso, si nos quedásemos meramente en la letra de cada uno de los momentos. Nos perderíamos el sentido del texto, de manera análoga a como la conciencia se perdía el sentido del movimiento de cada una de sus figuras. Se dibuja con ello dos posibles lecturas de *Phä*, una positivista y otra hermenéutica, de las cuales sólo la última puede hacerse cargo del texto. Algo parecido le sucedía de hecho a la conciencia, ya que ella olvidaba en cada caso el sentido de lo dado, y era incapaz de captar el movimiento que lo produjo, y el movimiento en el que ella misma estaba insertada. Sólo en el saber absoluto se hace patente para la propia conciencia el movimiento único de la conciencia del objeto y del objeto de la conciencia. De ahí, que nosotros los lectores de *Phä* también comprobemos, que carece de sentido estimar que el texto permanece impenetrable a su lectura, y pensar que nosotros (los lectores de la *Phä*) nos limitamos a ver el

³⁴ A. Gabilondo. *Trazos del eros. Del hablar, leer y escribir*. Tecnos. Madrid. 1997. p. 266.

espectáculo fenomenológico, asistiendo sin inmutarnos a la experiencia que va haciendo la conciencia. Frente a toda lectura dogmática y positivista del texto, vemos que la experiencia de la conciencia «*huye de toda lectura precipitada en la que el sentido estuviera ya dado y escrito*»³⁵.

De esta precipitación procede también muchas veces el recurrente desanimo de muchos lectores al llegar al saber absoluto. Este desanimo se debe a que ciertos lectores «*sin haberse tomado el tiempo, ni el empeño de demorarse todo lo necesario en el sentido de la obra, creen poder captar su significado con menos esfuerzo, yéndose directamente al final*»³⁶, olvidando así el largo y penoso camino que hace la conciencia hasta llegar al saber absoluto, y el hecho de que tampoco la propia conciencia puede llegar al *saber absoluto* por un camino más corto. Y no sólo eso, porque además el saber absoluto también defrauda en numerosas ocasiones ciertas expectativas, en especial a aquellas que buscan en el famoso final de la *Phä* confirmar un prejuicio muy extendido, a saber, que con él se culmina y realiza plenamente la idea metafísica del ser como fundamento. También estos lectores tienen, empero, que desesperarse, porque esta última figura de la *Phä* en vez de confirmar este prejuicio lo desmiente. En efecto, y como contra tónica, esta última figura de la *Phä* defrauda todas las expectativas metafísicas depositadas en él y se revela simplemente como «*un saber del paso*»³⁷, es decir, como un saber que lo único que sabe es precisamente este movimiento de nacer y perecer, que sostiene a la entera experiencia de la conciencia.

Se podría incluso decir, que lo único que gana la conciencia en la última de sus figuras es la comprensión del sentido de todo lo que la ha acaecido hasta ese momento. Gracias al punto de vista que gana con el saber absoluto, la conciencia sabe ahora, que todas sus figuras deben leerse como estaciones en el camino de su formación hacia la ciencia. Mas estas estaciones, como muy bien dice A. Gabilondo, no sólo *están* en el camino, sino que *son* del propio camino, auténticas puntadas y nudos que lo hilan y sostienen, que nutren la paciencia del concepto y que, sobre todo, no zanján ni cierran ni clausuran el camino mismo, sino que más bien muestran la necesidad interior de proseguir³⁸. La insatisfacción

³⁵ Op. Cit. A. Gabilondo. «Una metáfora viva de la libertad». p. 117.

³⁶ Op. Cit. J-P. Labarrière. *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*. p. 225.

³⁷ J. L. Nancy. *Hegel. La inquietud de lo negativo*. Arena Libros. Madrid. 2005. p. 84.

³⁸ Cf. Op. Cit. A. Gabilondo. *Trazos del eros*. p. 263.

metafísica que produce esta última figura de la conciencia, reside no sólo en el hecho de que la reconciliación o unificación, que en ella se consigue es parcial, unilateral y subjetiva (puesto que queda atrapada en los límites de la conciencia), sino en que ella muestra que la idea de una reconciliación total y absoluta es en último término irrealizable.

Con arreglo a lo dicho, podemos decir, que el saber absoluto mira hacia dos lados al mismo tiempo. Uno de ellos apunta hacia un más allá de la *Fenomenología*, y señala a la ciencia como su continuación apropiada; el saber absoluto apunta, por tanto, a un más allá de sí, que es rechazado mayoritariamente por casi toda la hermenéutica filosófica actual, aunque falte aún por aclarar de qué más allá se trata. Este lado del saber absoluto mira, podríamos decir, hacia el futuro y se presenta como una especie de bisagra entre *Phä* y *WdL*³⁹. Pero el saber absoluto también mira hacia otro lado, al que la hermenéutica ha prestado mucha atención en nuestros días, a saber, a la permanente y recíproca alteración de la conciencia y de su experiencia a lo largo de la entera *Phä*. Esta permanente alteración se debe a la permanente reactivación del sentido, que se produce cada vez que la conciencia cambia de figura. Sólo de esta acción recíproca, que va modificando el punto de vista de la conciencia en cada caso, brota también el sentido concreto del texto en cada caso. Este otro lado del saber absoluto tiene, pues, una gran relevancia hermenéutica, porque gracias a él nosotros los lectores de *Phä* también hacemos la experiencia, a igual que la conciencia, de que el sentido de un texto, y en especial de un texto como la *Phä* no puede nunca del todo zanjarse o terminarse. Lo que comprendemos con el saber absoluto nosotros sus lectores actuales es algo, que la hermenéutica ya sabe por otros medios, a saber, el carácter interminablemente abierto del acontecer del sentido en el que participa siempre la conciencia a lo largo de toda su experiencia. O dicho con otras palabras, lo que pone de relieve el saber absoluto es también la inviabilidad de acabar y de terminar de una vez por todas con el asunto del pensar.

El saber absoluto, por tanto, bizquea en dos direcciones distintas. En virtud de la primera, mira hacia un más allá de sí, ya que con él la conciencia gana por primera vez el elemento propio de la *ciencia* del que el *saber absoluto* es sólo su aparición. Ahora bien, esta aparición está limitada y constreñida por la forma de

³⁹ Por *WdL* no referimos a la *Ciencia de la Lógica*. Existe una edición al español de esta obra a cargo de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Ediciones Solar. 1974.

la conciencia, de modo que la presentación científica (no fenomenológica) de la *ciencia* requerirá la liberación de todas las oposiciones propias de la conciencia e ir más allá de la ciencia de la experiencia de la conciencia. Pero en virtud de la segunda, el saber absoluto es también el único momento en el que la conciencia puede recordar todas sus figuras y abandonar su pétreo ser ahí. Sólo entonces la conciencia y su experiencia son alteradas por el sentido. En este último aspecto del saber absoluto se anuncia, por tanto, una temática muy presente en la hermenéutica filosófica actual, a saber, la actitud rememorante y pensante con la tradición y con el pasado en general. Esto es así, porque sólo en este último momento de la *Phä* la conciencia accede a una *rememoración* (An-denken) propiamente filosófica. El *nosotros* fenomenológico sabe, que esta rememoración ya estaba presente para la conciencia en su representación religiosa de lo absoluto bajo la forma de su *acción de gracias*, pero sólo ahora esta rememoración alcanza al propio pensamiento y es producida desde el pensamiento. Por medio de esta rememoración la conciencia confía esta su última figura al *recuerdo*, y en virtud de este recuerdo, cada figura de la conciencia accede ahora a su verdad. Sólo a través de este recuerdo (Er-innerung) la conciencia accede a la riqueza total del espíritu.

A este respecto, G. Vattimo hace una indicación muy importante, diciendo que el pensamiento de Hegel es memoria porque el saber es un saber-se⁴⁰, lo cual es completamente cierto, pero sin olvidar tampoco, que es un saberse volcado en y como lo otro de sí. Ciertamente, «*lo que domina en ella es la «apropiación»*»⁴¹, pero una apropiación que expropia a la conciencia de su ensimismamiento y la abre a la verdad. El propio Hegel destaca, que una vez que la conciencia ha alcanzado el saber absoluto, ella puede recordar, lo que hasta ese momento permanecía para ella en el olvido. En esta figura de figuras, la conciencia es por fin capaz de recordar, y eso revierte en el sentido de todo lo acaecido hasta ese momento, porque ahora puede ella misma restablecer la continuidad de todo lo sucedido. La conciencia gana así en el saber absoluto, por primera y última vez, el punto de vista del *nosotros* fenomenológico, que es el único personaje de la entera *Phä*, que desde el principio sabe que cada figura es la resultante de un cierto devenir histórico, que apunta hacia un pasado y hacia un futuro.

⁴⁰ Cf. G. Vattimo. *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Península. Barcelona. 1998. p. 151.

⁴¹ Ibidem.

Con el saber absoluto la conciencia no recaba fundamentos, puesto que sólo accede al «*recuerdo de los espíritus, tal y como son en ellos mismos (an ihnen selbst), y tal y como llevan a cabo (vollbringen) la organización de su reino*»⁴². En realidad, el saber absoluto no es más que el *lógos*, en su empeño de recolectar (Versammlung) y recapitular todos los resultados parciales de las precedentes figuras. Sólo porque se prescinde de toda noción metafísica de fundamento, puede la verdad tener una historia y múltiples configuraciones. Sólo desde el punto de vista del saber absoluto podemos comprender la verdad (eso sí, limitada) de todos los momentos y de todas las figuras de la conciencia, que en cada caso parecían irse a pique por su falta de verdad. El saber absoluto se sabe ahora realizado en cada uno de estos resultados parciales. Gracias al saber absoluto, la conciencia gana una actitud con su pasado, que podemos llamar con Vattimo de *pietas*, es decir, puede tener una «*atención devota hacia lo que teniendo un valor limitado, merece ser atendido*»⁴³.

4. Conclusiones.

Para concluir diremos que, una vez indagados los límites de la proposición a la hora de expresar el todo del sentido, una vez visto que la única verdad posible de la certeza sensible está en el lenguaje, y una vez comprendido que el saber absoluto más que confirmar una metafísica del ser como fundamento, pone de relieve que la interpretación no es una mera reproducción del texto transmitido, sino una reactivación de su sentido, sólo nos queda por destacar de este magistral final de la *Phä*, que la entera experiencia fenomenológica a lo que nos conduce es a un auténtico recordar. Este recordar sólo es posible cuando la propia conciencia hace la experiencia de la radical *mortalidad* y *finitud* de todas sus figuras, incluida por supuesto, la del saber absoluto. Incluir al saber absoluto dentro de esta finitud de las figuras de la conciencia es, por tanto, algo esencial para nosotros los lectores actuales de la *Phä*, porque esto evita muchos de los malentendidos acerca de último momento de *Phä* y nos descubre todas sus posibilidades hermenéuticas. La finitud de este último momento significa que aunque el saber sea ahora absoluto, esto no quiere decir, «*ni que semejante saber haya de entenderse al margen de su efectuación histórica, ni que lo absoluto, que lo califica,*

⁴² *Phä*. p. 591

⁴³ G. Vattimo. *Ética de la interpretación*. Paidós. Barcelona. 1991. p. 26.

*pueda ser entendido como una suerte de perfección o acabamiento metafísico. Es más, lejos de la ingenuidad de suponer que todo se ha cumplido en el saber absoluto, y que irrumpe finalmente el y lo más perfecto (lo absoluto no es ningún ente en grado sumo), el saber absoluto está abierto»⁴⁴. Está abierto, porque exige a la conciencia una revisión y rememoración de sus figuras, que no sólo afecta a su pasado, sino también y sobre todo a su futuro. Lo único que gana la conciencia con el saber absoluto es un sentido, que le permite recoger y enlazar en una unidad articulada los múltiples aspectos de su experiencia. Pero ese sentido, que ya estaba dado desde el principio con el *nosotros* fenomenológico, también nos afecta hoy a nosotros, los lectores de la *Phä*, por cuanto no sólo lo recibimos, sino que de algún modo también lo alteramos y modificamos. A estas alturas, al igual que la conciencia al final de su experiencia, también nosotros gracias a la propia hermenéutica, sabemos por otro camino distinto del de Hegel, que el sentido de un texto no es algo ensimismado ni separado de nuestra lectura, y que ambos se alteran necesariamente en una especie de circularidad dinámica, que desde M. Heidegger recibe el nombre de *círculo hermenéutico*. Pero no otra cosa enseña el final de la *Phä*, que a convertir a este mencionado círculo en el centro mismo del pensar.*

Bibliografía utilizada:

- DERRIDA, J. «El pozo y la pirámide. Introducción a la semiología de Hegel». En *Márgenes de la filosofía*. Cátedra. Madrid. 1994.
- DUQUE, F. *Historia de la Filosofía Moderna*. Akal. Madrid. 1998.
- Hegel. *La especulación de la Indigencia*. Ediciones Granica. 1990.
- «Con Hegel y Heidegger. Amenaza de la finitud». En: *Anales del Seminario de Metafísica*. UCM. Madrid, Vol. 24, 1990.
- GABILONDO, A. *Trazos del eros. Del hablar, leer y escribir*. Tecnos. Madrid. 1997.
- «Una metáfora viva de la libertad. Las figuras en la Fenomenología del Espíritu de Hegel». En: *Revista de Filosofía*. 3.^a época, Vol. III. Universidad Complutense. Madrid. 1995
- GADAMER, H. G. *Verdad y Método I*. Ediciones Sígueme. Salamanca. 1996.

⁴⁴ Op. Cit. A. Gabilondo. *Trazos del eros*. p. 275.

- La dialéctica de Hegel*. Cátedra. Madrid. 1981
- «Kant y el giro hermenéutico». En «Kant-Studien», Vol. 66, 1975, pp. 395-403.
- HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. En *Werke*, Ed. Suhrkamp, de E. Moldenhauer y K. M. Michel, Frankfurt 1970 (Bd. 3). Trad. Esp. *La Fenomenología del Espíritu*. FCE. México. 1993.
- LABERRIÈRE, P. J. *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*. FCE. México. 1985.
- NANCY, J. L. *Hegel. La inquietud de lo negativo*. Arena Libros. Madrid. 2005.
- OÑATE, T. «Postmodernidad y política». En *Ética de las verdades hoy. Homenaje a Gianni Vattimo*. (Eds. T. Oñate y S. Royo). UNED. Madrid. 2006.
- G. VATTIMO. *Ética de la interpretación*. Paidós. Barcelona. 1991.
- Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Península. Barcelona. 1998.
- Entrevista con T. Oñate: «Diálogo con Vattimo: el destino de Europa». En *Ética de las verdades hoy. Homenaje a Gianni Vattimo*. (Eds. T. Oñate y S. Royo). UNED. Madrid. 2006.