
Recorriendo *El camino del saber* *On the Path of the Knowledge*

Pedro Cerezo nos presenta un nuevo itinerario para transitar por la *Fenomenología del espíritu* en un libro imprescindible para los lectores de Hegel.¹ Considerándola una obra hegeliana de madurez, el autor nos la presenta como un camino central de la metafísica europea, cuya articulación categorial se encuentra en la *Ciencia de la Lógica*, pero su descubrimiento experiencial es lo que constituye la *Fenomenología*, al hilo de un escepticismo que se va consumando sobre la totalidad de la experiencia del mundo.

Antes de ponernos en camino, nos salen al encuentro algunas cuestiones que contribuyen a situarnos en la perspectiva interna de esta obra, como son la ambigüedad que encierra el doble título y el sentido ontológico del término “fenomenología”, que convierte la aparición fenomenológica en el aparecer propio del espíritu. Este sentido ontológico se acentúa, por una parte, en su carácter genético y, por otra parte, en la doble, o triple, implicación que existe entre las publicaciones señeras de Hegel: *Fenomenología del espíritu* y *Ciencia de la Lógica*, y entre éstas y la *Enciclopedia*, así como la conexión entre la *Fenomenología* y los cursos y Esbozos de los años anteriores, en los que Hegel se va haciendo filósofo. La detallada presentación de la estructura de la obra (36 y ss.) introduce al lector en la complejidad de los temas y la referencia al espíritu, que de algún modo cierra esta presentación, pone de relieve su carácter itinerante, en cuanto que el espíritu se deja entender como “una comunidad

[1] P. CERZO, *El camino del saber. Comentario de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Trotta/Universidad de Granada, 2022, 891 pp. En adelante, las referencias se hacen dentro del texto.

devenida racional mediante el reconocimiento recíproco” (47) y como un “nosotros” que se va realizando en la forma histórica de un mundo cuya llegada se anuncia desde el seno de un lenguaje innovador e insospechadamente cargado de múltiples registros.

I.

Profundizando en esas consideraciones, nos situamos de lleno en el meollo de la dificultad del Prólogo con tres ideas fundamentales: 1: la *vida* del todo es el *espíritu*; 2: la *verdad* de la vida del espíritu es el *sistema*; 3: el *saber* de la verdad del todo es el *concepto* (cf. 59). Leer a Hegel, desde luego, es vivir el pulso interior de la obra “por de dentro”. Yo añadiría que es, también, captar “el pulso de la vida” (*Lebenspuls*), o lo más íntimo de los conceptos.² En esto consiste, entre otras cosas, su transformación de la filosofía, en hacer ver que la verdad no es objeto de la reflexión, ni de la intuición, sino aprehensión originaria del todo real, al que Hegel configura de diversos modos a lo largo de su trayecto intelectual en Jena, hasta enfrentarse con la exigencia del espíritu que conduce a pensar lo absoluto (cf. 69-77). Todo este itinerario se encuentra elaborado no solamente en el Prólogo, sino también en las discusiones anteriores de Hegel sobre el trascendentalismo, el nihilismo o el escepticismo.³ El carácter peculiar de este recorrido nos aclara algo tan decisivo como que la experiencia dialéctica “es un saber en el viaje... esto es, de lo que se aprende en y mediante el camino, y tal saber implica siempre cambio” (115). Este saber y este viaje va ganando contenido a medida que se exponen metódicamente los principales elementos que conducen al modo hegeliano de considerar el concepto, en diálogo tanto con antecesores lejanos en el tiempo como con los más próximos, hasta llegar al esfuerzo y al trabajo del concepto, en lucha con el saber inmediato y con el sentido común (cf. 119, 137, 141s).

El carácter constitutivo de la experiencia y su condición de “despliegue del acontecer pensante del camino” (157) responde a una lógica del descubrimiento, en la que hay no solo exploración y confrontación o apropiación de otros esfuerzos contemporáneos –y todos ellos son contemporáneos para Hegel-, sino también reflexión y conocimiento, para profundizar en él a través de la senda

[2] Cf. Prólogo a la segunda edición de *WL*, GW 21, p. 15.

[3] Sobre esto, cf. por ejemplo, M^a C. PAREDES, “Estudio Preliminar” a *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y el de Schelling*, Madrid: Tecnos, 1990, IX-LI; ídem, “Comentario filosófico” a *Creer y saber o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas, como filosofía de Kant, de Jacobi y de Fichte*. Edición bilingüe de M^a C. PAREDES MARTÍN, Salamanca: Sígueme, 2022, pp. 277-339.

del escepticismo, de su virtualidad dialéctica y su inherente limitación.⁴ Ambos aspectos quedan refrendados desde dentro en coherente articulación interna, que se exploran en torno a tres proposiciones o tesis hegelianas: “la conciencia es para sí misma su concepto” (170); “la conciencia da en ella misma su patrón de medida” (172) y “la conciencia se prueba a sí misma” (176). Mediante ellas se pone de manifiesto lo que es la “fenomenología” hegeliana, cómo destila internamente el camino hacia el saber y en qué medida la conciencia que “es ya, de modo inmediato, espíritu” (143) “se convierte al espíritu” (185) al reconocerse a sí misma en la apertura dialéctica de la experiencia. Y no podemos olvidar dos temas de singular importancia: la cuestión de la verdad y el reto sobre la comprensión adecuada de “lo absoluto” dentro del marco conceptual de la obra.

La progresión fenomenológica de la conciencia requiere nuestra atención no solo a cada una de las figuras hegelianas, sino también a las distintas totalizaciones de la manifestación del espíritu en la conciencia, tal como nuestro autor las configura en unidades intencionales. Esto permite una comprensión más amplia del conjunto, en el que cada sección, como unidad intencional que integra diversas figuras por su afinidad interna, es un punto de referencia heurística.

Desde esta perspectiva y situados en la certeza sensorial, la mirada fenomenológica no puede rechazar la intuición sensible ante la presencia del mundo. Hacer la experiencia del mundo es establecer un diálogo entre la mirada fenoménica y la mirada fenomenológica (cf. 190-196), lo que permite invertir la relación entre sujeto y objeto. En este diálogo –que aparece asimismo en el análisis de otras figuras- la conciencia natural que de entrada se apoya en el objeto, se vuelve hacia el yo que sostiene la experiencia para hacer ver que el puro ser sensible no es el ser en sentido esencial (202), que la cosa no es tal cosa hasta que se la nombra, como ya afirmó Hegel en el *Esbozo III*, de 1805-6.⁵ Que la certeza sensorial no tiene nada que ver con lo sensorial es lo que se muestra en el lenguaje y en la unidad de la relación entre el sentir y lo sentido. Ahora bien, con el paso a la percepción encontramos un nosotros que constata la superación de la figura anterior. No solo la percepción encierra la verdad de la certeza sensible, como es bien sabido, sino que es “la primera figura propia-

[4] Preciso es reconocer la importancia del escepticismo en los inicios de la dialéctica hegeliana y su búsqueda de recursos para no quedar sofocada por argumentos escépticos de diversa índole. Cf. P. CEREZO, o. c., 159-169. Asimismo, R. PIPPIN, *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-consciousness*, Cambridge: Cambridge UP., 1999; M^a C. PAREDES, “Los límites de la razón escéptica”, en M. ÁLVAREZ y M^a C. PAREDES, *Razón, libertad y Estado en Hegel*, Salamanca: Univ. de Salamanca, 2000, 159-175.

[5] Cf. M^a C. PAREDES, «El lenguaje en los Primeros Esbozos de Sistema de Hegel (1803/1804)”, *Taula. Monográfico Hegel*, Ed. G. AMENGUAL, Palma, 2013, 49-63.

mente cognitiva, en tanto se da en ella un objeto determinado“ (217). A través del movimiento dialéctico de la percepción asistimos a la historia interna de la cosa como substrato y como fundamento, así como al comportamiento del sujeto que percibe, en resumen, a la experiencia de la contradicción interna de sí mismo y de su objeto.

Este papel central de la percepción en la sección de la conciencia abre la mirada hacia la figura del entendimiento, que es el capítulo más extenso de esta sección. Como afirma P. Cerezo, lo que está en cuestión es la teoría de las categorías, que pone a Hegel en diálogo no solo con Kant, sino también con Aristóteles y Leibniz. En el curso de este diálogo se pone de manifiesto cómo el entendimiento llega a ser lugar de lo inteligible y cómo, al final, se abre al nivel de la subjetividad. No hemos abandonado la sensibilidad, pero el pensamiento de lo universal incondicionado se ofrece a un nosotros ávido de una nueva experiencia, con lo cual lo incondicionado, o la verdad en sí del objeto, mantiene a la sensibilidad superada en el pensar de lo suprasensible. Se trata, en fin, de acceder a la verdad de la cosa a través de la dialéctica del entendimiento en su despliegue desde su índole representativa hasta su condición de entendimiento concipiente (cf. 238). Este complejo proceso se inserta en el doble plano de la relación entre la conciencia fenoménica y la conciencia fenomenológica, siguiendo el hilo rojo del concepto de fuerza, en el que “se da el tránsito del esquema imaginativo de la percepción a la síntesis aperceptiva del entendimiento” (246). Para P. Cerezo, con el concepto de fuerza Hegel supera “todo el substancialismo de la metafísica de Occidente” (249) y lo lleva a su consumación. Porque al introducir el concepto dinámico de fuerza, y no el estático de causa, Hegel recoge la mejor herencia de ese sustancialismo y la integra en la vida efectiva del pensamiento. Desde el punto de vista de lo que significa el tratamiento hegeliano del entendimiento, yo diría que Hegel rompe con el carácter estático del entendimiento kantiano⁶, que está basado en el hiato entre lo sensible y lo inteligible, poniendo el acento en la dinámica del entendimiento que asume el juego de fuerzas de lo objetivo en el interior de sí mismo. En definitiva, lo que esto nos ofrece es una dialéctica entre manifestación y reflexión que refuerza, y a la vez anula, la diferencia cualitativa entre la externalidad de la ley del fenómeno y la necesidad interna de la cosa.

De un modo elegante y a la vez pormenorizado, las páginas dedicadas al capítulo del “mundo invertido” desgranar su contenido esencial, haciendo ver la importancia del mismo. El aspecto fundamental de este tema es la inversión

[6] Cf. M^a C. PAREDES, «La transformación hegeliana del entendimiento» en: *Metafísica y experiencia*, ed. M^a DEL CARMEN PAREDES, Salamanca, 2012, ISBN 978-84-301-1794-9, pp. 251-272.

que el entendimiento había iniciado ya de algún modo en la consideración de la ley del fenómeno, lo que le lleva a abandonar –por así decirlo- la distinción taxativa entre forma y contenido que es su característica más propia. “En el mundo invertido, cada cosa es ella misma y su contraria, y lo contrario es lo contrario de sí mismo” (267). Con esto se llega a la realización plena del fenómeno, que lejos de quedar reducido a su apariencia llega a su consumación, o a su verdad, al incorporar su modo de ser reflexionado. El ejemplo del castigo, que viene de atrás, ilustra el significado conceptual del mundo invertido y la transformación de lo sensible y lo inteligible, toda vez que estamos ante la tarea de elaborar nuevos conceptos, conceptos transformados, como el de infinitud (cf. 271). Además, con el tratamiento del mundo invertido Hegel sale al encuentro de sus mejores contemporáneos –Spinoza, Fichte, Schelling- y evita los escollos del empirismo. Pues el entendimiento no es un ojo que ve, como afirma Locke en la Introducción al *Ensayo*, sino la mirada penetrante que se ve a sí misma en el fondo del fenómeno consumado, pero no consumido.

II.

Después de esta andadura inaugural, podemos emprender el camino heroico hacia el “inicio del espíritu” en la nueva sección sobre la autoconciencia, donde Hegel supera la concepción trascendental heredada de Kant y elabora la génesis metafísica de la autoconciencia en su salida de sí y en su regreso hacia sí (cf. 282-284). Este movimiento autorreferencial, que es también constitutivo de la autonomía ontológica de la autoconciencia, se condensa en la tesis de que “la autoconciencia se *reconoce* a sí misma en la vida”, y de tal modo que ésta es “el *concepto absoluto*” (286). A partir de aquí, la fenomenología del deseo forma parte de la estructura de la autoconciencia y subraya el papel del reconocimiento en el paso, primero, de la verdad de la vida a la verdad de la autoconciencia, para poner luego el acento en la índole de “transición” y “punto de inflexión” que supone el reconocimiento en la transformación de la autoconciencia en espíritu (cf. 292-296). Es de notar la breve y aguda observación sobre el papel crucial del reconocimiento para el desarrollo de los caminos históricos que conducen al presente de la obra hegeliana (cf. 297-298) antes de iniciar el análisis del conocidísimo texto de la *Fenomenología*.

Sin extenderme en este tema tan genuinamente hegeliano, subrayaré algunos aspectos de la interpretación de Cerezo sobre el reconocimiento como “origen de la experiencia social de la libertad” (299) y “la experiencia del conflicto trágico” (300s) que ésta conlleva, cuyas implicaciones sociales, políticas e históricas pueden ser muy variadas. Señalaré por lo tanto cómo se nos muestra que todo el proceso de reconocer y ser reconocido ocurre “en el medio universal de la vida” (306). En este medio, destacan la negatividad inherente a la

relación de señorío y servidumbre que alimenta la lucha por el reconocimiento y la importancia formativa del trabajo. Destaca también el *pathos* y el *ethos* del trabajo, lo que constituye “una lección de vida” (320) para nuestro presente, vacío de autoexigencia y sobreabundante de reclamaciones. Lo fundamental de esta dialéctica es el surgimiento de un nuevo tipo humano, hecho a sí mismo en el trabajo y la formación cultural. Y ello precisamente porque al final de este proceso no hay reconocimiento, sino apertura a la experiencia del pensar, lo que imprime a la lucha por el reconocimiento la connotación de una dialéctica abierta.

Con ella comienza pues la historia social, que se plasma en figuras históricas del pensamiento que ilustran la dialéctica evolutiva de la autoconciencia, vista como una historia de las ideas sobre la libertad de pensar, que el autor fundamenta con una reflexión importante sobre la acuñación hegeliana del concepto. Señala también cómo en las nuevas figuras del estoicismo, el escepticismo y la autoconciencia desgraciada Hegel lleva a cabo una relectura de la conciencia de señorío y de servidumbre (cf. 324-325). Es así como el sabio estoico se hace imagen del señorío convertido en conciencia noble cuya libertad se basa en la liberación de lo particular y en la renuncia a la vida. Muy actual es la calificación del estoicismo como “una filosofía de crisis” (329), ahora que se vuelven a editar ciertos textos estoicos. Seguidamente, con el escepticismo se realiza el paso de la abstracción de los estoicos a la realidad concreta, de la indiferencia impasible a la imperturbabilidad de la conciencia del siervo que, lejos de ser una aceptación pasiva del mundo, bascula entre los dos polos de su contradicción interna.

El potencial negativo de esta contradicción muestra cómo la inviabilidad de la figura escéptica deviene una conciencia desgraciada, última figura de la autoconciencia en la que “se dirime la constitución ontológica de la existencia humana” en la “experiencia existencial del tránsito hacia la razón” (337-8). El camino de este tránsito es la escisión o el desdoblamiento, dos formas de conciencia en una, que luchan entre “la exigencia de la libertad y el destino de la facticidad” (339). Es el camino en el que la razón surge *en* nosotros y *para* nosotros, desde el retorno a sí de la autoconciencia y desde “la altura de la historicidad de la Edad Media” (357), pero no como una figura más, sino como consumación de todas ellas en la radicalización de la experiencia de la libertad. Muy acertadamente quedan explicadas las dos series de experiencias dialécticas que convergen en la razón: la experiencia objetiva, a través de las figuras de la conciencia, y la experiencia subjetiva que ha profundizado en la autoconciencia del yo. Creo que este comienzo del capítulo VII resume magistralmente el cierre de la sección de la Autoconciencia y el comienzo del itinerario de la razón.

Hegel presenta ahora la conexión interna entre mundo y razón en un nuevo concepto de experiencia, que supone un “cambio cualitativo” con respecto al que

había elaborado en la sección de la autoconciencia. Una experiencia que, más allá del empirismo y el racionalismo, se articula como poder de construcción y verificación del mundo gracias al trabajo reflexivo de la razón. El ejercicio de este poder lo encontramos caracterizado como “el camino intramundano que sufre y recorre la conciencia, atravesando dialécticamente la contradicción que opera en la realidad efectiva hasta resolverla en una razón en el mundo” (370). Este recorrido es un camino de negatividad, que se enfrenta en concreto tanto a diversas formas del saber inmediato y sus certezas subjetivas como a los idealismos de Kant y de Fichte, en tanto que estas posiciones comparten diferentes aspectos del “idealismo de la aseveración” que adolece de una concepción formal y abstracta de la razón, por lo cual su espacio de juego no rebasa el límite subyacente de su punto de partida (cf. 371-379).

III.

La discusión sobre el idealismo amplía el alcance de la verdad y certeza de la razón para situar la experiencia no dentro, sino fuera de los márgenes de la conciencia. Los capítulos dedicados a la razón observante se pueden interpretar como el inicio de una larga meditación que conduce al lector progresivamente de la naturaleza al espíritu. Ciertamente, al comienzo el instinto racional, en cuanto razón en el mundo “es todavía un saber inmediato” (383) real y efectivo, que suprime el hiato entre el ser y el deber ser. Se trata de “un instinto ontológico a la mundanización de la razón” (384), que es a la vez una orientación hacia el concepto. Aquí no solo es de notar la conocida diferencia del planteamiento de Hegel respecto del naturalismo y el empirismo de su tiempo, sino sobre todo con el sistema de la naturaleza de Schelling y su relativa matematización. El análisis detallado de este aspecto pone de relieve la esencial diferencia entre la concepción de la naturaleza de Hegel y la de Schelling, así como las pretensiones de la razón observante frente al concepto de ser viviente. Sus luces y sombras permiten apreciar que lo que está en juego es la negatividad inherente al círculo de la vida universal, justamente la vida que la razón observante no es capaz de captar porque se le escapa la mediación, tan propia de la labor del concepto.

La salida de este laberinto es el hilo conductor de los capítulos IX y X, que despliegan la observación de la razón desde las variedades de lo psíquico hasta la identidad de la cosa pensante. El punto de partida de este trayecto es la vuelta a sí reflexiva de la autoconciencia y su atención a las leyes del pensamiento, donde se hace patente la disonancia existente entre el plano de la observación y el de la dialéctica. Como muy bien lo expresa P. Cerezo, la observación se queda en la superficie de las instancias que aborda, ya se trate de la “tensión de autotrascendimiento” (414) entre el yo y su mundo, o la del yo y su propio cuerpo, que el autor desgrana con sutil finura fenomenológica.

El importante capítulo X lo dedica al final de este trayecto: destaca la importancia de este recorrido el punto de inflexión al que la razón observante se ve precipitada y la quiebra lógico-ontológica que dirige la mirada hacia la razón práctica. De este capítulo quiero destacar las precisiones sobre esa quiebra, el final de la observación en un juicio infinito que, en lo esencial, consiste en una minuciosa elaboración dialéctica de las primeras reflexiones hegelianas sobre antinomia y juicio en Fráncfort, inspiradas en el texto de Hölderlin, *Über Urtheil und Seyn*, y que hace justicia a la Primera Tesis de Habilitación de 1801: “*Contradictio est regula veri*”. El juicio infinito contiene esta tesis, la escisión y la mediación conceptual en la que acontece la vida del espíritu (cf. 439-445) y es por lo tanto de vital importancia desde el punto de vista lógico-ontológico para hacer comprensible lo que yo llamaría la pensabilidad del espíritu.

El tránsito desde la pensabilidad del espíritu en un juicio infinito hasta la exposición del espíritu como “razón que es”, requiere retomar la virtualidad de la autoconciencia, en su doble dimensión pensante y actuante. La genealogía de la razón adquiere así un rumbo práxico, aparentemente nuevo, pero solo en parte, puesto que en el fondo responde a la expansión social del tema del reconocimiento en “el reino de lo ético”, en la vida colectiva que produce una relación circular entre los individuos y la comunidad. Dentro de este contexto adquieren pleno desarrollo fenomenológico los conceptos de eticidad y de realización de la autoconciencia en el mundo moderno, que Hegel venía elaborando en esos años. La eticidad de la *Fenomenología*, liberada ya del modelo griego, es un concepto especulativo y por lo mismo histórico que da respuesta a la problemática de su tiempo, pero mirando hacia el futuro, asumiendo el “tener que ser ontológico” como determinación y destinación de la razón hacia el espíritu.

Pero hay una cierta ambigüedad en la experiencia ética, que no ha alcanzado aún el reino de la ética y debe su punto de partida al hallazgo del individualismo moderno. Esto supone el riesgo de quedarse en una praxis abstracta, cuya transformación constituye la tarea de las figuras de experiencia de la razón práctica. Sucesivamente, “el héroe de la voluntad de vivir, el héroe de la rebelión contra el orden establecido y el héroe de la virtud en lucha contra el curso del mundo” (463) plasman las distintas actitudes existenciales que Hegel elige de la mano de la mejor Ilustración literaria. Sumergirse en estas figuras significa penetrar en la crítica de Hegel al subjetivismo moderno por caminos literario-filosóficos. Primero, en la experiencia faústica de la voluntad de vivir como afirmación de sí misma, a partir del resultado frustrante de la observación; después, al experimentar intuitivamente la ley del corazón y su dilema interno frente a la alternativa necesaria de la resignación o de la rebelión. Y, por último, apurando la experiencia de la virtud, de su nobleza y su desvarío. El “caballero de la virtud” apunta a la figura de Don Quijote, lo que nos presenta a un Hegel lector de Cervantes, como más tarde se evidencia en las *Lecciones de Estética*.

Pues hay en Don Quijote un idealismo de la virtud y un idealismo de la libertad, que se enfrentan al “curso del mundo”. Desde el ángulo filosófico, hay en esta lucha claras referencias al dualismo kantiano entre libertad y naturaleza, que Hegel resuelve con sentido crítico en la afirmación de la realidad efectiva del curso del mundo frente a las pretensiones del subjetivismo (cf. 473-486).

Precisamente, al hilo de esta crítica va apareciendo la verdadera individualidad activa, que aproxima la autoconciencia a su modo de ser como espíritu. El individuo deja atrás su autoconciencia subjetivista y se implanta cada vez más en la realidad efectiva del mundo mediante lo cual también se logra progresivamente la convergencia entre experiencia y concepto, toda vez que se produce una convergencia entre acción y pensamiento. De nuevo encontramos una relación circular, ahora entre el artista o el poeta, y en general, el individuo y su obra, de tal manera que mediante la experiencia de la contingencia de la obra el autor conoce su trascendencia individual y a la vez su anonadamiento en los otros. Al hilo de esta realización de la individualidad activa, se abre una nueva reflexión sobre la razón, que ya no es una razón observante, sino razón legisladora y examinadora (cf. 506-518). P. Cerezo destaca que este nuevo análisis marca tan solo el comienzo de una nueva forma de vida, en la que la “sana razón” se vuelve legisladora. La discusión del individualismo moral kantiano se centra tanto en el imperativo categórico y su fundamento solipsista como en la capacidad de la razón para acuñar leyes morales universales. Y la conclusión epistémica de esta discusión es doble: por un lado, la ley moral queda reducida a su carácter formal y, por otro, la razón no llega a ser efectivamente legisladora, sino solo examinadora de sus máximas de conducta. De ahí que estas formas de autoconciencia no puedan mantenerse de modo independiente en el reino de lo ético, sino como momentos del mismo. Dicho de otro modo: “Hegel se atiene al ser ético madurado en la praxis comunitaria de una razón viviente” (516).

IV.

Los cinco capítulos dedicados al espíritu comienzan con la distinción entre el concepto especulativo y el concepto ético-político, distinción tan valiosa a la vista de la frecuente reducción del primero al segundo. Aquí llegamos al corazón de la obra de Hegel, en el que queda reasumida toda la trayectoria anterior, toda vez que “el espíritu procede fenomenológicamente de la razón: es la razón devenida y encarnada en mundo racional” (524). Pero no solo eso, pues junto con la perspectiva de totalidad, en la que el espíritu constituye un todo intersubjetivo, se encuentra la perspectiva de la singularidad, ya que ese todo engloba toda la experiencia del sujeto individual. Por todo ello, y porque el espíritu es real y viviente, es histórico, admite cambio y progreso, y se hace patente en las figuras históricas de mundo a las que corresponde un principio

interno de unidad. Entramos, pues, en la evolución histórica del espíritu a través del mundo *formal ético* del derecho, el mundo *desgarrado materialmente* de la cultura (*Bildung*) y el mundo *interiorizado* de la visión moral (531), cuya transición está impulsada por la tensión interna inherente al despliegue conceptual e histórico de cada figura. Esta presentación permite tener una visión más clara de la transición en el paso de la autoconciencia al espíritu y del sentido de este nuevo recorrido.

Al comienzo de la historia del espíritu, Grecia se presenta como inicio de una experiencia de libertad, que es decisiva para Hegel así como para todo el idealismo alemán postkantiano. El modelo de la “individualidad bella” que se trasluce en los textos es la clave de una experiencia fenomenológica que abarca tanto el arte, como la filosofía y la configuración política del Estado, para hacerse visible en la comunidad ética de la familia natural, que es la sede del cuidado y de la memoria de leyes no escritas. La tragedia de Antígona recibe un detenido análisis y comentario, pues en ella se da el conflicto entre el amor y el deber, entre el poder y el sentimiento, entre la ley humana y la divina (cf. 543ss). En esta contradicción, primer estadio de “espíritu inmediato”, la naturaleza penetra profundamente en la vida del espíritu, hasta el punto de que “las tensiones internas amenazan con liquidarlo” (545). Porque a través de la acción se rompe el equilibrio anterior y con ello acontece la aparición de un destino indisponible, que no es un *fatum* ciego, sino una justicia sobrehumana. Seguidamente, una aguda reflexión sobre la posición de Hegel respecto al legado romano marca la transición hacia la figura del espíritu alienado de sí mismo.

Ampliamente comentado y contextualizado es el tratamiento de la Cultura (*Bildung*), como experiencia de la libertad subjetiva moderna, a diferencia de la libertad de los antiguos (cf. 573 y ss.). Comenzando por el sentido de la alienación y su distinción del extrañamiento, advierte nuestro autor que la alienación presupone necesariamente al extrañamiento, pero no a la inversa, de modo que la alienación remite a un determinado mundo ajeno y hostil que se erige negativamente frente a la autoconciencia y en el que ella no puede reconocerse (cf. 578). Sin poder entrar a fondo en este concepto tan denso, sí quiero señalar que P. Cerezo eleva aquí la excelencia de sus estudios anteriores sobre este tema. Acentúa el sentido formativo de la cultura -en analogía con el trabajo- y más aún de formación configuradora del sentido y del valor de la propia vida (583), así como el sentido negativo de la cultura como alienación de la personalidad natural, lo que entraña renuncia, sacrificio y abandono activo del modo de ser originario en aras de la producción de una nueva personalidad. La cultura es, en fin “el elemento de una nueva figura de espíritu” que se forma en un entramado de confrontación y reconocimiento recíproco (cf. 587). Una vez situado en este terreno, la *Darstellung* hegeliana se deletrea sobre las diversas formas de alienación que alcanzan al espíritu subjetivo y al

espíritu objetivo. Merece la pena, a mi juicio, considerar estas páginas como una meditación sobre el surgimiento de la ciudad y de su elemento humano específico, la sociedad civil. Es notoria también la atención al poder del Estado y a los elementos del nuevo orden social europeo que constituyen el marco socio-político de la *Fenomenología*, lo que puede ser una prueba más de que Hegel no es “un pensador iluso” (592). Que el Estado no sea tan bueno como parece a primera vista, no obsta para que su poder se alimente de la “renuncia de quien lo sirve”. Las dos formas de autoconciencia moderna, la noble y la servil, rinden su propia voluntad al Estado, con la mediación del diálogo o al menos con la fuerza de la palabra. Todo el amplio análisis de la virtualidad del lenguaje incide en las coordenadas de una nueva “tragedia en lo ético”, como resumen de la experiencia alienadora de la cultura.

Sin embargo, “el mundo de la cultura no se ha desarrollado en vano. Hay que atravesarlo y asumirlo íntegramente para poder trascenderlo” (620), para pasar de la alienación como inversión a la alienación como desdoblamiento. Esto supone entrar en la experiencia de la relación entre el mundo real “alienado de sí e invertido” (623) y su contramundo, el mundo del pensamiento, en el que la *Bildung* se expande en la fe. Lo decisivo aquí es que Hegel, entendiendo la fe como “la religión propia del mundo de la cultura” (624) y además como evasión, convierte esa fe en un elemento principal de su crítica a la Ilustración.

La lucha entre la fe y la Ilustración parte de la aporía que encierra la conciencia ilustrada de querer universalizar la razón como pura intelección que lo penetra todo y sin embargo verse conducida a la negación de la intelección en la fe. Observa P. Cerezo que Hegel se sitúa ante esta lucha como teólogo secularizado (cf. 629, 632), pero la lucha no es directamente contra sus protagonistas visibles, pues se da en el orden del pensamiento. Es una lucha entre la igualdad consigo misma de la conciencia mundana y de la conciencia religiosa, que se presenta como un movimiento de negatividad. Ahora bien, en este movimiento, la intelección al enfrentarse con lo negativo de sí lo introduce en sí, con lo que se produce “un nuevo nivel de autorreflexión del espíritu” (636). Como bien se sabe, Hegel deja amplia constancia de su preocupación por las tinieblas de la Ilustración que se refieren a la Revolución francesa. Sin embargo, la evolución del espíritu no puede quedar enfangada en este fracaso, pues de la forma de vida del pasado surge un mundo moral “en cuanto mundo real” de libertad, y no simplemente una moralidad ideal.

El utilísimo resumen de esta evolución que encontramos al comienzo del capítulo XVII enlaza las etapas anteriores con la figura del espíritu cierto de sí mismo. Esto permite orientar la mirada hacia el mundo de la vida que proviene de la experiencia postrevolucionaria y se consuma en la Reforma luterana, más que hacia la discusión teórica de Hegel con Kant, que de todas formas no es posible obviar, por cuanto lo que se dirime en esa discusión es la relación entre

la libertad (teórica, práctica, existencial) y un sistema de postulados como el kantiano (cf. 670-685). Hegel traslada los presupuestos de la filosofía práctica de Kant a su planteamiento dialéctico, cuyo alcance no se limita a una crítica de la visión moral del mundo. En términos de conciencia, Hegel resitúa a la autoconciencia moral kantiana en el nivel de escisión interna de la autoconciencia desgraciada, y en términos especulativos, el problema se centra en la incapacidad para elevarse a la vida del concepto, pues para Hegel el fundamento metafísico de la tensión entre libertad y naturaleza tiene su fundamento explicativo en este nivel. Los desplazamientos continuos y oscilantes del planteamiento kantiano bajo la mirada de Hegel remiten a ambos aspectos del problema.

De todo ello resulta que el espíritu moral concreto que supera el formalismo del deber abstracto es “el espíritu cierto de sí mismo” que “sabe lo que quiere y quiere lo que sabe” y “tal como lo quiere y sabe lo realiza” (694); es por lo tanto el que se hace presente en el tránsito hacia la eticidad consumada en una forma de vida de alcance universal, y con ello cierra el proceso fenomenológico del espíritu en el mundo (cf. 717-720).

V.

Cómo entender el paso fenomenológico del espíritu cierto de sí mismo a la religión es uno de nudos que el lector encuentra en el recorrido de este camino. Quizá este paso no se debe a una insuficiente fundamentación del mundo ético, sino que responde a la pretensión de Hegel de absorber conceptualmente la conciencia religiosa en la autoconciencia del espíritu (cf. 725s.). Hegel reformula así la relación entre religión y filosofía, y entre lo infinito y lo finito, desde dentro de la filosofía para reafirmar la conciencia de lo divino en el hombre. El análisis de cada figura de la religión viene precedido del encuadre de la religión como saber, en su doble aspecto objetivo y subjetivo, que hace de él “un saber de transformación, en el que el sujeto se va conociendo a la luz de ese saber” (727) y se hace presente lo absoluto bajo su doble dimensión de ser “conciencia de” y “autoconciencia del espíritu” en el tiempo. La interrelación de estas dos dimensiones rige todo el proceso dialéctico que nos lleva de la representación de lo absoluto en la conciencia al espíritu manifiesto en sí y para sí. Afirmo P. Cerezo que la evolución de la conciencia religiosa repite la línea de desarrollo de toda la obra, desde la religión inmediata o natural, que tiene en lo mítico y sensible su ámbito propio, a la religión del arte o en cuanto arte, cuyos niveles de expresividad son analizados minuciosamente, hasta alcanzar su forma definitiva en la religión manifiesta.

La manifestación plena de lo absoluto es la encarnación que culmina la evolución histórica del espíritu en el cristianismo. Pensar la contradicción inherente a este acontecimiento es lo que Hegel toma fenomenológicamente del

hecho religioso y lo transforma en la unidad de lo infinito y lo finito como reino de Dios en la historia. Y es en torno a este concepto de manifestación como encarnación, o devenir hombre de Dios, donde se encuentra la clave especulativa de la transformación que lleva a cabo Hegel del misterio religioso. Con razón habla P. Cerezo de una reducción especulativa de la religión y de cierta circularidad en el método (cf. 798), pues la razón traduce al lenguaje conceptual lo que ella misma de algún modo presupone. A partir de aquí nuestro autor elabora el proceso de manifestatividad en el que lo absoluto se exterioriza en el hombre, en el mundo y en la historia, así como la exteriorización alienada del espíritu y su regreso a sí o reconciliación. En esta trasposición en clave especulativa desaparece “todo el alcance escatológico del cristianismo” (814). Y de esta dialéctica del espíritu nos queda, en definitiva, como asunto por pensar el “Dios mismo ha muerto”, cuyo contexto histórico-filosófico remite a *Creer y saber*. Según P. Cerezo, más que de un Dios muerto habría que hablar de un “Dios sufriente”, aunque esto pueda rebajar un tanto la potencia especulativa del concepto hegeliano.

El capítulo final corona este inmenso trabajo y aborda el saber absoluto como cumplimiento de la *Fenomenología del espíritu*, donde convergen todas las relaciones de la obra y su sentido interno. Sugiere de nuevo nuestro autor que leamos este capítulo junto con el Prólogo de la *Lógica* y los párrafos finales de la *Enciclopedia*, lugares principales de todo el sistema hegeliano. Entendiendo el saber absoluto no como una experiencia más del saber que aparece, sino como un saber incondicionado que abarca todo el itinerario fenomenológico recorrido, ofrece desde esta perspectiva los hitos centrales del mismo para aclarar el significado especulativo de este saber.

De todo lo que se podría decir sobre este precioso capítulo, me limitaré a subraya la tesis de que la *Fenomenología* no es una mera introducción al saber (845), sino la autogénesis del espíritu en cuanto concepto, que viene a exponer dialécticamente la idea aristotélica del pensar de sí en lo pensado, pero como vida del pensamiento, en la que hay que tener en cuenta la dimensión práctica del saber absoluto, es decir, la “autocomprensión de sí en la praxis histórica” (841). Muy esclarecedores son los distintos apartados en los que se hace balance de la aportación de Hegel con la *Fenomenología* a la historia de la metafísica, balance que no se narra desde fuera, sino desde dentro, pues P. Cerezo se mete en el cuadro conceptual de su obra y vuelve sobre su capítulo pre- y post-liminar para reafirmarse en el carácter metafísico de la *Fenomenología* y sintetizar concisamente sus presupuestos.

En definitiva, estamos ante un Comentario integral de la *Fenomenología del espíritu* en lengua española, el primero que ofrece un análisis completo de su contenido, estructura, contextualización y proyección en los distintos ámbitos de la historia intelectual de los últimos dos siglos, un libro fundamental sobre

Hegel y una aportación inestimable a la cultura filosófica hispánica. Sin duda, el interés de nuestro siglo por la filosofía de Hegel y los valiosos enfoques que se están realizando para poner de relieve la actualidad de su pensamiento se verán enriquecidos con este *Camino del saber*, tan complejo en su concepción y tan contemporáneo en su desarrollo. Todo un clásico.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CEREZO, P., *El camino del saber. Comentario de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Madrid: Trotta/ Universidad de Granada, 2022. ISBN: 978-84-1364-093-8
- HEGEL, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Hamburg: Meiner, 1968 y ss.
- PAREDES, M. C., “Estudio Preliminar”, en: G. W. F. HEGEL, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y el de Schelling*, Madrid: Tecnos, 1990, pp. IX-LI. ISBN: 978-84-249- 1528-5.
- PAREDES, M. C., “Los límites de la razón escéptica”, en: M. ÁLVAREZ y M^a C. PAREDES, *Razón, libertad y Estado en Hegel*, Salamanca: Univ. de Salamanca, 2000, pp. 159-175. ISBN: 84-7800-931-0.
- PAREDES, M. C., “La transformación hegeliana del entendimiento” en: *Metafísica y experiencia*, ed. M^a DEL CARMEN PAREDES, Salamanca, 2012, pp. 251-272. ISBN: 978-84-301-1794-9.
- PAREDES, M. C., “El lenguaje en los Primeros Esbozos de Sistema de Hegel (1803/1804)”, *Taula*, 2013, pp. 49-63.
- PAREDES, M. C., “Comentario filosófico”, en: G. W. F. HEGEL, *Creer y saber o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas, como filosofía de Kant, de Jacobi y de Fichte*. Edición bilingüe de M^a C. PAREDES MARTÍN, Salamanca: Sígueme, 2022, pp. 277-339. ISBN: 978-84-301-2127-4.
- PIPPIN, R. *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-consciousness*, Cambridge: Cambridge UP., 1989. ISBN: 978-0521379236.