

El problema del inicio (*Anfang*) en el prólogo a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel.[†]

El inicio fenómeno-lógico¹

CAMILO ANDRÉS MORALES*

Resumen: *El presente escrito busca dar cuenta, a través del análisis del concepto de inicio (Anfang), que Hegel distingue de principio (Prinzip) y de comienzo (Beginn), de problemas capitales en la filosofía hegeliana, tales como historia, sistema y Ciencia. Ello se llevará a cabo en tres pasos, a saber: 1. Se expondrán las críticas que Hegel hace a la concepción de fin como estaticidad (Spinoza y Reinhold). 2. Se analizará el concepto de historia (Geschichte) que utiliza Hegel, teniendo a la base el concepto de inicio y 3. Se abordará el tránsito de la conciencia hacia la ciencia, teniendo igual como base el problema del inicio, a fin de situarnos, al final de este escrito y gracias a dicho proceso, en lo que Hegel concibe por Ciencia y sistema.*

Palabras claves: *Comienzo, Inicio, Principio, Ciencia, Sistema.*

Abstract: *This paper looks for account, through the analysis of concept start (Anfang) that Hegel differentiates of principle (Prinzip) and beginning (Beginn), of central problems in Hegelian philosophy such as history, system and Science. I will make this in three steps: 1. I will expose the critic that Hegel makes to the conception of end as staticness (Spinoza and Reinhold). 2. Considering the concept of start in the basis I will analyze the concept of history (Geschichte) used by Hegel. 3. I will tackle the transit from conscience to science, considering the concept of start in the basis as well, in order to situate us, in the final part of this writing and grace to such process, in conception of Hegel about Science and System.*

Keywords: *Beginning, Start, Principle, Science, System.*

[†] Este artículo es parte de mi investigación monográfica intitulada “El problema del inicio (*Anfang*) en la filosofía de Hegel. Inicio fenomenológico, inicio lógico e inicio histórico (*geschichtlich*)”, asesorada por el profesor Carlos Másmela Arroyave y llevada a cabo en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.

¹ La separación hecha entre fenómeno y lógico no es fortuita, por lo cual es necesario aclarar su razón de ser. Así, se habla de *inicio* fenómeno-lógico en tanto que la pretensión de Hegel es que el fenómeno sea asumido (*aufgehoben*) por el concepto. En otras palabras, el guión que separa los dos términos en cuestión cumple la función de explicitar el carácter de tránsito, no como yendo a un más allá, sino yendo hacia sí mismo, que lleva a cabo la conciencia hacia sí misma. Dicho inicio está dado en el ámbito de la *Fenomenología del espíritu*, a diferencia de lo que podría llamarse el inicio lógico, el cual obedece al inicio de la *ciencia pura*, es decir, al inicio del pensamiento que se piensa a sí mismo en tanto pensamiento, en el cual, fruto de la experiencia de la conciencia, lo fenoménico está presente pero como algo ya superado. No en vano, asegura Hegel que “las puras esencias” constituyen el contenido de la lógica (*vide* Hegel, 1968, 30).

* Filosofía • Universidad de Antioquia; camilomoraes84@gmail.com

Es muy difícil encontrar el comienzo. O mejor: es difícil empezar desde el comienzo
Wittgenstein, *Sobre la certeza*, § 471

1. Introducción

En la filosofía de Hegel es indudable que todos los conceptos, aunque se presenten de forma distinta y hagan referencia a momentos diferentes en el desarrollo de su filosofía, tienen una directa y estrecha relación entre sí. Por ejemplo, es imposible apartar del concepto de formación (*Bildung*) el problema del desgarramiento, pues, según dice Hegel, “[e]l espíritu sólo cobra su verdad al encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento” (Hegel, 2006, 136); de tal suerte que el proceso de formación, a través del cual el espíritu se eleva desde su punto de vista in-educado (*ungebildet*) hasta el saber (*Wissen*), constituye en sí mismo un proceso de absoluto desgarramiento, de dejar atrás sus determinaciones, de negarse a sí mismo, lo que de suyo implica el “dolor de lo negativo”, de superar la “verdad” individual, sentida, a fin de enfilarse en la consecución de la verdad absoluta. De igual forma, es insostenible pensar la verdad como algo ajeno al problema del todo, de la totalidad, pues, dice Hegel, “[l]o verdadero es el todo” (*Das Wahre ist das Ganze*) (*Ibid.*, 125); de tal forma que para que la verdad sea real (*Wirklichkeit*)² es indispensable que ésta se dé en términos de totalidad, pues de no ser así, sería nada más que una mera verdad relativa, no absoluta, ya que el todo al cual Hegel hace alusión es entendido como el *fin* de la experiencia de la conciencia pero *junto* con su desarrollo. Así, los conceptos que se encuentran, en este caso, en la experiencia de la conciencia hacia la Ciencia (*Wissenschaft*) se entrelazan unos con otros, de tal suerte que no son meras categorías o conceptos aislados y quiescentes, yuxtapuestos los unos a los otros.

Antes de continuar, es necesario hacer una aclaración de tipo idiomática para comprender mejor qué significa, estrictamente, el asunto del inicio. Así, en Hegel es posible distinguir *comienzo* (*Beginn*), *principio* (*Prinzip*) e *inicio* (*Anfang*). *Comienzo* es necesario entenderlo como lo puramente inicial, el puro comienzo, el cual, por mor de no ser mero presupuesto alejado del proceso mismo de la filosofía, tiene como necesario el *iniciar su propia marcha* (*Anfang*), es decir, el iniciar su auto-determinación. Por ello, *Anfang* se entiende, desde sus raíces latinas y alemanas, como el *iniciar la marcha* del mero comienzo, mediante la cual éste deja atrás su ser mera inmediatez. Por último, *principio* (*Prinzip*) es menester concebirlo como lo que subyace a todas las cosas (*arché*), el cual, según Hegel, debe ser *inicio*, esto es, no debe entenderse como regulador o creador *externo* del mundo, es decir, no debe ser comprendido como un *más allá*. Antes bien,

² Para un análisis exhaustivo del problema de la realidad en Hegel, véase Blanco, J. (1991), “Logos y realidad (evocación de Hegel)”, en: *Revista de filosofía*, Madrid, 4, pp. 53-63.

el *principio*, en tanto se entiende como lo que subyace a todas las cosas, se constituye como real en la medida en que sea entendido también como auto-movimiento (*Selbstbewegung*).

Así pues, teniendo en cuenta que los conceptos encontrados en la filosofía hegeliana tienen estrecha relación entre sí, lo que se busca con el análisis de lo que he llamado *inicio fenómeno-lógico* es explicar la importancia que dicho concepto tiene a la hora de interpretar el camino que la conciencia recorre hacia la Ciencia. Este camino es pensado por Hegel como un proceso de auto-fundamentación o, más bien, de auto-determinación del espíritu, pues él se plantea en términos de un auto-movimiento de la conciencia, en el que no es posible concebir el inicio como un presupuesto,³ es decir, como algo externo o traído de fuera hacia la conciencia. Antes bien, el *inicio* es, precisamente por tratarse aquí de un automovimiento, el momento en el cual la conciencia inicia su movimiento en, hacia y a través de sí misma hacia la verdad, hacia sí misma pero entendiendo este *sí mismo* como resultado de su propia mediación, consigo misma y con el mundo. Así, analizando lo que comporta el *inicio*, su dinámica, es decir, el hecho de que él sea fin y éste, a su vez, *inicio*, es una buena forma para entender problemas centrales de la filosofía de Hegel, tales como su concepción de Ciencia⁴ y de sistema, entre otros.

La necesidad de esclarecer el concepto de *inicio* en la filosofía de Hegel y, en este caso, en su *Fenomenología del espíritu*, es vista en una frase ubicada en dicho texto, a saber, “[e]l resultado (como venimos diciendo) es lo mismo que el principio sólo porque el principio no es sino telos” (*Das Resultat ist nur darum dasselbe, was der Anfang, weil der Anfang Zweck ist*) (*Ibid.*, 127).⁵ Esta frase, antes que ser un mero fragmento de texto, es la incitadora de las reflexiones que en este escrito se plantearán, pues el hecho de que, por ejemplo, el inicio sea fin, implica que la filosofía de Hegel no es un simple *comenzar* desde cero, como por una suerte de revelación, ni mucho menos es, a imagen de las ciencias particulares, entre ellas la matemática, una investigación *lineal* de la verdad en la que hay un punto inicial, una hipótesis que será refutada o confirmada por el desarrollo y el fin de tal investigación, pero durante la cual el inicio mismo se perderá de vista. Por el contrario —y es propósito de este escrito mostrar que ello es así—, el hecho de que el *inicio* sea fin implica que lo que ese fin sea no es algo establecido y quieto,

³ “El camino trazado por la *Fenomenología del espíritu* no hay que entenderlo en el sentido de preceptos o reglas por fuera de la ciencia, que instruyan acerca del modo como haya que acceder a ella misma” (Másmela, 2001, 12-13).

⁴ Escribo Ciencia con mayúscula porque, además de que así es escrita en traducciones como la de Manuel Jiménez Redondo, ello le da el carácter de ser *la* ciencia (*Wissenschaft*), a diferencia de las otras ciencias particulares que, aunque son importantes en el conocimiento de la verdad, son superadas por ser pertenecientes al dominio de lo particular y finito.

⁵ La traducción de Wenceslao Roces dice: “El resultado es lo mismo que el comienzo simplemente porque el comienzo es fin” (Hegel, 1997, 17).

sino que es algo que debe, por mor de su propia naturaleza, moverse hacia sí mismo. Igualmente, el hecho de que el *fin* deba ser inicio denota que lo Absoluto no debe ser pensado como un ente externo y regulador de las cosas, de lo finito, pues él tiene que, en tanto es fin, devenir, i. e., tiene que ser sujeto, donde éste “es la actividad que genera sus contenidos según la forma absoluta del concepto” (Bonaccini, 2000, 149). Así, el Absoluto se piensa como algo que tiene que desplegarse y moverse hacia su sí mismo o, en otras palabras, tiene que devenir hacia su autoconocimiento y, más exactamente, hacia su re-conocimiento (*Erkennung*). Por tal motivo, la importancia de analizar un concepto como el de *inicio* implica dar cuenta del cómo de —en el caso que nos ocupa en este escrito— la experiencia que la conciencia hace hacia la ciencia de sí misma, esto es, hacia su verdad, pues “[l]a verdad filosófica, antes que algo dado, presupone transitar un camino. Ella no es ciencia sin más, sino también y, ante todo, camino hacia ésta” (Másmela, 2001, 12).

2. Crítica de Hegel a la estaticidad del Absoluto

Antes de adentrarnos en el asunto mismo que nos convoca, i. e., el problema del *Anfang*, es necesario, a fin de tener una visión más completa del asunto mismo, exponer qué filosofías o qué formas de concebir la filosofía *refuta* Hegel, siempre teniendo a la base que lo que nos ocupa es el problema del *inicio* y que es éste concepto, junto con el de fin, donde encontramos el punto nodal para comprender los conceptos mencionados con antelación. Los autores que a Hegel le interesa *refutar* —al menos los que sirven de manera más directa a nuestro propósito de esclarecer el *inicio* en la *Fenomenología del espíritu*— son Spinoza y Reinhold. Las críticas a estos dos autores son abundantes en Hegel, sin embargo, me interesa resaltar las que lleva a cabo en el apartado del prólogo a dicha obra intitulado “[e]l absoluto es sujeto”.⁶ La objeción que Hegel realiza allí es motivada por el hecho de que las concepciones del absoluto que tienen estos dos autores son concepciones estáticas y excluyentes del sujeto, pues ellos no conciben lo Absoluto más que como “estaticidad regulativa”, para la cual el sujeto está inmerso en la desdeñable finitud y por ello es inferior.

Pero, veamos más de cerca estas críticas, comenzando por la hecha a Spinoza. Con respecto a éste, dice Hegel que

[s]i el considerar a Dios como una sustancia provocó las iras de la época en la que se expresó esta determinación, la razón de ello hay que verla en parte en el instinto o

⁶ Es pertinente resaltar que la división en apartados del prólogo a la *Fenomenología del espíritu* no es propia de Hegel. Dicha división es utilizada por algunos traductores, como Roces y Jiménez, a fin de ayudar en la lectura. El texto en lengua original está escrito sin divisiones de ningún tipo.

en el cual está presente, obviamente, un re-conocerse a través del auto-movimiento, donde éste entraña su exteriorización, es decir, el salir de sí (*Entfremdung*) y retornar a sí mismo. Por ello, lo que Hegel le ha reprochado a Spinoza es “no haber entendido que Dios es espíritu, que la substancia es también sujeto” (Artola, 1992, 652). Así, como consecuencia de la referencia que hace Hegel a la frase en cuestión, en lo concerniente al Absoluto, es necesario reiterar con respecto a éste que es la estaticidad lo esencial de *su* verdad.

Por otro lado, y para continuar con el esquema propuesto, nos encontramos con la crítica que Hegel le hace a Reinhold, la cual queda expresada en el texto que me ocupa de la siguiente manera: “lo que el pensamiento estaba fijando como pensamiento, esto es, la *universalidad* como tal, no es sino la misma simplicidad o sustancialidad indistinta y estática” (Hegel, 2006, 123). Dicho texto hace referencia en su crítica al postulado reinholdiano del pensar, del pensamiento, como infinita repetibilidad, i. e., “como repetibilidad infinita de una y la misma cosa *en cuanto* una y la misma cosa, *en* una y la misma cosa y *por medio* de una y la misma cosa, es decir, como identidad” (Hegel, 1990, 29).⁹ Esto es lo que Hegel entiende con “pensamiento como pensamiento”, donde éste es mera unidad, unidad pura, en la cual la pureza es la indeterminación propia del estar aprisionado en su propia individualidad, en la cual no hay cabida para la exteriorización (*Cf. Ibid.*, 159). Dicha repetibilidad no es más que el intentar infinito, *sin* exteriorización, en dirección a la verdad, donde el último intento sea sin más la verdad, quedando relegados los otros “intentos” como falsos; por tanto, el último intento, el cual es considerado la verdad, no es él mismo *con* el proceso, sino él conforme a sí mismo. En consecuencia, la filosofía de Reinhold, representada por Hegel con esta segunda forma de evidenciar la necesidad de unidad entre sustancia y sujeto, es “igual” que la de Spinoza en términos de universalidad y simplicidad, pues no hay más que sustancia *sin* exteriorización, es decir, sustancia pura.

En suma, es necesario recalcar que la crítica que Hegel hace, tanto a Spinoza como a Reinhold, se ve sustentada en el hecho de que él piensa que el absoluto debe ser sujeto, esto es, debe estar en constante movimiento y experiencia de sí mismo desde sí mismo. Por tanto, lo que era considerado sin más como algo estático y verdadero de suyo, es ahora presentado por Hegel como un mero fin, es decir, como un mero resultado, al cual, como ya se vio anteriormente, le otorga la tarea de ser *inicio*, es decir, le insta a salir de su estaticidad a fin de no serle más extraña al sujeto y, en esa medida, el problema del *inicio* (*Anfang*) se constituye en una forma de explicar la pretensión de Hegel, anotada en el *Escrito sobre la diferencia*, de re-conciliar los opuestos a través de la razón (*Vernunft*), pues la exigencia de que el Absoluto sea sujeto comporta que el fin deba ser *inicio* y

⁹ El énfasis es mío, ya que considero que es en esas palabras donde se evidencia la identidad en tanto repetibilidad y, en consecuencia, es en ellas donde puede entenderse mejor la crítica que Hegel le hace a Reinhold.

mediante este *iniciar* dicho absoluto se configura, ya no como mero saber subjetivo y opuesto radicalmente al sujeto, sino como *unidad absoluta de los opuestos*. Por tanto, el hecho de que el fin —en el caso de las críticas a estos dos autores— sea tomado por Hegel como inicio implica la superación¹⁰ de las concepciones de dichos autores, con lo cual doy razón del porqué introducir en este texto las críticas a ellos, a saber, porque el fin (*Ende*) es entendido en ellos como acabamiento y no como *inicio*, lo cual implica que dicho fin es considerado sin más como la verdad, que para dichos filósofos es estática. Como consecuencia de la separación de Hegel de las filosofías de Spinoza y de Reinhold, su filosofía implica que

“[e]l conocimiento racional de lo absoluto, que constituye la tarea de la Filosofía, si es que ésta ha de convertirse de una vez en saber efectivo, no involucra el conocimiento de entes que trascienden los límites del mundo de la experiencia, sino que exige concebir la relación entre lo finito y lo infinito como una relación interna, en virtud de la cual el mundo empírico contiene en sí el fundamento ideal de su unidad como una totalidad absoluta” (Marrades, 1985, 2).¹¹

Dicho “conocimiento racional de lo absoluto” constituye la tarea de la filosofía entendida como más que mero amor al saber, esto es, es la tarea de la filosofía entendida como Ciencia (*Wissenschaft*).

3. El inicio (*Anfang*) en la historia (*Geschichte*) de la filosofía

Así pues, la postura de Hegel se constituye, frente a las filosofías de Spinoza y de Reinhold, como la dinamización o, lo que es lo mismo, como la vivificación de lo absoluto, en el sentido de que no es tomado sin más como la verdad, sino que es impelido a que sea puesto en obra en, desde, hacia y por sí mismo. Esta postura tiene varias implicaciones para la filosofía hegeliana, pero comencemos desde lo más universal para luego adentrarnos en lo particular de la experiencia de la conciencia y, así, situarnos *ipso facto* en el modo de proceder de Hegel en cuanto a la formación (*Bildung*),¹² a saber: “[l]a tarea de llevar al individuo desde su estado de no formación hasta el saber *había que tomarla en su sentido general o universal, y por tanto había que considerar en su proceso de formación al individuo universal, es decir, al espíritu del mundo*” (Hegel, 2006, 132).¹³

¹⁰ Piénsese en esta superación en el sentido que tiene el término en alemán utilizado por Hegel, a saber, *Aufhebung*. De tal suerte que, aunque las concepciones de dichos autores sean superadas por Hegel, estas no son eliminadas sin más, sino que están contenidas en dicha superación.

¹¹ El énfasis es mío, pues en él se evidencia lo dicho líneas atrás, a saber, que el problema del inicio constituye, en últimas, el dar cuenta del proyecto de reconciliación emprendido por Hegel en el *Escrito sobre la diferencia*.

¹² El concepto de *Bildung*, de difícil traducción según algunos intérpretes y biógrafos tales como Pinkard, es posible comprenderlo *via negationis*, a saber: *Bildung* no es exclusivamente educación (*Erziehung*), pues la idea de *Bildung* implica auto-formación, auto-actividad, auto-desarrollo (Cf. Pinkard, 2001, 87).

¹³ El énfasis es mío.

Por tal motivo, me ocuparé en un primer momento de lo que ocurre, a la luz del espíritu del mundo, cuando el fin es considerado como *inicio* o, lo que puede equipararse con esto, cuando el absoluto, lo universal, es puesto como *inicio* y, en esa medida, no es considerado más como estático.

En primer lugar es menester señalar qué entiende Hegel por *espíritu del mundo*. Para ello no hay mejor alternativa que recurrir a sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, en las cuales observamos que por tal espíritu es necesario entender la historia (*Geschichte*) de la filosofía o, en otras palabras, por espíritu del mundo entendemos el despliegue del concepto hacia sí mismo o, para finalizar, por espíritu del mundo Hegel hace referencia a la totalidad de la filosofía, la cual (la totalidad), como es obvio, no se comprende ella misma como tal si no es por cada uno de sus momentos. Sin embargo, cuando se piensa el espíritu del mundo como totalidad hay que hacer una salvedad, a saber, que cuando se habla de totalidad no se hace referencia a un *todo cuantitativo*,¹⁴ el cual es totalidad sólo en la medida en que es concebido como una sumatoria de partes; en el caso particular de la historia de la filosofía comprender el espíritu del mundo como una totalidad cuantitativa implica ver simplemente la sumatoria de algo llamado filosofías a lo largo del tiempo, pero donde dicha sumatoria o, como la llama Hegel, “acervo de opiniones”, no constituye nada más que una acumulación de historias de vicisitudes y pensamientos muertos, pues al no tener relación entre sí no son más que momias que atestiguan la existencia de determinadas épocas. Por el contrario, cuando se habla del espíritu del mundo como de una totalidad se hace en términos de una *totalidad cualitativa*,¹⁵ por la que debe entenderse una totalidad en la cual cada una de las partes que la componen está en íntima relación, tanto con respecto a ellas mismas como con respecto al todo.

Sin embargo, esta concepción de la historia de la filosofía, del espíritu del mundo, como totalidad cualitativa es el resultado de concebir el fin como *inicio*. Por tal motivo, es necesario devolvemos un poco y exponer (*ex-ponere*) cómo el tomar el fin como *inicio* implica que se conciba de forma distinta la historia de la filosofía, a saber, como algo más que un mero acervo de opiniones. Así pues, Hegel comienza sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* pensando cuál es el punto nodal desde el que hay que enfrentarse a dicha historia o, dicho en otros términos, comienza sus *Lecciones* examinando cuál o en dónde reside el interés y la necesidad de enfrentarse con algo llamado historia de la filosofía. Para ello, asegura que el lugar donde reside el interés por ocuparse de la historia de la filosofía es el “entronque esencial entre el *aparente pasado* y la fase actual a que ha llegado la filosofía” (Hegel, 1995, 8).¹⁶ Esta apariencia de lo pasado y, más

¹⁴ La expresión griega para denominar tal tipo de todo es τὸ πᾶν (Cf. Teeteto, 204a-d).

¹⁵ El término en griego para tal tipo de totalidad es τὸ ὅλον (Cf. Teeteto, 204a-d); de ahí que se denomine la filosofía de Hegel como holística.

¹⁶ El énfasis es mío, pues sólo entendiendo lo que Hegel piensa con *aparente pasado* es posible

aún, la apariencia de que lo pasado es por ello olvidado, nos arrojaría sin más a una comprensión de la filosofía como mero intentar en la consecución de la verdad, donde cada intento es olvidado sin más por el intento venidero, de tal suerte que la filosofía se convertiría en una artesanía que, de acuerdo con el paso del tiempo, se va perfeccionando, de tal forma que en la artesanía acabada no quede rastro de las manos que en ella intervinieron (Cf. Hegel, 1990, 14-17).¹⁷ No obstante, la manera de concebir la historia de la filosofía y la filosofía misma por parte de Hegel no obedece a la lógica de los intentos. El hecho de que Hegel vea el pasado como aparente significa que eso pasado permanece en lo presente,

[...] por donde lo que cada generación crea en el campo de la ciencia y de la producción espiritual es una herencia acumulada por los esfuerzos de todo el mundo anterior, un santuario en el que todas las generaciones humanas han ido colgando, con alegría y gratitud, cuanto les ha sido útil en la vida, lo que han ido arrancando a las profundidades de la naturaleza y del espíritu. *Este heredar consiste a la vez en recibir la herencia y en trabajarla* (Hegel, 1995, 10).¹⁸

Así pues, vemos que en la noción del heredar, lo cual no es otra cosa que recibir algo entregado, en este caso el resultado (fin) de una filosofía anterior, y en transformarlo —*iniciar* desde él—, lo cual implica que lo así recibido es puesto en marcha nuevamente, a pesar de ser un resultado; y por tal motivo, esto que *inicia*, que para nuestro caso sería una nueva filosofía, no lo hace gracias a una revelación divina o producto del azar, sino que *inicia* como re-conocimiento de eso recibido, lo cual conlleva lógicamente el dudar¹⁹ o negar eso recibido; ese fin, que podríamos tomar como universal, lo universal recibido y, de esta forma, eso universal adquiere vitalidad en la negación y pasa a ser, de este modo, patrimonio del espíritu que a través de la negación de ello se niega a sí mismo para luego

pensar que el fin es *inicio*. Así, el pasado es aparente en el sentido de que si el fin es *inicio*, es decir, si lo que comienza lo hace desde un fin y no desde la nada, es decir, no es producto de la revelación, ese fin no es refutado o aniquilado sin más, sino que está contenido en el *inicio* y en el fin de ese “nuevo” *inicio*. Por tal motivo, decir del fin que es pasado implicaría que es abandonado, por lo cual es sólo entendiendo que es pasado sólo en apariencia como entendemos que los momentos de la totalidad son necesarios y están contenidos en lo que Hegel llama “fase actual de la filosofía”.

¹⁷ Es esta una de las críticas más fuertes de Hegel contra Reinhold, pues éste considera la filosofía como una artesanía, es decir, considera las filosofías anteriores como meros intentos (fallidos) preparatorios en la consecución de la verdad.

¹⁸ El énfasis es mío, pues en esta frase se recoge lo que implica para Hegel, a nivel histórico, que el fin de una filosofía sea el *inicio* de otra. Sólo de esta forma es posible pensar la filosofía como el conocimiento progresivo de la verdad.

¹⁹ Este dudar no es el dudar del escepticismo, el cual duda de todo lo que se le presenta como extraño a él y, por ello, no es la otredad parte fundamental de su autoconocimiento, sino que ello es tomado como mera irrealdad, con lo cual se cae en un egotismo absoluto. Por tal motivo, el dudar lo toma Hegel en el sentido de una *skepsis*, pues dicho dudar es inmanente al espíritu, y es mediante este dudar que el espíritu sale de sí, pero vuelve a sí mismo para luego dudar de este su nuevo sí mismo. Para un análisis más profundo de la *skepsis*, véase Vieweg, K., (2002), “Hegel como pirronista o el comienzo de la ciencia filosófica”, en: *Estudios de filosofía*, 25, 23-29.

forma, la verdad en-sí; por ello el *inicio* de la formación, esto es, el *inicio* del ir desde la conciencia inmediata hacia la ciencia o saber de sí misma²³ “siempre habrá de hacerse por vía de adquirir unos conocimientos de principios universales y de puntos de vista *generales y universales, y sólo a partir de ello levantándose uno laboriosamente al pensamiento de la cosa en general*” (Hegel, 2006, 114). Sin embargo, es indispensable señalar que este *inicio* no es un mero *comienzo*, ni en el sentido de comenzar por una revelación o como con un pistoletazo, ni en el sentido de un *comienzo* (*Beginn*) que da la espalda al proceso mismo. Por el contrario, este *inicio*, el *iniciar* (*an-fangen*), hace referencia al momento en el cual el individuo inicia la experiencia de sí mismo apropiándose de puntos de vista universales, es decir, el inicio es el momento en el cual el mero *comienzo* se pone en obra con miras hacia el conocimiento de sí mismo. Así, el *inicio* es la adquisición de puntos de vista universales, esto es, el *iniciar la marcha* del simple *comienzo*, el cual es, sin duda, la vida sustancial o, como Hegel también la llama, “la límpida igualdad (*ungetrübte Gleichheit*) y unidad consigo misma” (*Ibid.*, 124). Como consecuencia de esto, lo primero con lo que se enfrenta la conciencia en su camino hacia el saber es lo universal, que es fin o resultado que ahora es *inicio*, pero que de igual forma volverá a ser fin o resultado, sólo que ya no igual que antes, pues se habrá enriquecido con este nuevo ponerse en movimiento que implica el que sea considerado como *inicio*. Es propio de la conciencia, en este su primer momento, el estar *en-sí*, sumida sólo en sí misma en tanto inmediatez, ser “la pura y simple negatividad”, i. e., el puro ponerse a sí mismo en el otro y, por tanto, es el negar, el simple delimitar, la característica de este “momento” de la conciencia. Por ende, en este momento la conciencia sólo sabe de las cosas y de sí mismo que son; el ser de las cosas es su verdad. Aún dicha conciencia se encuentra en lo que Hegel llamó líneas atrás *vida sustancial*, donde la universalidad, lo general, se encuentra todavía como el único conocimiento posible (Cf. Duque, 1998, 547),²⁴ no como algo re-conocido (*erkannt*), sino simplemente como lo universal y/o lo general en su unidad simple consigo mismo, es decir, lo universal aún no puesto como *inicio* o, en otras palabras, lo universal como abstracto. Así, lo primero que es posible concluir, hasta este momento, es que la inmediatez de la vida sustancial, la certeza sensible, constituye un comienzo (*Beginn*), el cual, a fin de no dar la

no puede tomarse en serio ni el ser-otro ni la alienación, ni tampoco la superación de ese extrañamiento o alienación. Pero tal en sí no es sino la universalidad abstracta...”.

²³ Este remontarse desde la vida sustancial hasta el saber en cuanto tal es visto por Hegel como necesario. Sin embargo, ello no debe parecer del todo extraño, pues ya desde Aristóteles es posible ver que “[t]odos los hombres desean *por naturaleza* saber” (*Met*, 985a); y ello es lo que nos distingue de los animales. Por tanto, lo necesario de dicho remontarse obedece a la naturaleza misma del hombre.

²⁴ “Naturalmente que toda formación (*Bildung*) se inicia desde la inmediatez de la vida sustancial, ¡pero para elevarse enseguida sobre ella! Primero hay que adquirir conocimientos generales...”.

espalda al desarrollo mismo de la conciencia hacia la ciencia y, en esta medida, con el fin de no ser un mero presupuesto, tiene que iniciar la marcha (*Anfang*) hacia la verdad absoluta, la cual sólo está, en este primer momento, bajo la figura del en-sí.

Así pues, el *comienzo* de la experiencia de la conciencia es considerado como mera abstracción,²⁵ por lo cual es ese *comienzo*, como dice Hegel en la *Ciencia de la lógica*, el que tiene que “iniciar la marcha” a fin de lograr su propia auto-determinación y no quedarse inmerso en la “simple inmediatez”, transida por la oposición absoluta entre él y el mundo.²⁶

En consecuencia, en este primer momento de la experiencia de la conciencia hacia la ciencia el *inicio* se plantea en dos sentidos, a saber: 1. como el apropiarse de puntos de vista universales y, por ello, abstractos; y al mismo tiempo, 2. como el iniciar la marcha de la experiencia de eso abstracto hacia un conocimiento real del mismo. Sin embargo, estos “dos sentidos” en los cuales puede hablarse de *inicio* obedecen a uno sólo, a saber, a que es en el *inicio* donde está contenida la historia del desarrollo del concepto, la *totalidad concreta*, lo ganado por el espíritu, pues al ser el *inicio* el que “inicia la marcha” ello no lo puede efectuar, como es obvio, desde la nada; por ello, el *inicio* es el punto en el cual se encuentra toda la experiencia del espíritu desde y sobre sí mismo y, a su vez, a fin de no entender dicho concepto como presupuesto, es el *inicio* el que deviene²⁷ hacia un nuevo fin y, por ende, hacia un nuevo inicio, todo ello por su propia naturaleza, podríamos decir, *skeptica* (véase Vieweg, *Op. Cit.*, 24-26) o, en otras palabras, por su necesidad de auto-conocimiento.

Luego de esclarecer los “dos sentidos” en los que se habla, en un primer momento, del *inicio*, es necesario inmiscuirse en lo que es propiamente la marcha, esto es, el salir fuera de sí de la conciencia. Este puede ser considerado como un segundo momento²⁸ del camino de la conciencia hacia sí misma, a saber, el ya no

²⁵ Abstracción en el sentido de que aún, en este primer momento, este comienzo no ha hecho experiencia de sí mismo.

²⁶ Ello es así si se tiene en cuenta que la *skepsis* es algo inmanente a la conciencia misma y, por tanto, es propio de la conciencia el “sentir” la necesidad de remontarse desde su inmediatez. Esto se hace comprensible si se admite que el *comienzo*, como ya se mencionó, es lo más inmediato, pero, debido precisamente a su inmediatez tiene que “iniciar la marcha” de sí mismo, es decir, tiene que ser *Anfang*, y en ello se distingue de aquello que es un simple comienzo.

²⁷ El devenir, tan importante en la filosofía hegeliana, hace referencia al experimentar dialéctico que el espíritu hace sobre sí mismo. Por tanto, dice Hegel: “[e]ste movimiento dialéctico, que la conciencia ejercita en ella misma, es decir, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto en ese movimiento le salta o le brota a ella el nuevo objeto verdadero, es lo que propiamente se llama experiencia” (Hegel, 2006, 191).

²⁸ Es pertinente señalar que cuando hablo de primero, segundo o tercer momento, no lo hago queriendo implicar con ello que se trata de tres tipos de conciencia o de sujeto, pues dichos momentos constituyen la experiencia de la conciencia sólo que en diferentes etapas de su conocimiento de sí misma.

estar en sí, el salir de sí, i. e., el *para-sí*. En este momento la conciencia en su desarrollo hacia la ciencia se encuentra en el ámbito de la relación, del ser determinado en o desde otro. Así, la conciencia sólo es lo que es gracias a aquello que de ella se dice, no gracias al resultado de su propio devenir consciente de sí misma, ni al autodeterminarse, sino al ser determinada por un predicado. En este momento la conciencia se encuentra inmersa en el dominio del contradecir, de la contradicción, en el cual ella al salir de sí²⁹ reconoce que lo que antes tenía por *su* verdad no es más que eso, *suya*, y por tanto, al no ser más que propiedad privada, no es aún la verdad en cuanto tal, que debe ser dominio y patrimonio de todos (Cf. Hegel, 2006, 120).³⁰ Así pues, al decir que la conciencia se encuentra en el *para-sí*, es decir, que se encuentra fuera de sí misma, que está inmersa en la contradicción connatural a ella misma, quiero decir que dicha conciencia se *niega* a sí misma, es decir, se pone en camino de concretizar eso abstracto en lo que hasta ahora había consistido su verdad.

Pero este camino, este transitar hacia la verdad que hace la conciencia es un trasegar transido por lo que Hegel llama “desgarramiento”. Éste es producto del largo y trabajoso camino que tiene que transitar la conciencia, pues, si de lo que se trata es de un conocimiento científico, es imposible afanarse en lo imposible, a saber, “la consecución del fin *sin* los medios” (*Ibid.*, 133). La consecución del fin, *la verdad*, es producto de un arduo y difícil camino en el cual la conciencia experimenta el dolor propio del extrañamiento, es decir, el dolor que es producto de “la capacidad del espíritu de devenir un otro consigo mismo” (Rendón, 1997, 170). Este momento del extrañamiento (*Entfremdung*) es indispensable en la experiencia que la conciencia hace de sí misma, pues es a partir de él que la conciencia puede devenir real, puede concretizar y dar realidad a eso que en primer momento aparece simplemente como abstracción o como verdad en-sí.

Este proceso, en el cual está contenido este momento de extrañamiento, constituye la mediación que la conciencia hace de sí misma con referencia al mundo y del mundo con referencia a sí misma. Por ello, es en la mediación de eso inmediato que es el simple *comienzo* (*Beginn*) donde éste deja de ser simplemente en-sí y se encamina a ser uno consigo mismo y con el mundo. En consecuencia, asegura Hegel que “[e]l desembarazarse de las propias ocurrencias entrando en el ritmo inmanente de los conceptos, el injerirse e intervenir en él, pero no

²⁹ Este salir fuera de sí de la conciencia comporta un dolor, propio del reconocimiento de que lo que antes tenía por verdad no es nada más que una apariencia de ello. Esto lo denomina Hegel como el “dolor de lo negativo”, “el absoluto desgarramiento”, del cual hay que remontarse para continuar en el proceso de auto-conocimiento; en otras palabras, la filosofía hegeliana es una “platonizante *præparatio mortis*, pero monstruosamente, portentosamente más radical que la suavemente alabada por Platón en el Fedón” (Duque, 2004, 8).

³⁰ “Sólo lo que está determinado perfectamente, o sólo lo que está ya determinado por completo es a la vez ‘exotérico’, comprensible y capaz de ser aprendido por todos y convertirse en posesión de todos”.

mediante arbitrariedad *ni mediante sabiduría adquirida vaya usted a saber cómo*, esta contención es ella misma un momento esencial del tipo de atención que el concepto exige que se le preste” (Hegel, 2006, 160). A partir de lo anterior es posible percatarse de que la experiencia que la conciencia hace de sí misma se presenta como *necesaria*, es decir, el despliegue del concepto, que es en lo que constituye la *Fenomenología*, se sitúa en contraposición directa con posibles aprehensiones del Absoluto a través de trances místicos o, como lo llama Hegel, a través de “sabiduría adquirida vaya usted a saber cómo”. Por eso, es el arduo despliegue del concepto, su autodeterminación, en lo que constituye el hacer de la filosofía una Ciencia y no un mero amor al saber, donde el tránsito de la conciencia hacia la Ciencia, hacia la verdad absoluta, no es fruto de una revelación ni mucho menos de evitar el “dolor de lo negativo”, esto es, de asumir la filosofía como un discurso edificante. Por eso, las palabras de Hegel son tan categóricas y precisas:

[q]uien sólo busca edificación, quien quiera envolver en niebla la diversidad terrena de su existencia y del pensamiento y ande ansioso y deseoso de la indeterminada fruición de esa indeterminada divinidad, que busque dónde pueda encontrarlos; le será bien fácil inventarse algún delirio que ponerse por delante, para encontrar los medios con los que poder salirse así de madre. *Pero la filosofía debe guardarse muy mucho de querer ser edificante* (Ibid., 117).³¹

Por ello, cuando se hace referencia al *iniciar la marcha del comienzo* se piensa *ipso facto* en un trasegar lento y doloroso mediante el cual la conciencia más que purificarse de su simplicidad y/o sumisión en lo sensible se encamina hacia la concreción de la abstracción propia de su momento inicial, es decir, es la concretización, la toma de realidad (*Wirklichkeit*) de aquello que otrora se presentaba simplemente como algo abstracto.

Sin embargo, es imposible que la conciencia permanezca en esta negación de sí misma, pues con ello lo único que se provocaría sería su aniquilación. Por tal motivo, es necesario un “tercer” momento, en el cual la conciencia, luego de haber sido su propia juez, es decir, luego de haberse negado a sí misma, luego de haber reconocido y negado su propia finitud y limitación, vuelva a sí, pero no igual que antes (ello sería inadmisibles, pues sería recluir en el camino de su auto-formación y auto-conocimiento que ya inició), sino habiendo ganado para sí la experiencia de sí misma. Tal momento es denominado por Hegel como *en-y-para-sí*, en el cual “la cosa negada no queda destruida por esa negación. Al contrario, ahora es cuando es por vez primera ella misma: toda cosa es pues negación y posición” (Duque, 1998, 435). Es este volver a sí después de la negación lo que constituye la verdad de la conciencia o, en otros términos, este volver a sí de la conciencia implica una “negación de la negación”, i. e., una negación de la contradicción en la cual estaba sumida la conciencia, y es gracias a este negar la negación que es

³¹ El énfasis es mío.

posible hallar el lado positivo de todo este proceso, a saber, la producción de una *unidad absoluta*. Por tal motivo, lo propio de este momento de la conciencia es la restauración de lo antes escindido (*Entzweiung*) gracias a la negación que dicha conciencia hizo de sí misma, de su verdad.

Así, el “momento” de lo en-y-para-sí es la igualdad que ha vuelto a sí, es el ámbito de la absoluta concreción de aquello que en el “primer momento” aparecía sólo como universalidad abstracta, como vacío. Por ello, lo en-y-para-sí es la verdad absoluta, ya no presente bajo la inmediatez inicial ni bajo la contradicción, sino instaurada como Absoluto. En consecuencia, dice Hegel, “[s]ólo esta igualdad que se restablece a sí misma, o sólo esta reflexión sobre sí misma precisamente en el ser otro, y no una unidad original como tal, o no una unidad inmediata como tal, *es lo verdadero*” (Hegel, 2006, 124). En este momento, que es posible denominarlo como lo Absoluto, se produce, en consecuencia, la re-conciliación absoluta de lo escindido en la experiencia que la conciencia hace de sí misma. Esta re-conciliación no se presenta mediatizada ni por la subjetividad, ni por la objetividad, es decir, no es una re-conciliación subjetiva de lo subjetivo-objetivo, encarnada según Hegel en Fichte, ni una re-conciliación objetiva entre lo subjetivo-objetivo, representada según Hegel en el pensamiento schellinguiano. Antes bien, esta re-conciliación es una reconciliación absoluta, en la cual los términos reconciliados, a saber: certeza-verdad, subjetividad-objetividad, etc., se presentan bajo la forma de una única expresión: *El saber Absoluto*. En éste los términos no se presentan como particulares o como distintos uno frente al otro, sino que están contenidos como indistintos en lo que Hegel llama *unidad inmediata*, no en el sentido de lo inmediato de la conciencia sensible, o del *comienzo (Beginn)* simple, sino inmediata en el sentido de haber superado ya la mediación propia de su tránsito hacia eso Absoluto en lo cual están ya contenidos.

Así pues, este movimiento del estar en sí, salir de sí y regresar a sí es lo que Hegel denomina como experiencia, experiencia dialéctica y, más exactamente, lo que en la *Ciencia de la lógica* expondrá como su método, donde “[s]ólo ese movimiento [en-sí, para-sí, en-y-para-sí] es lo realmente especulativo, y sólo el quedar expresado, o dicho, o expuesto él mismo es la exposición especulativa” (*Ibid.*, 167). Esto especulativo, como puede denominarse la filosofía propuesta por Hegel, es la ejecución de lo que podría llamarse *conocimiento racional* de lo absoluto, esto es, la superación de la dicotomía, del dualismo propio de la modernidad y, en este sentido, de las filosofías transidas por el obrar limitador y fijador propio del entendimiento (*Verstand*). Pero, ¿qué lugar ocupa el *inicio (Anfang)* en todo esto? El inicio ocupa en todo esto una figura importante, veámosla: el resultado de este movimiento es producto de un *iniciar* del *comienzo* por lo universal o lo abstracto, que en últimas es lo puesto en contradicción en dicho movimiento. Así, el resultado de este movimiento es *inicio* de un nuevo momento. Ejemplifiquemos esto. La conciencia sensible, en tanto simple inmediatez, es decir,

considerada como simple *comienzo*, sale de sí, se niega y vuelve a sí, no ya como conciencia, sino como autoconciencia, es decir, retorna a sí pero ya renovada. Pero al mismo tiempo, esto que es considerado como fin de la conciencia es *inicio* de una nueva figura, a saber, de la razón (*Vernunft*). Por tanto, el *inicio* que al principio dimos en llamar fenómeno-lógico es el estar en constante movimiento del fenómeno (del simple *comienzo*) hacia el *logos* o, lo que es lo mismo en este caso, hacia el conocimiento de sí mismo, hacia el reino de “las puras esencias”. Así, los momentos de esta experiencia de la conciencia hacia la ciencia son fines en sí mismos, pero precisamente por ello son y deben ser *inicio*, pues para Hegel de lo que se trata es del moverse, del auto-moverse, bien sea de la conciencia hacia el saber de sí misma, o bien sea del ser hacia su propio saber, la Idea. Por ello, el fin no excluye sin más al *inicio*, sino que lo contiene en sí y, es más, el fin en sí mismo, considerado por sí mismo, no es más que simple inmediatez al igual que el *comienzo*, de tal suerte que es sólo teniendo en cuenta el fin junto con su desarrollo, es decir, el fin *junto* con el *iniciar* continuo del *comienzo* y el volver a sí, lo que constituye el Absoluto, pues

[...] la cosa no queda agotada en su *fin*, sino en su *desenvolvimiento y ejecución*, y tampoco el *resultado* es el todo *real*, sino que el todo real es el resultado junto con su devenir; *el fin tomado por sí mismo es lo universal carente de vida, así como la tendencia es el puro empuje que todavía carece de realidad, y el desnudo resultado no es sino el cadáver que esa tendencia y empuje dejan tras de sí* (*Ibid.*, 113).³²

Lo anterior demuestra lo que Hegel plantea cuando afirma que el camino de la conciencia es un camino hacia sí misma, donde todos los momentos son igualmente necesarios. Así que, es la figura del *inicio* la que posibilita entender de una mejor forma, según mi opinión, el movimiento de la conciencia, constante movimiento sobre sí misma desde sí misma, pues el *inicio* al comportar el fin recaba y da realidad a la necesidad de la dinamización de lo absoluto. Por tal motivo, el análisis del *inicio* (*Anfang*), que antes llamé fenómeno-lógico, se constituye como la materialización de lo exigido por Hegel en su *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*, a saber, que la filosofía comienza consigo misma y, en esa medida, no requiere de presupuestos a demostrar. Ello es visto en el análisis del inicio fenómeno-lógico en tanto que en él el comienzo no fue aprobado o refutado por el camino y la experiencia misma, sino que, por el contrario, ésta constituye el auto-despliegue, el auto-movimiento (*Selbstbewegung*), el *iniciar la marcha* de dicho *comienzo* con el objetivo de lograr su autodeterminación. En consecuencia,

[e]s en esto que consiste la experiencia de la conciencia, y la *Fenomenología* es la ciencia de la experiencia de la conciencia, esto es, la ciencia del saber del objeto

³² El énfasis es mío.

dado primeramente y del saber del nuevo objeto surgido por la negación del primero. Ambos se conciliarán en una unidad en la que el primer objeto, aunque negado, es conservado (Vásquez, 2004, 161).

Este camino y su fin (Cf. Hegel, 2006, 113),³³ el saber en cuanto tal, este ir de la conciencia hacia el saber de sí mismo es lo que Hegel considera como Ciencia y, más aún, como *sistema de la ciencia*, donde lo sistemático y lo científico se comprenden mirando al todo de esta experiencia. Es decir, la experiencia se hace ciencia y sistema en tanto que ella, y el saber que alcanza de sí misma, son entendidos como el autodespliegue de sí misma. Pero, ¿quién mejor que Heidegger para sintetizar esto? Miremos pues lo que dice éste al respecto: “[l]a ciencia, cuyo sistema es de lo que aquí se trata, es el todo del saber más elevado, del saber propiamente dicho. Este saber es la filosofía” (Heidegger, 1995, 23). Así pues, vemos que esta ciencia del saber de la conciencia, tanto en el saber de sí misma como fin y en su despliegue, es lo que Hegel llama filosofía, dando solución a su tarea de que la filosofía deje de ser mero amor por el saber y se convierta en Ciencia, donde el saber no es un mero resultado subjetivo, sino real (*Wirklichkeit*).³⁴ Pero, queda aún una consecuencia (lógica) de lo dicho hasta este momento y que está en consonancia directa con la afirmación hecha al inicio de este escrito, a saber, que el conocimiento filosófico no es una investigación *lineal* de la verdad, sino que, a causa del movimiento que la conciencia hace desde sí misma hacia el saber de sí misma, expuesto en este capítulo, la filosofía se piensa como “un círculo que regresa a sí, el cual no tiene un comienzo (*Beginn*) en el sentido en que lo tienen las otras ciencias” (Hegel, 2000, § 17) y, por ende, el único fin, la única meta de la filosofía es “alcanzar el concepto de su concepto y lograr así el regreso a sí misma y su satisfacción” (*Ibid.*).

³³ “Pues la cosa no queda agotada en su *fin*, sino en su desenvolvimiento y ejecución, y tampoco el resultado es el todo real, sino que el todo real es el resultado junto con su devenir”.

³⁴ Con lo cual se da eco a la pretensión de Schelling que dice que: “[l]a totalidad de nuestro saber no tendría consistencia alguna si no estuviera respaldado por algo que se sustenta a sí mismo; y esto no es más que aquello real efectivo” (Schelling, 2004, § 6).

Bibliografía

- Artola, J., (1992), "La crítica hegeliana a la filosofía de Spinoza", en: *Logos. Anales del seminario de metafísica*, Madrid, núm. extra. Homenaje a S. Rábade, pp. 635-653.
- Blanco, J., (1991), "Logos y realidad (evocación de Hegel)", en: *Revista de filosofía*, Madrid, 4, 53-63.
- Bonaccini, J., (2000), *Dialéctica em Kant e Hegel*, Natal, Editora da UFRN.
- Duque, F., (1998), *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Madrid, Akal.
- _____, (2004), "Libertad y comunidad en Hegel", en: *Revista de filosofía*, Chile, 60, 5-18.
- Ginzo, F., (1981), "La filosofía de la religión en Hegel y Schleiermacher", en: *Logos. Anales del seminario de Metafísica*, Madrid, 16, 89-118.
- Hegel, G. W. F., (1968), *Ciencia de la lógica*, (Augusta y Rodolfo Mondolfo, trads.), Argentina, ed. Solar/Hachette.
- _____, (1990), *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*, (María del Carmen Paredes, tr.), Madrid, Tecnos.
- _____, (1995), *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Tomos I y III, (Wenceslao Roces, tr.), México, F. C. E.
- _____, (1997), *Fenomenología del espíritu*, (Wenceslao Roces, tr.), México, Fondo de Cultura Económica.
- _____, (1999), *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, (José Gaos, tr.), Madrid, Alianza.
- _____, (2000), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, (Ramón Valls Plana, tr.), Madrid, Alianza.
- _____, (2006), *Fenomenología del espíritu*, (Manuel Jiménez Redondo, tr.), Valencia, Pre-textos.
- Heidegger, M., (1995), *La fenomenología del espíritu de Hegel. Curso del semestre de invierno, Friburgo, 1930-31*, (Manuel E. Vázquez y Klaus Wrehde, trads.), Madrid, Alianza.
- _____, (2000), "Hegel y los griegos", en: *Hitos*, Madrid, Alianza.
- Marrades, J., (1985), "Dialéctica e idealismo en Hegel", en: *Logos. Anales del seminario de metafísica*, Madrid, 20.
- Masmela, C., (2001), *Hegel: La desgraciada reconciliación del espíritu*, Madrid, Trotta.
- Pinkard, T., (2001), *Hegel. Una biografía*, (Carmen García-Trevijano Forte, tr.), Madrid, Acento.
- Rendón, C. E., (1997), "El dolor de lo negativo: La formación del espíritu filosófico en el prólogo a la Fenomenología del espíritu", en: *Estudios de filosofía*, 15-16, 165-179.
- Schelling, F. W. J., (2004), *Del yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano*, (Iliana Giner Comín y Fernando Pérez-Borbujo Álvarez, trads.), Madrid, Trotta.
- Vásquez, E., (2004), "La ciencia según Hegel", en: *Dikaiosyne*, 12, 157-172.
- Vieweg, K., (2002), "Hegel como pirronista o el comienzo de la ciencia filosófica", en: *Estudios de Filosofía*, 25, 23-37.
- Wittgenstein, L., (1984), *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa.