



**TRES TEMPORALIDADES
AL INTERIOR DE LA
FENOMENOLOGÍA
DEL ESPÍRITU**

Dr. Víctor Duplancic

TRES TEMPORALIDADES AL INTERIOR DE LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

Sumario: 1. Introducción. 2. La historia como “geschichte” o el concepto de “historicidad” (“geschichtlichkeit”). 3. Las diversas formas de manifestarse la historia al interior de la Fenomenología. 4. La temporalidad de la conciencia natural. 5. La temporalidad del “sistema de las configuraciones de la conciencia”. 6. La temporalidad “exterior” del espíritu. 7. Conclusión. 8. Bibliografía

Resumen: Siguiendo las propias formulaciones de Hegel acerca de las diversas “historias” de la Fenomenología (historia de la “*formación* de la conciencia”, “*historia real*” del espíritu, “historia del mundo” e “historia concipiente”), se estudia tres estructuras temporales de la obra: a) la temporalidad de la conciencia natural, b) la temporalidad del “sistema de las configuraciones de la conciencia” y c) la temporalidad “exterior” del espíritu. Se toman en cuenta críticamente las posturas de Peter Rohs y Edgardo Albizu.

Palabras clave: Historicidad, temporalidad, hegel, fenomenología del espíritu, historia.

THREE TEMPORALITIES INSIDE THE HENOMENOLOGY OF SPIRIT

Abstract: Anhand von Hegels eigener vierteiligen Charakterisierung der Geschichtsidee in der Phänomenologie des Geistes (Geschichte der “Bildung des Bewusstseins”, “Wirkliche Geschichte” des Geistes, “Weltgeschichte” und “begriffne Geschichte”), stellt dieser Artikel drei zeitliche Dimensionen der Phän. dar: a) die Zeitlichkeit des natürlichen Bewusstseins, b) die Zeitlichkeit der “Systems der Gestaltungen des Bewusstseins”, und c) die “äußerliche” Zeitlichkeit des Geistes. Die Stellungnahmen von P. Rohs und E. Albizu über diese Themen werden kritisch mitbetrachtet.

Keywords: Geschichtlichkeit, Zeitlichkeit, Hegel, Phänomenologie des Geistes, Geschichte

TRES TEMPORALIDADES AL INTERIOR DE LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

INTRODUCCIÓN

“Pero la naturaleza orgánica carece de historia”, dice Hegel en la sección que corresponde a la razón observante. Y aclara por qué esto es así: “La movilidad [propia de esta naturaleza en tanto orgánica-VD] se circunscribe *por sí* misma [esto es, a causa del modo de su movimiento-VD] sólo a su punto, porque el todo no está presente allí, y no está presente, pues él no es aquí, *para sí* en su totalidad” (Hegel, 1988, pp. 165-166). Con ello se ejemplifica, por negación, el concepto de historia de Hegel —o el estatus de historia que un proceso pueda tener—. Esto indica que un proceso de crecimiento natural —incluso el de la vida del hombre, o de los hombres— no basta por sí solo para constituir historia. Dicho de otro modo: sucesión de acontecimientos, incluso si se dan con el movimiento propio del espíritu —que es el que Hegel toma del concepto de naturaleza de Aristóteles (Hegel, 1988, p. 20)— no basta para constituir historia en cuanto *geschichte*.

Claro que no se trata acá simplemente de un proceso, en cuanto mera sucesión, sino de una interpretación pensante del proceso automoviente de constitución de lo orgánico. Y en cuanto interpretación pensante de un proceso de automovimiento ya tendría las características propias de la historia del espíritu. El problema radica en que este proceso no se comprende todavía en el todo racional que lo alberga y que le da sentido: en el todo del absoluto como “*unum quod est omnia*”. Es claro que un proceso como el que Hegel adjudica a lo orgánico no es una mera consideración racional de acontecimientos —como sería lo que él denomina “*histoire*”—.

Para que aquel proceso posea historia, debe estar presente el todo, en su totalidad, *para sí*. ¿Qué significa esta afirmación y de qué modo se constituye, entonces, el concepto de historia para Hegel hacia 1805-1806? Esta pregunta guiará la exposición que se divide en tres apartados: (a) la historia como *geschichte* o el concepto de “historicidad” (*geschichtlichkeit*); (b) las diversas formas de

manifestarse la historia en la *fenomenología*; y (c) las temporalidades constitutivas de estos diversos modos de historia.

LA HISTORIA COMO GESCHICHTE O EL CONCEPTO DE “HISTORICIDAD” (GESCHICHTLICHKEIT)

¿Qué significa, entonces, la necesidad de que “el todo sea *para sí* en su totalidad” para que el tratamiento racional de un proceso orgánico, de la vida de los hombres, devenga “historia”? Para ello debemos esclarecer antes una cuestión: ¿qué es este “todo” que debe ser presentado en su totalidad y qué significa el término técnico *para sí* en este caso?

El todo del que habla aquí Hegel es el espíritu o absoluto. Este absoluto no es ni un mero fundamento, ni un principio fundamental de la ciencia, ni el inicio absoluto de lo que es. Es, con las palabras de Hegel: “resultado”. La imagen del círculo que Hegel nos sugiere para comprender cómo el absoluto en cuanto fundamento, principio e inicio debe ser comprendido como resultado; no soluciona el problema, sólo lo ilustra. La clave de comprensión radica en comprender que el *absoluto* no puede ser “construido” —usando una palabra de Schelling y de Hegel del *Escrito sobre la diferencia*—. De lo que se trata, en todo caso, es de una reconstrucción especulativa de la totalidad de lo que es, y, en ese sentido, de lo *sido*. Reconstrucción especulativa de lo *sido* es, empero, historia, en cuanto *geschichte*.

Reconstrucción, sin embargo, significa para Hegel algo muy específico en esta época. Significa la estructuración pensante del ser en su transparencia prístina, de modo que no agrega ni quita nada. Significa *ciencia*, en cuanto discurso especulativo del ser que se dice. Ciencia en cuanto saber absoluto es el todo: el ser y lo otro que el ser, presentado discursivamente. Para que el todo sea todo debe incluir lo otro que el todo: las partes, el límite. Por ello, Hegel piensa los límites del ser no como la mera nada, sino como momentos que se *retrotraen*, superándose o autodestruyéndose en cuanto límites. Debido a ello, el método adecuado para Hegel es el del “escepticismo genuino” (usando palabras del *Kritisches Journal*), esto es, de un escepticismo que se consume a sí mismo, se niega y por ello es negación de la negación, o negación determinada —de allí que ya en la “Introducción” de la *Fenomenología*, Hegel use directamente la expresión “escepticismo consumado”—. El modo en que el todo se expone es, pues, el de manifestación progresiva de su estructura autonegante.

Hegel llama a esto *dialéctica* y por ello esta última no es otra cosa que la “construcción del todo en su esencialidad pura” (Hegel, 1988, p. 35). La construcción se realiza dialécticamente, esto es, el todo *se dice* a partir de un constante cambio de la referencialidad de sujeto y predicado, o de progresivas formulaciones que cobran intensidad semántica por la *conciencia* de la autoextenuación de significados. En cuanto a la construcción del todo, se debe presentar didácticamente a una conciencia natural (no olvidemos el rol de la Fen,

como *introducción* y *primera parte* del sistema), el todo se presenta en su totalidad pero con la estructura sintáctica más elemental; a saber, con las proposiciones más concretas y “sensibles”; proposiciones de la certeza sensible. Puesto que este modo de *decirse* del absoluto es ciertamente el especulativamente más pobre, en cuanto más abstracto y vacío, no es el modo propio de decirse del todo en su totalidad (con “lujo de detalles” podríamos decir, usando una expresión vulgar).

Es sólo el todo *en sí*, pero no *para sí*, no con la expresividad que le es propia. Este camino hasta la manifestación semántica y sintáctica correspondiente al todo —que es el saber absoluto— es, por ello, un camino donde se ve como en sombras la historia de formación del mundo. En sombras, naturalmente, para la conciencia que hace la experiencia, no *para nosotros*, esto es, para el saber absoluto; para Hegel; en definitiva, para la forma de saber filosófico hacia 1806.

Con lo dicho hemos arribado al sentido de lo que Hegel exige a la narración pensante de un proceso para que sea historia. Historia, de acuerdo con esto, no podría ser otra cosa que la autoexposición del todo como absoluto o como espíritu. De aquí se desprende que es inherente a la noción de espíritu —y así al modelo de racionalidad hegeliano—, el concepto de historia. Sólo la exposición de un saber así estructurado podrá ser a su vez experiencia. Experiencia no es, de este modo, otra cosa que historia, en cuanto despliegue de la ciencia o saber absoluto. *Ciencia es la experiencia cumplida, e historia es la experiencia “científica”*. Justamente esta última afirmación nos conduce al concepto de “historicidad” o al del ser-histórico del discurso especulativo en cuanto espíritu.

“Historicidad” menciona el ser histórico del saber absoluto, del ser *para nosotros*. Los dos textos clásicos sobre el término *historicidad* en la obra de Hegel nos dan las indicaciones fundamentales para comprender esto. Las citas se refieren, en ambos casos, a las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. En el primero de los textos en cuestión Hegel se refiere a la filosofía griega y afirma con un dejo de nostalgia propiamente romántico:

En el sentimiento existente patrio, pero sobre todo en el espíritu de este sentir, en este espíritu de la representación del ser-junto-a-sí, del ser-junto-a-sí en su existencia física, civil, jurídica, ética y política, en este carácter de la historicidad libre y bella, de la Mnemosyne (puesto que, lo que ellos son, es también en ellos Mnemosyne), allí yace también el germen de la libertad pensante, y, así, el carácter que hizo surgir en ellos la filosofía. (Hegel, 1979, p. 176)

De este modo, *Filosofía sólo puede surgir en el seno de la historicidad libre en cuanto memoria*. Historicidad o ser histórico de la ciencia es el ejercicio especulativo de la memoria. ¿Memoria de qué? La segunda cita nos responde ello: “Que *nosotros* seamos históricos (*geschichtlich*) es [...] la herencia y el resultado del trabajo [...] de las generaciones anteriores del género humano” (Hegel, 1994, p. 6). Historicidad como *mnemosyne* o *memoria* es, así, la toma de conciencia de la herencia especulativa, del trabajo especulativo de las generaciones que nos

precedieron. Esta toma de conciencia es para Hegel autoconciencia del individuo universal que es el hombre. Y sólo este ejercicio es filosofía, es historia, es ser libre, absoluto. *El absoluto presentado como ciencia es el producto epocal de una toma de conciencia del individuo universal.* Claro que no es cualquier toma de conciencia, sino aquella que se da —usando un vocabulario previo a la Fen— en la tarea de “levantar los límites de la conciencia”, es decir, *retrotrayendo* los límites hacia el interior de ellos, hasta su extenuación con el *ductus* del contragolpe dialéctico. Este proceso de presentación del absoluto en cuanto reconstrucción dialéctica del todo para la conciencia se presenta en la Fen, con diversas dimensiones históricas, que trataré a continuación.

LAS DIVERSAS FORMAS DE MANIFESTARSE LA HISTORIA EN LA FENOMENOLOGÍA

El proceso de llegar-a-ser-consciente de individuo universal se manifiesta lingüísticamente en la Fen, en la progresiva importancia que va cobrando el “sí-mismo” (*selbst*). La toma de conciencia de lo que el individuo universal es —esto es, histórico, o ser-autoconsciente— se presenta como un automanifestarse de lo que él es: justamente de ser consciente de que es autoconsciente. Las manifestaciones se presentan en todo el ámbito de lo que es: en las estructuras subjetivas e intersubjetivas, como son lo social, lo jurídico, lo literario, lo religioso, etc. Estos diversos modos de toma de conciencia se realizan, a su vez, desde una perspectiva dual: desde el punto de vista de la conciencia natural, o la conciencia que hace la experiencia, y desde el punto de vista de la conciencia filosófica, o del punto de vista de la superación de la diferencia entre ser/conciencia/ autoconciencia dentro del absoluto.

Los cuatro modos que describe Hegel de este ser histórico de la Fen, tejido por ambas conciencias, son los siguientes: (a) la historia como “historia de la conciencia misma hacia la ciencia” (Hegel, 1988, p. 56); (b) historia como “verdadera historia” del espíritu, donde historia es sinónimo del *trabajo* o del “movimiento para que el espíritu alcance el saber de sí” (Hegel, 1988, p. 430); (c) historia como “historia del espíritu” en la forma de “historia del mundo” (Hegel, 1988, p. 117); (d) historia como “historia concipiente” o como la plenitud de la Fen, en cuanto ella logra unir las dimensiones temporales de ambas conciencias y suprime el tiempo, en cuanto medida de la sucesión mediante la autonegación de sí mismo (Hegel, 1988, p. 434).

La Fen termina, así, donde empieza la lógica especulativa. Sin embargo, ha terminado finalmente con todo lo que el sistema debiera desplegar, sólo que de un modo provisional. Por este carácter de “pequeño sistema” no podrá integrar con sentido el sistema, como se presenta hacia 1831. No corresponde aquí, sin embargo, tratar este punto en detalle. Importante es poder caracterizar de algún modo aquellos cuatro modos de ser-histórico del absoluto.

Historia como “historia de la conciencia misma hacia la ciencia” (Hegel, 1988, p. 56)

Este modo histórico es el propio del proyecto de una “ciencia de la experiencia de la conciencia”. La historia de la conciencia se construye mediante el agotamiento de los modos provisionales de saber; esto es, de sentidos del ser. La conciencia natural comprende un ámbito del ser en cuanto dirige su mirada hacia una unidad de sentido de objetos o hacia la unidad de sentido de partes de un objeto. Sucede, sin embargo, que su mirar es sólo parcial, pues sólo puede —por su estructura lógico-lingüística— aprehender una unidad de sentido o de sentidos por vez. Su punto de vista es el del ahora, como se verá más adelante. Lo que Hegel llama “desesperación” es el momento en que el sin-sentido, o el límite del sentido de lo que le era dado, se ha “enseñorado” de su visión.

Lo ajeno, lo otro, lo no-comprendido ni decible, lo inefable, se ha instalado en su ahora. En este punto, de nada sirve *memorar*, en el sentido de recordar de qué modo estaba estructurado el sentido —o, con palabras de la Fen, la verdad anterior—. Quedarse fijado en ello, sin embargo, no es memoria. Es alienación, morar en el extrañamiento, es depresión, es muerte. Ya he señalado, hace un año, en este mismo encuentro, la función especulativa que desempeña en ese sentido la muerte en la Fen. ¿Cómo sucede, entonces, que la conciencia retorna a lo propio, que se “invierte” su mirar, que descubre que su nada es “una nada de algo”, que supera el mero escepticismo para consumarlo en cuanto negación determinada? Sucede por sí solo, en tanto la conciencia es conciencia viva, en tanto su estructura óptica y lingüística no puede agotarse en ninguna instancia intermedia de su ciclo vital. La apetencia no sólo la constituye en cuanto inextinguible apetito de objetividad, sino en cuanto inextinguible donación de sentido de lo que es. El género humano no puede dejar de conocer: en ello resuena la antigua afirmación aristotélica del deseo natural por el saber.

Historia como “verdadera historia” del espíritu (Hegel, 1988, p. 430)

Así como la muerte era la posibilidad del estancamiento radical en el proceso especulativo de la vida del individuo universal, así el *trabajo* es la solución especulativa o la descripción del modo del retorno a sí desde el extrañamiento. Allí se ve la importancia sistemática del capítulo de la autoconciencia. El trabajo es el *decirse* de un modo nuevo de verdad, el *decirse* de una unidad de sentido. Decirse es en el contexto de un discurso filosófico como el que estamos tratando equivalente a devenir, a llegar a ser. Cuando la conciencia ha realizado la inversión, cuando ha tomado conciencia de su ser como conciencia, de que “transforma” el ser, de que su comprender es remanso de unidad entre ser y pensar, quietud al modo de la transparencia (esto se esclarecerá luego), entonces, es una conciencia que piensa filosóficamente. En tanto esa conciencia ha crecido hasta formas especulativas del espíritu (esto es, hasta formas plenas de sentido de la intersubjetividad que han superado la diferencia conciencia/autoconciencia/

ser), entonces, este trabajo es el “movimiento para que el espíritu alcance la forma del saber de sí”.

Este movimiento que se ha producido en el tiempo (en cuanto “exterioridad” del espíritu) es la “verdadera historia” (*die wirkliche geschichte*). ¿Qué historia? Ciertamente la constitutiva del espíritu, no ya como formas provisorias de saber en la introducción a la ciencia, sino como forma verdadera que se ha dicho, primero en la religión cristiana, lo que él es, pero que como saber absoluto sin mediación representativa sólo alcanza la autopresentación plena de lo que él es en cuanto discurso filosófico. La forma de historicidad del espíritu no ya en tanto discurso acotado a lo presentado en la Fen será la constitución histórica *sida* de la historia del mundo. Cómo se da ello al interior de la Fen lo presentaré brevemente ahora.

Historia como “historia del espíritu” en la forma de “historia del mundo” (Hegel, 1988, p. 117)

Ante todo hay que eliminar una confusión inicial: la Fen no presenta una historia del mundo, ni siquiera se preocupa por hacer una relación pensante de acontecimientos concatenados. Toda preocupación interpretativa que se encamine por ese sendero está, *a priori*, condenada a la confusión. La historia del espíritu como la he venido describiendo se da, ciertamente, en la historia humana. Es una reflexión especulativa del hombre. En ese sentido, historia y espíritu (o razón) se encuentran en un caer-mutuamente-en-sí. Sólo hay historia en cuanto *interiorización*, en cuanto maduración del saber hacia formas progresivas más perfectas, que digan más, que aprehendan más.

Cuando más saber —al modo de la red conceptual dialéctica que presenta Hegel—, más humano hay, más espíritu, más historia. Ahora bien, no toda reflexión pensante de lo acontecido ocupa un lugar en la historia del espíritu. Sólo aquellas formas significativas en el constituirse de autoconciencia para el saber absoluto serán de relevancia. No se discute acá si el criterio es amplio, cerrado o incompleto. Sólo hago referencia a lo que de hecho fue incorporado por Hegel con el significado de historia. Las formas de la “historia del mundo” que aparecen en la Fen tienen significado sólo en el contexto de preparación de la conciencia para la ciencia, de allí que no sea importante su secuencia lógica. Se ordenan en vistas a la constitución histórica interior de la Fen, como lo presentaré brevemente a continuación.

Historia como “historia concipiente” (Hegel, 1988, p. 434)

La “historia concipiente” resume la manifestación autoconsciente del individuo universal, en cuanto historia del mundo, y la organización sistemática de modos de ser autoconscientes de la razón en el proceso de introducción a la ciencia. Es historia, pues, es trabajo de *memorar* los hechos autoconscientes del espíritu. Pero, a su vez, está más allá de la historia del mundo y de la propia de la Fen. Es una

historia que ha agotado las formas de constituirse dialécticas de lo sido, en tanto pasado humano-racional, y que se encuentra con el no-tiempo de su concebir. Los modos de temporalidad que estructuran este *no tiempo* y los tiempos de la Fen se expondrán a continuación.

LA TEMPORALIDAD DE LA CONCIENCIA NATURAL

La conciencia natural olvida todo el tiempo lo que ha realizado. No es consciente de la movilidad del concepto que estructura la lógica del proceso hacia el saber absoluto. Sólo ve su saber en cada momento actual, presente. Su temporalidad no es así la de la historia del espíritu ni la interna de la *fenomenología*, sino la del tiempo como cronología. Con ello quiero representar el modelo de tiempo tal como lo expone Aristóteles en la *Física*, un tiempo *empírico*, al que Hegel caracterizará más tarde como el *ahora* (Hegel, 1992, §259). Es el tiempo que prima en el mundo de la naturaleza, y por ello de esta conciencia natural. La conciencia que así se queda en la eternidad de este ahora es la más arriba representada como alienada, que Hegel también caracteriza como la conciencia tozuda, y que si bien afirma ser libre, en cuanto pretende retener el proceso y absolutizarlo en su verdad provisoria, en realidad es una forma de ser libre que “aún se queda dentro de la esclavitud” (Hegel, 1988, pp. 115-116). Esta temporalidad es la más abstracta, aunque se presente como el tiempo más empírico de todos. Sólo puede cobrar sentido en el horizonte de juego de las otras dos temporalidades: de la interna de la Fen y de la supratemporal del saber absoluto. Sólo desde esta perspectiva tiene un lugar en la historia del espíritu y del mundo.

Desde el lado de su estructura funcional esta temporalidad consiste en un tiempo libre de eventos. Desde el lado del contenido de la conciencia que se forma en cada escala de la experiencia, esta temporalidad tiene la forma del tiempo efectivo en cuanto empírico. Por ello, esta temporalidad no dejaría ordenarse *solamente* en el marco de un tiempo funcional-abstracto o sólo efectivo-cuantitativo.

Esta temporalidad de la conciencia acaece al interior de la historia de la formación de la conciencia hacia la ciencia. Ella misma, sin embargo, no constituye historia, como hemos explicado más arriba.

LA TEMPORALIDAD DEL “SISTEMA DE LAS CONFIGURACIONES DE LA CONCIENCIA”

El modo de temporalidad de la vida del espíritu como se ve desde la perspectiva del *para nosotros*, o desde la conciencia filosófica, es el modo opuesto al anterior, en cuanto constituye un *todo vivo* según el concepto de historicidad del espíritu y no según el todo vivo natural.

La temporalidad del proceso de manifestación del espíritu no puede ser, en primer lugar, interpretado, como lo hace Heidegger, desde el punto de vista

de la idea vulgar de tiempo. Ésta corresponde a la conciencia natural, como lo expone hace un momento. La temporalidad del “sistema de las configuraciones de la conciencia” debe ser más bien descrita desde diferentes perspectivas. Desde el punto de vista del “para nosotros”, se trata de una temporalidad que se encuentra *antes* de la temporalidad de la conciencia natural. Porque esta temporalidad estuvo ya desde siempre, puede conectar —como *memoria* o *mnemosyne*— los momentos necesarios de la historia de la conciencia.

Así considerada, esta temporalidad tendría la forma originaria del pasado (Brauer, 1982, pp. 138-139). Este pasado de la historia de la conciencia es la religión y, con ello, el marco sistemático (fuera del tiempo efectivo, y por ello *funcional*) para comprender la historia interna de la Fen. Esta temporalidad *antes* del tiempo efectivo es el marco especulativo de aquella historia en tanto autoconciencia del espíritu (Hegel, 1988, p. 363). Este pasado no es, sin embargo, una de las tres dimensiones del tiempo efectivo. Este *pasado especulativo es la negatividad absoluta*, que no sólo niega el *presente de la conciencia natural*, en tanto en el modo de la negatividad o el sinsentido “empuja” a la conciencia a salir de su “ahora” y a reintegrarse al camino de formación hacia la ciencia. Este *pasado especulativo* niega también el *futuro* efectivo, en cuanto opera como fuerza negativa del “escepticismo que se consume a sí mismo”, y, con ello, remite a cada figura *nueva* de la conciencia hacia su pasado, o como apetencia destruye todo futuro, consume futuro. Pero este pasado especulativo no sólo niega las dimensiones del tiempo efectivo con sentido para la conciencia. Niega al tiempo en su totalidad. Es la negación —como saber absoluto consumado— de la infinita eternidad del tiempo mismo, en su forma de la “unidad de pasado, futuro y presente”, como dice Hegel en un texto paralelo a la redacción de la *Fenomenología* (Hegel, 1976, pp. 12-13).

La negación (*tilgung*) del tiempo debe ser vista, sin embargo, como una plenitud de la historia de la conciencia hacia la ciencia o como terminación del proceso de producción del absoluto. La historia del mundo permanece inmune a esta negación. Lo que se ha autonegado como tiempo es la historia del espíritu, en cuanto espíritu objetivo en las formas de la historia del derecho y de las constituciones de los estados, y, sobre todo, en la forma de la historia del espíritu como Hegel lo comprende, como aquel concepto, “el más elevado”, que a su época se le presentó. Esta historia, este tiempo se ha cumplido, pues ha cesado la lucha entre conciencia finita y autoconciencia absoluta (Jaeschke, 1996, p. 372).

LA TEMPORALIDAD “EXTERIOR” DEL ESPÍRITU

La relación entre las formas “históricas” significantes para la historia del espíritu y las internas de la *fenomenología* han suscitado muchas discusiones y confusiones, que no cabe acá abordar en su detalle. El horizonte de respuesta para el significado de las figuras autoconscientes de la historia del mundo que se incluyen en la Fen debe ser, a mi juicio, el que se sugiere a partir del conocido texto de Rosenkranz sobre la vida de Hegel; a saber: “Ahora [esto es, en el tiempo de redacción de la

Fen-VD] él estudia por primera vez a fondo la historia del mundo desde el punto de vista del saber absoluto, ahora se ve *él mismo* por primera vez en su *relación histórica* (*geschichtlichen Verhältniß*) con los que lo han precedido" (Rosenkranz, 1998, p. 201).

Esto significa que en la Fen se tratan momentos de la historia del mundo *sólo en tanto* puedan ser comprendidos como una historia del saber absoluto. Por otro lado, la sistemática y estructura misma de la obra hace imposible que se la pueda leer como una filosofía de la historia. Más bien se trata, como ya se ha indicado, de una historia de la experiencia.

CONCLUSIÓN

La intención de este artículo ha sido presentar de algún modo una estructuración de la Fen que permita una lectura desde los diferentes roles de la "historia" en ella. Partiendo de las cuatro "historias" que Hegel explícitamente expone se desarrollaron los diversos modos de *temporalidad* de esas historias. La originalidad del artículo se puede observar en tratar sistemáticamente en conjunto todas las dimensiones temporales de la Fen, puesto que las diversas interpretaciones han explorado siempre alguna de ellas, en detrimento de la visión global de los registros semánticos diferentes que "historia" presenta en la obra misma. Así como para la ejecución de cualquier obra musical, el intérprete debe leer en simultáneo las diversas líneas del pentagrama; del mismo modo, la Fen es una obra que por diversas circunstancias alcanzó una complejidad muy particular, que hace imprescindible la lectura de sus núcleos conceptuales desde diversas dimensiones.

En este sentido, más allá de exponer la importancia decisiva de la idea de historia para la estructura y sentido de la obra (sobre todo de la idea de *geschichtlichkeit*), se buscó presentar un análisis en paralelo de sus diversos tratamientos, como modelo de lectura que se propone en relación a lo inmediatamente señalado. En consonancia con ello, me permito afirmar que sólo una lectura que no pierda nunca de vista las funciones y roles de las "historias" referidas es capaz de comprender y poner orden interpretativo en una obra multifacética, que es mucho más que el "palimpsesto" que quisieron ver algunos autores, y que ofrece momentos significativos de apertura a problemas filosóficos que siguen siendo hoy de absoluta actualidad.

REFERENCIAS

Albizu, E. (1999), *Tiempo y saber absoluto. La condición del discurso metafísico en la obra de Hegel*, Buenos Aires, Jorge Baudino Ediciones, UNSAM.

Brauer, O. D. (1982), *Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte*, Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

Duplancic, V. (2004), „Espíritu e historicidad en la Fenomenología del espíritu de Hegel“, en Mannina de Gamero, L. (ed.), *Logos e historia*, Mendoza, EFFL, pp. 147-158.

(2006), *Erfahrung der Freiheit. Die Entwicklung der Freiheitsidee in der Phänomenologie des Geistes von G.W.F. Hegel* [en línea], disponible en <http://www-brs.ub.ruhr-uni-bochum.de/netahtml/HSS/Diss/DuplancicVictor/>, consulta: 15 de junio de 2008.

(2008), "Memoria e identidad. El papel de la Mnemosyne en algunos hitos de la historia de la filosofía", en Ortiz, G. et al. (eds.), *Ilustración y emancipación en América Latina. Materiales para la reflexión ético-política en el segundo centenario*, Córdoba, EDUCC, pp. 315-332.

Hegel, G. W. F. (1976), *Jenaer Systementwürfe III*, Hamburg, Meiner.

(1979), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

(1988), *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, Meiner.

(1992), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, Hamburg, Meiner.

(1994), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 1. Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie*, Hamburg, Meiner.

Jaeschke, W. (1996), „Die Geschichtlichkeit der Geschichte“, en *HJb*, pp. 363-373.

Rohs, P. (1973), *Transzendente Ästhetik*, Meisenheim am Glan, Hein.

Rosenkranz, K. (1998), *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Darmstadt, s. e.