



LA ENUNCIACION FILOSOFICA Y LA CUESTION DEL COMIENZO

NICOLAU MAS BUSQUETS

I

Como puede desprenderse de la Introducción a la *Fenomenología del Espíritu*, la modernidad de la filosofía consiste en tomarse en serio que ésta es ciencia. La filosofía culmina en la autoposesión de su suelo firme, y ello es signo del deslumbrar de una nueva época. "Solamente lo absoluto es verdadero o solamente lo verdadero es absoluto" (*Fenom.*, 52). La infundamentabilidad de esta proposición es lo que se opone, en Hegel, a la verdad infundada de una teoría crítica que pretende conocer antes de conocer. De este modo, Hegel se esfuerza en mantener la filosofía cerca de su comienzo y hacer frente a los reparos "críticos" que semejante intención despierta desde Descartes. Cerca de su comienzo en cuanto se sigue validando la sentencia inicial del Libro IV de la *Metafísica* de Aristóteles o, dicho en el pensar de Hegel, "el conocimiento real de lo que es en verdad" (*Fenom.*, 51). La "crítica", por su parte, se concentra en una teoría del conocimiento entendida como órgano. Se trata, para ésta, de examinar el conocimiento como "instrumento" ("para posesionarnos de lo absoluto", *Fenom.*, 52-53) o "medio del conocer" ("a través del cual contemplamos la verdad", *Fenom.*, 53); ésa sería la tarea previa a toda *Metafísica* que contempla el Ente en cuanto ente (Aristóteles). Tanto Descartes como Kant parecen justificar la necesidad de esa tarea previa "ya que, de una parte puede haber diversas clases de

conocimiento, una de las cuales se preste mejor que las otras para alcanzar dicho fin último, pudiendo, por tanto, elegirse mal entre ellas; y, de otra parte, porque siendo el conocimiento una capacidad de clase y alcance determinados, sin la determinación precisa de su naturaleza y sus límites captaríamos las nubes del error, en vez del cielo de la verdad" (*Fenom.*, 51). Es esa remisión a algo previo al comienzo, remisión a una tarea filosófica previa a la ciencia filosófica, la que pretende desenmascarar la crítica hegeliana al criticismo: "una explicación previa no podría ser otra cosa que una explicación no filosófica, y se reduciría a un tejido de presupuestos, seguridades y razonamientos, es decir, de aserciones contingentes, a las que podrían oponerse con el mismo derecho las aserciones opuestas" (Hegel, *Enciclopedia*, 10); está condenada a incurrir, además, en la circularidad de la petición de principio (v. también, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, p. 421).

El criticismo que transforma la metafísica en teoría del conocimiento escinde inadvertidamente el conocer de lo absoluto, así como da por supuesta una "diferencia entre nosotros mismos y ese conocimiento" (*Fenom.*, 52). Echa a perder, en definitiva, el carácter infundamentable del absoluto para encerrarse en el círculo vicioso del conocimiento trascendentalmente determinado por los medios de conocer.

La filosofía es la ciencia; lo absoluto es lo verdadero. "Cuando el nombre de "la ciencia" dentro de la metafísica absoluta se pone en lugar del nombre de filosofía, saca su significado de la esencia de la autocertidumbre —que ahora se sabe absolutamente— del sujeto", comenta Heidegger (*Sendas Perdidas*, 114). La autocertidumbre es el saberse incondicionado, el absoluto que, en esa mayoría de edad de la filosofía, deberá mostrarse como subjetividad. "Todo depende —leemos en el Prólogo de la *Fenomenología*— de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto" (*Fenom.*, 15). La comprensión del "ens verum" como "ens certum" consume el tema de la presencia como representación. Lo que se presenta en la representación es el sujeto mismo cuya verdad no es sino su subjetividad, esto es: el autosaberse incondicionado, "la certidumbre que se ha asegurado de su saber" (*Sendas Perdidas*, 116). Sólo el representarse puede acoger la absolutez de un absoluto entendido como lo verdadero que es, a su vez, concebido como autocertidumbre. El objeto de la ciencia es entonces la verdad y la verdad es el saber(se) absoluto. Este es, sin embargo, un saber que debe exponerse y no presuponerse. Al separar inconfesadamente el conocimiento de lo absoluto, el criticismo maneja los conceptos como presupuestos esenciales en vez de atenerse al desarrollo de su formación ("La ciencia, al aparecer, es ella misma una manifestación; su aparición no es aún la ciencia en su verdad, desarrollada y desplegada", escribe Hegel (*Fenom.*, 53). Al igual que la conciencia natural —presa de la aceptación inmediata y directa de un presente sin presencia— el criticismo transforma la ambigüedad de la conciencia en dualismo irreconciliable de sus dos determi-

naciones: el saber y el objeto. La experiencia fenomenológica es la experiencia de la reflexión de la conciencia que guía su curso desde la conciencia natural —primera manifestación de la ciencia— hasta la ciencia misma —su verdad—. Hegel llamará “experiencia” al movimiento que la conciencia ejerce sobre sí misma y en el cual “brotó ante ella el nuevo objeto verdadero” (*Fenom.*, 58). La radicalidad de este nuevo objeto consiste en que es anulación del “en sí” (del primer objeto o esencia) en cuanto el “ser para ella de este en sí” (*Fenom.*, 59) no es meramente una representación del saber de la conciencia (reflexión de sí misma) sino la anulación del carácter esencial del “en sí”. La verdad (la esencia) se desplaza del ser del “en sí” al “ser para ella (la conciencia) de este en sí”; y es a este último al que Hegel denomina el “nuevo objeto verdadero”. Sólo así pueden reconciliarse las dos determinaciones de la conciencia sin perder su original ambigüedad. La representación no se escinde ya en representación del objeto y representación del saber, sino que definitivamente se constituye como el marco fundamental en el que quedan inscritos todos los modos de conciencia, en la zona donde se ilumina todo tipo de presencia. Sin embargo, eso no debe entenderse como determinación trascendental de todo presente, sino como un nuevo presente, aquél que surge en la experiencia fenomenológica de la reflexión y que es cumplimiento cabal del fenómeno de la conciencia en cuanto su saber es un ser y su ser es un “ser-sabido” (*Bewusst-sein*).

El hecho decisivo de la “experiencia” hegeliana es el surgir del nuevo objeto, el cual es anulación y verdad de un objeto anterior que es lo experimentado en la experiencia, la cual no es sino la experiencia hecha sobre este primer objeto, reveladora de su verdad, del mismo modo que, correlativamente, el saber real es la verdad del saber natural. El carácter novedoso de la experiencia de la conciencia es la involucración del ser en el saber: el representar, o la autoconciencia a modo de “concentración en la presencia a la manera de la presencia de lo representado” (*Sendas Perd.*, 124). Me permito subrayar el término “concentración” puesto que es ella la que acompaña el descubrimiento de la subjetividad por la que se determina el objeto no ya como lo que está frente al representar sino como la verdad —el nuevo objeto— de la conciencia. El “nuevo objeto”, diríase, exige o conlleva un esfuerzo de atención que no es sino el “examinarse a sí misma la conciencia” que reclama Hegel y por el que se realiza su experiencia constitutiva. Por la atención que la conciencia se presta a sí misma, el objeto no se presenta ya como lo directamente existente sin esfuerzo (propio de lo que Heidegger denominará conciencia “ontico-preontológica” del saber natural, *Sendas Perd.*, 149), sino que lo hace a modo de una nueva presentación: como re-presentación; lo que es presente en este nuevo saber es figura (imagen, aspecto). Por ello mismo, dice relación a un saber y a un presente anterior, a modo de su verdad y su presencia respectivamente.

“Lo propio de la estructura del saber-se a sí mismo —dice Habermas comentando la Introducción de Hegel— es que hay que haber conocido para poder conocer explícitamente: sólo un sabido anterior puede recordarse como resultado y ser, en consecuencia, examinado en su proceso genético” (*Conocimiento e interés*, 16).

Se trata de pensar el movimiento en su hacerse, como camino que se recorre y no como trayecto ya recorrido. Hegel llama a la experiencia “movimiento dialéctico”, y deja sin explicar esta última palabra; se esclarece, por lo demás, en razón a un movimiento que es la experiencia de la reflexión y que sólo se alcanza “qua” experiencia, en cuanto tal, desde la interioridad irreductible del experimentarse. Que este movimiento sea dialéctico es debido a que él mismo es el proceso de un diálogo, de un “decir reunido” (légein) en el que cada decir particular se expone a sí mismo, en cuanto cada decir es la misma cosa dicha. El diálogo entre el saber natural y el saber real es una lucha de pretensiones formuladas que la conciencia reúne en su experiencia (su saber-se, su hacer-se), y del que, por ejemplo, la *Fenomenología del Espíritu* pretenderá dar cuenta.

Sin embargo, puede que la diferencia entre aprehender el movimiento en su interioridad y aprehenderlo desde fuera no sea más que una falacia. A fin de cuentas, el camino que se recorre presupone un trayecto ya recorrido. El “proceso genético” que afirma Habermas tiene todo el carácter de la reconstrucción de un “saber” a la manera de anticipación a un “ya sabido”. El ardid consiste en operar como si se ignorara este “ya sabido” para descubrirlo posteriormente como conquista. En este sentido, la crítica hegeliana es víctima de las acusaciones que dirige al criticismo kantiano, y con justicia puede afirmarse que su proceder no es inmanente (v. *Conoc. e interés*, 20) en la medida en que presupone un saber absoluto, aquello precisamente que la teoría del conocimiento como *órganon* pone en tela de juicio. El ardid en cuestión tiene sin embargo, en su descargo la ventaja de definir un sistema y no de impulsar una teoría del conocimiento. Es, por ejemplo, lo que se juega entre la *Fenomenología* y la *Lógica* de Hegel. La circularidad de la Filosofía sólo se cumple unitariamente en el doble movimiento, el uno ascendente (*Fenomenología*) y el otro descendente (*Lógica*), pero en cada movimiento se halla implicado su carácter doble (exitus-reditio) revelado, en lenguaje hegeliano, por la fuerza de penetración del concepto capaz de alcanzar el “núcleo” a través de la “corteza” (v., *Prefacio a los Principios de la Filosofía del Derecho*, 23), el pulso que late en la variedad de las formas sensibles. Como tal, la lógica guía secretamente toda fenomenología. Pero el impulso latente es lo que cierra sobre sí mismo todo lo presente al afirmarse como la realidad de lo existente. La dificultad parece hallarse en el lenguaje de la explicitación, que sólo puede mantenerse correctamente a base de la permanencia sostenida de una ambigüedad fuerte. Lo que se ha denominado también la “cuestión de la enunciación”, la difícil posición de hablar desde un sitio que no es el

sitio desde el cual se habla, problema que pone de relieve, por ejemplo, el comentario a Hegel de Kojève. Se trata de la contemporaneidad de un doble discurso que compromete al propio filósofo, transformado por la aparición del espíritu. “La aparición del espíritu es la revelación de la **identidad** entre la cosa que el filósofo hace sujeto de su enunciado y él mismo, sujeto de la **enunciación**” (Descombes, *Lo mismo y lo otro*, 66). Este saber absoluto debe, no obstante, permanecer inconfesado si quiere salir a la luz, pues es otro sujeto de saber —la conciencia fenomenológica— quien lo hace explícito. Pero, asimismo, el sujeto absoluto de la enunciación debe estar presente de algún modo y en todo momento en el discurso fenomenológico que lo ha de revelar.

La dificultad de una tal filosofía se resume en sí misma en el rango categorial de la “inconfesión”: en su doble exigencia simultánea del estar presente y del permanecer oculto. “Las dificultades de la *Fenomenología del Espíritu* —comenta Lledó en su Introducción al libro de Valls— consisten, tal vez, en la complicación de un signo lingüístico que tiene que atender, al mismo tiempo, a dos semánticas diferentes” (*Del yo al nosotros*, 11). Lo cierto es que en la Introducción a la *Fenomenología*, Hegel nos habla de una “inversión de la conciencia” que “añadimos nosotros” (*Fenom.*, 59), y ya antes, en su polémica contra el criticismo, había afirmado el “estar en nosotros” de lo absoluto (*Fenom.*, 52). “Nosotros” somos Hegel y sus lectores, en cuanto que poseemos la ciencia y al mismo tiempo asistimos a su proceso de formación. O, como dice Rockmore, “el sujeto del libro, el famoso “Nosotros” (Wir), es al mismo tiempo el individuo, toda la humanidad y la sustancia en su proceso de devenir sujeto” (Rockmore, “Hegel, l’homme agissant et la philosophie allemande moderne”, 16). Este otro saber al saber de la conciencia natural es el que hace que “el camino de la ciencia sea ya él mismo ciencia” (*Fenom.*, 60). El “Nosotros” es el sujeto del “nuevo objeto” que surge en el movimiento de la conciencia constituyente de su experiencia. Y su **añadido**, a modo de inversión de este movimiento, sólo lo es para nosotros, no para la conciencia; mediante esa inversión nos es ofrecido lo que sucede a las espaldas de la conciencia (*Fenom.*, 60). Desde ahí, detrás, ocupamos el lugar privilegiado para mirar la exposición de la experiencia, la experiencia como exposición, visión velada a la conciencia misma, inmersa, como está, en la experiencia inmediata. Hegel reconoce, pues, este saber tácito. Alguien diría: habla desde una preconcepción que pervierte toda su doctrina y, por consiguiente, su argumento contra Kant se vuelve contra él. No obstante, a este saber otro anticipado que lo es sólo de “nosotros” le es consustancial su carácter antidogmático y antiimpositivo. El “añadido”, la inversión de la conciencia, no suprime el examen de la conciencia por sí misma, el recorrido fenomenológico de una conciencia no alterada por ese añadido. Es más, debe mantenerse una posición de abstención activa con el fin de procurar evi-

tar una intervención ilegítima de ese “nosotros” anticipado; casi una declaración metodológica (v. *Fenom.*, 63). La abstención de intervenir es una exigencia del estar atentos a lo que aparece, en cuanto “saber de lo inmediato o de lo que es” (*Fenom.*, 63). Es éste el que debe tomar la palabra (el que recorre el camino de la ciencia) y el esfuerzo del “nosotros” es el esfuerzo por no alterar este saber (para “mantener la aprehensión completamente aparte de la concepción”, *Fenom.*, ibíd.), pues es por sí mismo que tiene que alcanzar su autoesclarecimiento, que tiene que abrirse en él este “nosotros” tácito que lo ha seguido detrás durante todo su camino.

II

Esto último es ya una prédica de la investigación filosófica, un “esfuerzo” metodológico que, efectivamente hallamos en la iniciación del primer capítulo de la *Fenomenología*, coincidente con el inicio de la exposición fenomenológica desde la presencia abstencionista del “nosotros” añadido en la Introducción. La “epoché” es condición necesaria de la realización de la “skepsis” filosófica, de la investigación fenomenológica misma, del ver lo existente en su exposición. La necesidad de afirmar una “epoché” es síntoma de una presencia no intervencionista, en forma de reconocimiento de un principio de la investigación que se consuma al integrarse en un origen del saber que opera como totalidad desde la inconfesión de su anterioridad, como lo demuestra ya la forma de resolver la “cuestión del criterio”, planteada en la aporía de Menón a Sócrates (*Menón*, 80 d) mediante la teoría de la reminiscencia; es la forma no de una solución a un problema, sino de un reconocimiento: la de la totalidad del saber siempre presente en la investigación filosófica (ibíd., 81 c, d).

En ese manifiesto ejemplar de prudencia filosófica que es el Prefacio a los *Principios de la Filosofía* de Descartes, el autor llega a la conclusión de que “aquellos que menos han aprendido de lo que hasta aquí ha sido llamado filosofía son los más capaces de aprender la verdad” (*OEuvres et Lettres*, 562). Esta versión cartesiana de la “epoché” se halla ligada al criterio de la recta investigación, que disuelve la aporía del comienzo del saber de Menón al remitirse a las primeras causas o principios. En eso piensa Descartes separarse de la tradición filosófica dominante para la cual solicita la abstención: en entender la investigación filosófica como ciencia de los principios. Dos son las condiciones para las cuales los principios son tales: su autoevidencia y su independencia respecto de lo que de ellos depende (“que sea de ellos que dependa el conocimiento de las otras cosas, de modo que puedan ser conocidos sin ellas, pero no recíprocamente ellas sin ellos” (*OEuvres et...*, 558). Descartes hará coincidir el primado epistemológico con el ontológico y de esa forma, por la autoevidencia del principio, convertirá a éste en origen. Por otra parte, entiende el principio, como así lo demuestra la segunda condi-

ción, a la manera aristotélica (Cf. *Metafísica*, I, 2, 982 b: “mediante ellos (“los primeros principios y las causas”) y a partir de ellos se conocen las demás cosas, no ellos a través de lo que les está sujeto”). Sin embargo, la coincidencia con Aristóteles no pasaría de ahí, en parte por la complejidad misma de la cuestión del comienzo en el pensamiento aristotélico.

Sobre cuyo asunto se ha ocupado ampliamente P. Aubenque (v. cap. II de la Introducción de *El problema del ser en Aristóteles*): a través del análisis del reconocimiento aristotélico de dos puntos de partida (el de la búsqueda y el del saber) nos previene contra la identificación de la *Metafísica* con la *Filosofía Primera*. La distorsión entre un “conocimiento en sí” y un “conocimiento para nosotros” (no entre “ser” y “conocer”) gana terreno en el pensamiento aristotélico al ser transformada desde una distinción relativa a la insuficiencia de la visión del espíritu vulgar (*Tópicos*) hasta en servidumbre permanente del conocimiento humano (*Metafísica*), convirtiéndola en tematización propia de la investigación filosófica. Renunciando a esta tematización, Descartes creará liberarse de la servidumbre. La autoevidencia del principio no dejará lugar siquiera a una propedéutica del saber verdadero, al modo platónico. Por lo demás, es completamente natural que así sea, puesto que ésa fue quizás la puerta que dio acceso a un saber filosófico que hace dichosos a quienes no lo poseen. El ideal platónico del saber descendente es conservado en Aristóteles, pero la intuición inmediata de este saber es siempre indefinidamente aplazada por la presencia obsesiva de una conciencia que convierte lo que debería ser una investigación **previa** en el **todo** de la investigación.

BIBLIOGRAFIA

Las referencias contenidas en el trabajo lo son según las siguientes ediciones:

- ARISTOTELES: *Metafísica*. Gredos, Madrid 1982.
—— *Tratados de Lógica*. Porrúa, México 1982.
AUBENQUE: *El problema del ser en Aristóteles*. Taurus, Madrid 1981.
DESCARTES: *OEuvres et Lettres*. Gallimard, Paris 1953.
DESCOMBES: *Lo Mismo y lo Otro*. Cátedra, Madrid 1982.
HABERMAS: *Conocimiento e Interés*. Taurus, Madrid 1982.
HEGEL: *Principios de la Filosofía del Derecho*. Sudamericana, Buenos Aires 1975.
—— *Fenomenología del Espíritu*. FCE, México 1978.
—— *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. FCE, México 1979, vol. III.
—— *Encyclopédie des Sciences Philosophiques en Abregé*. Gallimard, Paris 1970.
HEIDEGGER: "El concepto hegeliano de la experiencia". En *Sendas Perdidas*, Losada, Buenos Aires 1960.
PLATON: *Diálogos II*. Gredos, Madrid 1983.
ROCKMORE: "Hegel, l'homme agissant et la philosophie allemande moderne". *Archives de Philosophie*, 44 (1981), págs. 3-18.
VALLS: *Del Yo al Nosotros*. Laia, Barcelona 1971.