

TIEMPO E HISTORIA EN LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU DE HEGEL¹

(TIME AND HISTORY IN THE HEGEL'S PHENOMENOLOGY OF SPIRIT)

LUIS MARIANO DE LA MAZA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
sdel4@puc.cl

Resumen: En este artículo se presenta una interpretación de las tesis fundamentales de Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* acerca de la relación entre tiempo, historia y filosofía especulativa o ciencia. Para Hegel la formación de la conciencia individual hacia la ciencia se conecta con la historia universal, y el concepto de la historia es inseparable del concepto del espíritu. Se distinguen los distintos sentidos del tiempo en la *Fenomenología*, para centrar la atención principalmente en uno de ellos, que corresponde a la organización fenomenológico-conceptual de la historia. Finalmente, se ofrece una reflexión sobre la cuestión más general de la relación entre filosofía y temporalidad desde una perspectiva actual.

Palabras clave: Hegel, Fenomenología del espíritu, tiempo, historia, conciencia.

Abstract: This article offers an interpretation of Hegel's fundamental thesis in the *Phenomenology of spirit* about the relationship between time, history and speculative philosophy or science. For Hegel the formation of individual consciousness is connected with the universal history, and the concept of history is inseparable of the concept of spirit. Different senses of time in the *Phenomenology* are distinguished, and one of them, the phenomenologic-conceptual organization, becomes special attention. Finally, some thoughts are given on the more general question of the relationship between philosophy and temporality from an actual point of view.

Keywords: Hegel, Phenomenology of Spirit, Time, History, Consciousness.

1. Historia y formación de la conciencia

La cuestión del tiempo y la historia no es marginal sino determinante para la estructura, el movimiento y el contenido de la *Fenomenología del Espíritu*.² Sin embargo, ello no queda de manifiesto en

¹ Este estudio forma parte de una investigación financiada por Fondecyt (Proyecto N° 1060664).

² La literatura especializada sobre este tema es vastísima y, salvo alguna mención excepcional, procuraré no entrar en la discusión interminable entre los estudiosos de Hegel, aunque menciono en la Bibliografía a los que he tenido más en cuenta.

la Introducción de esta obra, sino sobre todo en los dos capítulos finales, que versan sobre la Religión y el Saber absoluto, y en el Prólogo, que Hegel agregó cuando ya había terminado de escribir el cuerpo del libro.

En la Introducción a la *Fenomenología* el concepto de la historia es puesto en relación con el propósito y método de la obra. Hegel sostiene allí que se trata de exponer el camino que recorre la “conciencia natural”, es decir, la conciencia aún no formada filosóficamente, hasta alcanzar un saber en el que la verdad se manifieste libre de toda apariencia, es decir, libre de todo aquello que no es su elemento propio: el concepto puro. En este camino de depuración la conciencia atraviesa diversas estaciones o configuraciones del saber que constituyen, en palabras de Hegel, “la historia desarrollada de la formación de la conciencia misma hacia la ciencia” (GW IX: 56; trad.: 54)³. Esta caracterización, inspirada en un proyecto de historia de la autoconciencia esbozado anteriormente por Fichte y por Schelling, es todo lo que se dice sobre la historia en la Introducción a *Fenomenología*. Evidentemente es muy poco, si se toman en cuenta las expresiones acerca de la historia en los momentos culminantes de la obra antes señalados. Es más, ni siquiera se hace alusión allí al concepto de espíritu, del cual depende a su vez el sentido hegeliano de la historia. La Introducción caracteriza esta obra solamente como una “ciencia de la experiencia de la conciencia”, es decir, como la exposición sistemática de las inversiones que sufre la conciencia cada vez que debe reconocer que una determinada concepción del saber que ella tenía por verdadera se revela como insostenible, y debe ceder su lugar a una nueva interpretación que niegue y a la vez recoja en una figura superior la frustrada pretensión de la figura anterior (cf. GW IX: 60 s.; trad.: 58 s.). Es sabido que el título “Fenomenología del Espíritu” es introducido por Hegel cuando ya ha redactado más de la mitad de su libro, y cae en la cuenta de que la formación de la conciencia individual hacia la verdadera filosofía debía ser relacionada de un modo explícito con el proceso a través del cual la humanidad en su conjunto había alcanzado la madurez del pensamiento en la época moderna. Esta nueva concepción, que no anula el proyecto inicial, pero lo profundiza, encuentra una clara expresión en las siguientes palabras del Prólogo: “La tarea de conducir al individuo desde su punto de vista informe hasta el saber, había que tomarla en su sentido general, considerando en su formación al individuo universal, al espíritu autoconsciente mismo” (GW IX: 24; trad.: 21). En este texto se anuncia ya un doble sentido de la historia, la historia de la formación del sujeto particular, el individuo

³ Aunque cite las páginas de las traducciones señaladas en la Bibliografía, las corrijo en algunos casos.

contemporáneo de Hegel que aspira, en el tránsito del siglo 18 al siglo 19, alcanzar el conocimiento filosófico y la evolución histórica de la humanidad pensante, que en esta misma época ha realizado ya todas las condiciones que hacen posible la plenitud del saber, aunque no posea todavía clara conciencia plena de haberlo hecho.

La *Fenomenología* se propone recrear las etapas de la formación del espíritu universal en la historia, a las que el individuo debe plegarse en su propio proceso de formación. Pero esta recreación no pretende ser una exposición exhaustiva de todo cuanto fue pensado en la historia efectiva, sino más bien una síntesis de los momentos determinantes de dicha historia, con el fin de permitir la ejercitación de la conciencia individual en las cuestiones filosóficas fundamentales:

También el individuo singular tiene que recorrer, en cuanto a su contenido, las fases de formación del espíritu universal, pero como figuras ya ordenadas por el espíritu, como etapas de un camino ya trillado y allanado; [...] lo que en épocas pasadas ocupaba al espíritu maduro de los hombres, desciende ahora al plano de los conocimientos, ejercicios e incluso juegos propios de la infancia, y en las etapas progresivas pedagógicas reconoceremos la historia de la formación del mundo proyectada como en contornos de sombras. (GW IX: 25; trad.: 21 s.)

Para cumplir su objetivo, el proceso de formación de la conciencia individual debe abrirse a la historia en forma adecuada. Una identificación de la conciencia con figuras meramente contingentes y pasajeras de la historia impediría alcanzar el grado de evolución alcanzado por el espíritu universal. En el Prólogo de la *Fenomenología* Hegel se refiere a las llamadas “verdades históricas”, que versan sobre la mera facticidad de los hechos singulares:

En lo que concierne a las verdades *históricas*, para referirse brevemente a ellas, en lo tocante a su lado puramente histórico, se concederá fácilmente que versan sobre la existencia singular, sobre un contenido visto bajo el ángulo de lo contingente y lo arbitrario, es decir, sobre determinaciones no necesarias de él. (GW IX: 31; trad.: 28)

De estas presuntas verdades, pues a juicio de Hegel no merecen el nombre de tales, nada puede sacar en limpio la filosofía. Pero si hay algo que distingue el pensamiento de Hegel sobre la historia es justamente la convicción de que ella no se deja reducir a semejante repertorio de hechos contingentes. La razón de ello se encuentra en su conexión esencial con el concepto del espíritu.

2. Conexión estructural entre espíritu e historia

Hegel considera que espíritu e historia son conceptos inseparables. No hay historia que no sea del espíritu, y éste no puede concebirse sino desplegándose históricamente. Ello se debe a que el espíritu consiste para Hegel esencialmente en el acto de conocerse a sí mismo, en ser un sí-mismo que se conoce como tal. Pero para poder conocerse a sí mismo necesita diferenciarse de sí y objetivarse en una realidad exterior en la que a la vez pueda permanecer siendo él mismo. Pues bien, la objetivación exterior del espíritu en la que al mismo tiempo puede reconocer su propia existencia y su propia actividad es, en su expresión más inmediata y menos desarrollada, el tiempo. La auto-referencia del espíritu mediada por su negación de sí mismo es un proceso, y como proceso es desarrollo temporal. La necesidad del tiempo para la autoconciencia del espíritu es, pues, doble. Por una parte debe enajenarse de sí en un elemento exterior. Lo contrario del espíritu es la realidad sensible, y las determinaciones más elementales de lo sensible son el espacio y el tiempo. Por otro parte, debe superar esta exterioridad como tal y relacionarse activamente consigo mismo en lo otro, y ello implica el tiempo como proceso negador de lo que simplemente está dado en forma fija e inmutable.

Por el hecho de desarrollarse en el tiempo, el espíritu que se conoce a sí mismo como sí mismo o como pensar acerca de sí, se manifiesta exteriormente y puede reconocerse en la plenitud de sus configuraciones y realizaciones. En ese sentido, el tiempo es la existencia o el estar allí inmediato, es decir sensible, del espíritu o del concepto en tanto que estructura íntima del espíritu.

El *tiempo* es el concepto mismo que *es allí* y se representa a la conciencia como intuición vacía; de allí que el espíritu se manifieste necesariamente en el tiempo, y se manifiesta en el tiempo mientras no *capta* su concepto puro, es decir, mientras no ha acabado con el tiempo. (GW IX: 429; trad.: 468)⁴

Ahora bien, si el espíritu no pudiera llegar a ser consciente de sí mismo, es decir, si no pudiera saberse a sí mismo como espíritu en su manifestación temporal, entonces tampoco sería posible para Hegel la filosofía en tanto que explicitación conceptual del saber que el espíritu

⁴ Klaus Düsing ha advertido con toda razón que de este modo Hegel invierte metafísicamente la doctrina kantiana del tiempo: "el tiempo no es ya la forma irreducible de una conciencia intuitiva, y en consecuencia no es ya componente de una fuente de conocimiento sensible independiente, sino que es el existir sensible, intuitivo, o sea inmediato y exterior de la conciencia, del concepto o del espíritu mismo" (cf. Düsing^a: 32).

alcanza acerca de sí mismo. En efecto, el elemento en el que la filosofía realiza su tarea esclarecedora es el concepto, pero la posibilidad del concepto está condicionada por la posibilidad de la autoconciencia. Ya Kant había dejado establecido, en la *Crítica de la razón pura*, que sin autoconciencia no es posible concebir en sentido estricto. Pero dado que la manifestación temporal es la condición de posibilidad de la autoconciencia del espíritu, lo es también derivadamente de la realización de la filosofía como ciencia o saber absoluto:

Pero, por lo que se refiere al *ser allí* de este concepto, la *ciencia* no se manifiesta en el tiempo y en la realidad efectiva antes de que el espíritu haya llegado a esta conciencia sobre sí. Como espíritu que sabe lo que es, no existe antes, y sólo existe después de haberse llevado a cabo el trabajo mediante el cual, habiendo domeñado su configuración imperfecta, se crea para su conciencia la figura de la esencia, igualando así su *autoconciencia* con su *conciencia*. (GW IX: 428; trad.: 467)

3. Diversidad del tiempo en la *Fenomenología*

Esta conexión esencial entre la ciencia o la filosofía y el tiempo es un pensamiento que Hegel ha comenzado a desarrollar justamente en la época en que comenzaba a escribir la *Fenomenología*, al mismo tiempo que esbozaba su tercer borrador de sistema, la llamada *Filosofía Real* de 1805/06. Entre 1800 y 1804, cuando trazaba en Jena los primeros lineamientos de lo que llegaría a ser su sistema de filosofía, Hegel no ofrece un enfoque histórico de la filosofía en el marco de una teoría del tiempo. En cambio sí lo hace en la *Filosofía Real* y en la *Fenomenología* de variadas formas, que resumiré brevemente, para centrar luego la atención en el tiempo relacionado con la historia organizada fenomenológicamente. Por lo pronto, encontramos dos formas particulares del tiempo, de las cuales sólo la segunda se refiere a la historia:

1) Como exterioridad negativa respecto del espíritu, que la matemática y la filosofía de la naturaleza consideran abstractamente como mera forma finita de la intuición junto con el espacio.

2) Como tiempo histórico del espíritu, que a su vez tiene tres variantes: a) como cronología de los hechos históricos más o menos azarosos y contingentes, b) como historia fenomenológica, que digiere y organiza conceptualmente aquella historia contingente y realiza la mediación con la eternidad, c) como historia concebida o eternidad mediada con el tiempo finito.

La primera tematización general del tiempo lo sitúa junto al espacio. Tiempo y espacio son conceptos de los que por lo pronto se hacen cargo la matemática y la filosofía de la naturaleza. La matemática es,

según Hegel, incapaz de aprehender adecuadamente el sentido del tiempo como dinamismo interior del concepto que se mueve a sí mismo y que desarrolla la totalidad de las determinaciones del espíritu. Ella aborda el tiempo desde la perspectiva de la magnitud y de la igualdad numérica, “unidad abstracta e inerte”, y por lo tanto “rebaja lo que se mueve a sí mismo a materia, para poder tener en ella un contenido indiferente, externo y carente de vida” (GW IX: 34; trad.: 31).

En cuanto a la filosofía de la naturaleza, en ella el tiempo aparece con el sello de la negatividad respecto de la pura exterioridad espacial, y esta negatividad hace posible iniciar el movimiento a través del cual el espíritu podrá llegar a relacionarse activamente consigo mismo.⁵ Hegel se refiere a la exteriorización del espíritu en la naturaleza como un sacrificio, mediante el cual está en condiciones de conocer sus límites y, a partir de ese conocimiento, remontarse por encima de la exterioridad finita de los fenómenos naturales y recorrer el camino que lleva al espíritu a hacerse cargo de su condición de sujeto.⁶ Esta condición se manifiesta como proceso teleológico de la vida, la que se despliega en múltiples formas diferentes, pero al mismo tiempo las reúne en un todo “que se desarrolla, disuelve su desarrollo y se mantiene simple en este movimiento” (GW IX: 107; trad.: 111). A este proceso teleológico le es inherente el que la vida no solo realice esta unidad objetivamente o en sí, sino que se vuelva reflexivamente sobre sí misma y realice también esta unidad para sí en la forma del conocer (*cf.* GW IX: 105 s.; trad.: 108 s.).

La segunda de las modalidades generales del tiempo, anunciada más arriba, es la que corresponde propiamente al tiempo del espíritu o tiempo histórico. Aquí nos encontramos también con una enajenación del espíritu, pero ahora se trata de una enajenación “que es también la enajenación de ella misma”, es decir, es una negación de lo negativo, y por tanto un retorno a sí mismo a través de una sucesión de manifestaciones en las que se refleja toda la riqueza del espíritu: “Este devenir

⁵ Justamente en la época en que escribía la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel invirtió el orden de los conceptos de tiempo y espacio. Entre 1801 y 1804, el tiempo precede al espacio y éste es interpretado como una modificación de aquél. En cambio, a partir de 1805, es el espacio el que precede al tiempo y determina su exterioridad.

⁶ “El saber no se conoce solamente a sí, sino que conoce también lo negativo de sí mismo o su límite. Saber su límite quiere decir saber sacrificarse. Este sacrificio es la enajenación en la que el espíritu presenta su devenir hacia el espíritu bajo la forma del libre acaecer contingente, intuyendo su sí mismo puro como el tiempo fuera de él y, asimismo, su ser como espacio. Este último devenir del espíritu, la naturaleza, es su devenir vivo e inmediato; ella, el espíritu enajenado, no es en su existencia otra cosa que esta eterna enajenación de su subsistencia y el movimiento que instaura al sujeto” (GW IX: 433; trad.: 472).

representa un movimiento lento y una sucesión de espíritus, una galería de imágenes, cada una de las cuales aparece dotada con la riqueza total del espíritu, razón por la cual desfilan con tanta lentitud [...]” (GW IX: 433; trad.: 472).

El tiempo histórico es presentado por Hegel como “destino” necesario del espíritu en la medida que aún no ha alcanzado la plena conciencia de sí.⁷ La evolución histórica se da sin embargo en dos recorridos, en un primer recorrido directo, que corresponde a la historia efectivamente real, y luego en un segundo recorrido, recreado conceptualmente por la *Fenomenología*.

Sometido al pensamiento conceptualizador, el pasado histórico efectivo se interioriza, deja de ser mero objeto de intuición, y reúne los momentos esenciales de la experiencia histórica en una totalidad con sentido que sigue siendo temporal, pero una forma de temporalidad cualitativamente nueva, pues se encuentra ahora mediatizada con la eternidad, y en esa medida superada, pero no eliminada. Es una temporalidad cuyo curso queda determinado por el automovimiento del espíritu mismo; ya no es espíritu *en* el tiempo, sino espíritu *como* tiempo. El paso de la primera forma a la segunda es llamado por Hegel un “intuir concebido y concipiente”⁸.

La organización conceptual operada por la *Fenomenología* crea, entonces, las condiciones que hacen posible una tercera forma de historia del espíritu que solo es anunciada en la *Fenomenología*, pero que no corresponde desarrollarla en ella, sino en el sistema del filosofía al que allana el camino. Se trata de la “historia concebida”, en la cual el tiempo se “acaba”. ¿Qué significa este acabamiento del tiempo? Para aclararlo debemos recurrir a los desarrollos que Hegel realiza sobre lo eterno en la parte final de su manuscrito sobre la Filosofía del Espíritu de 1805/06. Allí afirma que la eternidad es tiempo interiorizado o reflexionado en sí por medio del pensamiento; es “lo otro del tiempo, no otro tiempo, sino [...] el pensamiento del tiempo [...] lo reflexionado

⁷ “El tiempo se manifiesta, por tanto, como el destino y la necesidad del espíritu aún no acabado dentro de sí mismo, -la necesidad de enriquecer la participación que la autoconciencia tiene en la conciencia-, la necesidad de poner en movimiento la inmediatez del en sí- la forma en que la sustancia es en la conciencia-, o a la inversa, tomando el en sí como lo interior, la necesidad de realizar [*realisieren*] y revelar lo que es sólo interiormente, es decir, reivindicarlo para la certeza de sí mismo” (GW IX: 429; trad.: 468).

⁸ “[El tiempo] es el sí mismo puro externo intuido, no captado por el sí mismo, el concepto solamente intuido; al captarse a sí mismo, el concepto supera su forma de tiempo, concibe lo intuido y es intuición concebida y concipiente” (GW IX: 429; trad.: 468).

en sí" (GW VIII: 287; trad.: 233)⁹. El espíritu es en sí mismo eterno, pero se ha temporalizado al salir de sí. Por eso, el autoconocimiento del espíritu implica una mediación entre eternidad y temporalidad finita que retorna finalmente a la eternidad, pero a una eternidad que ha recogido el tiempo finito en su interior. En ese sentido, el espíritu eterno es supratemporal, pero no atemporal, pues tiene un antes y un después del tiempo finito. Tampoco es sempiterno, es decir, una prolongación indefinida de lo temporal, ni meramente intemporal, aunque esto último podría decirse de la eternidad del espíritu como tiempo *vacío antes* de exteriorizarse en el tiempo finito.

En el manuscrito sobre Filosofía de la Naturaleza, que también pertenece al tercer esbozo sistemático de Jena de 1805/06, Hegel afirma que el pasado es el tiempo consumado, en el que se supera la diferencia entre presente y futuro, cada uno de los cuales es la negación unilateral del otro. El pasado es la dimensión de la totalidad del tiempo que ha superado en sí las dos primeras dimensiones. Sin embargo, ni el presente, ni el futuro, ni el pasado que consume el tiempo efectivo constituyen, según Hegel, el ser del tiempo, sino sólo dimensiones de este ser. Hegel distingue también el ahora temporal pasajero del ahora o presente eterno, el cual se diferencia de aquel otro presente temporal porque no está sometido a la negación por el futuro:

El pasado es el tiempo cumplido, por una parte como pasado, o sea como dimensión, es el puro resultado o la verdad del tiempo; pero también es el tiempo como totalidad, el pasado es él mismo solo dimensión, negación inmediatamente superada en él, o es *ahora*. El ahora es sólo la unidad de estas dimensiones. El presente no es ni más ni menos que el futuro y el pasado. Lo que es absolutamente presente o eterno es el tiempo mismo, como la unidad de presente, futuro y pasado. (GW VIII: 13; trad.: 12 s.)¹⁰

⁹ El texto completo dice así: "¿Qué ha habido antes de este tiempo? Lo distinto del tiempo, no otro tiempo, sino la eternidad, el pensamiento del tiempo. Con esto queda superada la pregunta, pues se refiere a otro tiempo; pero entonces la eternidad misma está en el tiempo, es un antes del tiempo, o sea pasado de ella misma, ha sido, absolutamente sido, no es. El tiempo es el puro concepto, el vacío sí mismo intuido en su movimiento, como el espacio en su quietud. Antes, con anterioridad al tiempo lleno, no hay tiempo en absoluto. Su contenido es lo efectivamente real retornado a sí a partir del tiempo vacío. La intuición de lo efectivamente real por sí mismo es el tiempo, lo inobjetual. Pero cuando hablamos de un antes del mundo, [nos estamos refiriendo al] tiempo vacío, al pensamiento del tiempo, a lo que precisamente piensa, lo reflexionado en sí."

¹⁰ Haciendo un juego de palabras con el alemán antiguo, Hegel afirma que el ser del tiempo es el ahora (*Itzt*, emparentado con la tercera persona del verbo ser: *ist*). Es interesante notar que tanto el pasado como el presente o el ahora tienen a la vez una dimensión temporal pasajera y un sentido eterno en el que coinciden. El futuro es la única dimensión del tiempo que Hegel excluye de la eternidad.

Para Hegel el tiempo no es, como para Platón, mera imagen de la eternidad, sino verdaderamente fugaz y finito, pero lo temporal y finito tiene también la fuerza de la negatividad del espíritu que lo impulsa a elevarse a la infinitud. En este sentido afirma que el tiempo es el poder de todo lo que es, y que el verdadero modo de considerar todo lo que es consiste en considerarlo en su tiempo.¹¹ Por otra parte, debido a su conexión con el espacio, el tiempo está afectado por la dispersión (cf. GW VIII: 13; trad.: 12 s.). Pero el concepto de eternidad que Hegel propone toma lo esencial de la dispersión temporal y lo reúne en un todo unitario y pleno. Este proceso es teleológico y tiene una correspondencia en la exposición de la *Fenomenología*, particularmente en el tránsito desde la conciencia a la autoconciencia al interior de la figura de Fuerza y Entendimiento, específicamente en el tránsito hacia lo que Hegel llama allí el mundo invertido y la categoría de la vida, proceso sobre el cual volveremos brevemente más adelante.

4. La organización fenomenológico-conceptual de la historia

La mayoría de los intérpretes de la *Fenomenología* no ha reparado en el hecho de que en este libro el tiempo histórico se presenta organizado conceptualmente de dos formas distintas. Primero aparece en cuatro distintos cortes sincrónicos o momentos: Conciencia, Autoconciencia, Razón y Espíritu (inmediato). Al interior de cada uno de estos cortes se presenta una sucesión de figuras que puede ser calificada como temporal, pero en un sentido particular, que no coincide con el tiempo histórico real, ni con la totalidad de este tiempo interiorizada por la conciencia. El segundo recorrido recoge todas estas figuras rompiendo su adscripción a los cortes señalados y las reúne en una totalidad: "Solamente el espíritu en su totalidad es en el tiempo, y las figuras que son figuras del *espíritu* total como tal se presentan en una sucesión; pues sólo lo total tiene realidad efectiva en sentido propio [...]" (GW IX: 365; trad.: 397).

Voy a referirme a estos dos recorridos por separado, e intentaré mostrar la conexión que Hegel establece entre ellos.

¹¹ "Cuando se dice del tiempo que, visto desde el absoluto, desaparece, se le está reprochando en primer lugar su fugacidad o carácter negativo; pero esta negatividad es el concepto absoluto mismo, el infinito, la pura *ipseidad* del ser-para-sí; [...] el tiempo es por ello el supremo poder de todo lo que es, y el verdadero modo de considerar todo lo que es consiste por ello considerarlo en su tiempo, es decir, en su concepto, en el cual todo es solo momento evanescente" (GW VIII: 13, trad.: 13).

4.1. *Historia real y figuras de la conciencia*

La conexión entre concepto y tiempo como condición de posibilidad del conocimiento había sido ya adelantada por Kant en su doctrina del esquematismo trascendental de la *Crítica de la razón pura*. Pero en lugar de los esquemas como determinaciones temporales que sirven de enlace mediador entre la sensibilidad y el entendimiento puro, Hegel presenta en la *Fenomenología* una sucesión de configuraciones temporales del saber que median entre las categorías puras de la lógica, que están a la base de su sistema en proceso de elaboración, y la conciencia natural, inicialmente aferrada a la certeza sensible.

Las categorías lógicas que están a la base de la exposición de las figuras de la conciencia le confieren, según Hegel, un orden de sucesión necesario, aunque esa necesidad no pueda ser advertida por la conciencia natural o ingenua que todavía no ha alcanzado el nivel de formación requerido por la filosofía especulativa (cf. GW IX: 61; trad.: 59 s.)¹². En el Prólogo a la *Fenomenología* Hegel afirma que el espíritu se prepara en ella el saber en el que se supera la oposición entre el objeto y la conciencia que lo aprehende, y agrega que el movimiento de este saber “es la *Lógica o Filosofía especulativa*” (GW IX: 30. Cf. 41; trad.: 26, 38). Pero también afirma, al final de este camino, en el capítulo sobre el Saber absoluto, que hay una correspondencia entre los momentos abstractos de la Ciencia (o sea de la Lógica o Filosofía especulativa) y las figuras de la *Fenomenología*. La Lógica ya está presente en el movimiento de la *Fenomenología*, pero de un modo imperfecto, contaminado de apariencias, sólo reconocible por “nosotros”, o aquellos que ya se han adentrado en la filosofía especulativa. Para la conciencia natural la Lógica sólo se empezará a desplegar como tal precisamente cuando haya dejado de ser conciencia natural y se haya formado como conciencia científica o especulativa (cf. GW IX: 432; trad.: 471 s.).

Ya ha quedado suficientemente acreditado por la investigación sobre la *Fenomenología* de los últimos decenios, que la división fundamental de dicha Lógica se encuentra en el esquema que Hegel bosquejó en su tercer esbozo sistemático de Jena entre 1805/06, también conocido como *Filosofía Real II* o *Filosofía Real* a secas. En la parte final del manuscrito, correspondiente a la Filosofía del Espíritu, Hegel menciona brevemente las categorías de la Lógica o filosofía especulativa en el

¹² Cf. también: “La riqueza de las apariciones del espíritu, que a primera vista se presenta como un caos, está puesta en un orden científico, que las expone de acuerdo a su necesidad, en el que las imperfectas se disuelven y pasan a las superiores, que son su verdad próxima. Ellas encuentran su verdad última primero en la Religión y después en la Ciencia, como el resultado de todo.” (GW IX: 446).

siguiente orden: “*ser absoluto que se convierte en otro (relación), vida y conocer, y saber sapiente, espíritu, saber del espíritu acerca de sí*” (GW VIII: 286; trad: 232s.). Ahora bien, las categorías de la lógica o filosofía especulativa son las que permiten la exposición conceptualmente organizada de la historia de la conciencia (cf. GW IX: 434; trad.: 473) en determinadas figuras que canalizan su experiencia, y determinan también un orden lineal en el que se basa la división de capítulos en números romanos del I al VIII:

- I. La certeza sensible; o el esto y la suposición.
- II. La percepción; o la cosa y la ilusión.
- III. Fuerza y entendimiento, aparición y mundo suprasensible.
- IV. La verdad de la certeza de sí mismo.
- V. Certeza y verdad de la razón.
- VI. El espíritu.
- VII. La religión.
- VIII. El saber absoluto.

A esta primera división sobrepone Hegel un segundo criterio de ordenamiento, que introduce retrospectivamente, estando ya avanzada la redacción de su obra, y que se traduce en secciones generales encabezadas por letras mayúsculas, cada una de las cuales representa un aspecto o estructura esencial del espíritu:

- (A) Conciencia.
- (B) Autoconciencia.
- (C) (AA) Razón.
 - (BB) El espíritu.
 - (CC) La religión.
 - (DD) El saber absoluto.

¿Cómo se relacionan estas dos formas de ordenación de la experiencia de la conciencia con la historia de la conciencia? En el penúltimo capítulo sobre la Religión Hegel aclara que la división en secciones corresponde a los “momentos” del espíritu total, es decir, del “espíritu en su mundo” o del espíritu que está allí. Tales momentos descomponen la totalidad dinámica del espíritu en cortes sincrónicos, carentes de historia: “Solamente el espíritu en su totalidad es en el tiempo [...] Pero los *momentos* del todo, la conciencia, la autoconciencia, la razón y el espíritu, no tienen, por ser momentos, ninguna existencia distinta los unos con respecto a los otros” (GW IX: 365; trad.: 398).

Pero la historia del espíritu se hace presente a través de las figuras de la conciencia que transcurren en el interior de cada uno de aquellos momentos, concretizando e individualizando al espíritu en el mundo. Figuras como, por ejemplo, “Certeza sensible”, “Percepción” y “Fuerza y Entendimiento”, que determinan al Espíritu total bajo el aspecto

parcial o el momento de la Conciencia, se diferencian y se suceden temporalmente: “Estas presentan, por tanto, el espíritu en su individualidad o *realidad efectiva* y se diferencian en el tiempo, pero de tal modo que la siguiente retiene en ella a las anteriores” (GW IX: 366; trad.: 398).

En cada una de estas figuras Hegel recurre a ejemplos tomados de la historia universal y también de la historia del pensamiento científico, religioso y filosófico, pero estos ejemplos son seleccionados y abstraídos de acuerdo a un doble criterio sistemático: el criterio lógico de la sucesión necesaria de las categorías a las que las figuras exponen envueltas en el ropaje de la conciencia natural, y el criterio de los momentos estructurales más significativos del espíritu, es decir, conciencia, autoconciencia, razón y espíritu inmediato.

En este sentido, la sucesión temporal de las figuras en el interior de cada momento no sigue necesariamente la cronología de los hechos históricos reales. Una figura posterior en el camino de la formación de la conciencia contiene y desarrolla las experiencias y las categorías lógicas implicadas en figuras anteriores, pero desde el punto de vista de la cronología histórica real puede corresponder a una etapa anterior. Ello ocurre especialmente cuando se interrumpe la sucesión diacrónica de figuras desplegadas en un momento general del espíritu, por ejemplo, el momento de la razón, y se reinicia en el momento siguiente, en este caso el espíritu inmediato. Aquí ocurre que unas figuras tomadas de la historia de la filosofía moderna, como la razón legisladora y la razón examinadora de leyes, en las que puede verse una clara alusión a la razón práctica de Kant, es sucedida en el momento siguiente por la eticidad de los antiguos griegos.

Con respecto a la exposición sucesiva de las figuras de la conciencia, hay que mencionar también el hecho de que, en la selección de ejemplos tomados de la historia, Hegel acude también a diversas formas de objetivación del tiempo que le sirven para ilustrar alguna experiencia fundamental de la conciencia en su camino ascendente hacia el saber absoluto. Mencionaré brevemente tres de estas formas:

1. En el capítulo sobre la Certeza sensible aparece el tiempo en su forma más abstracta y simple, vinculada a la inmediatez de la conciencia que opina que la verdad de su objeto consiste en la de ser un *esto*, una singularidad sensible cuyas determinaciones se reducen al *hic et nunc*, al *aquí y ahora*. Pero el tiempo reducido temáticamente al instante fugaz no resiste la prueba a la que la conciencia somete esta opinión recurriendo nuevamente al tiempo, pero ahora no de modo temático, sino operativo, en función de un experimento mental. En este experimento que propone Hegel, el *ahora* instantáneo es anotado en un papel, que, al ser leído en otra ocasión, ha cambiado de contenido. El ahora ha dejado de ser la noche y es el mediodía, por lo tanto

sólo se mantiene como ahora mediante la negación de su determinación instantánea puramente singular y se revela entonces como algo universal, y con ello revela también la universalidad de todo objeto de conciencia que se manifiesta temporalmente.

2. Un segundo ejemplo en el que el tiempo juega un papel decisivo para la formación de la conciencia, se da en el capítulo sobre Fuerza y Entendimiento, específicamente en el tránsito hacia el segundo mundo suprasensible o el mundo invertido. En este tránsito se supera la oposición abstracta entre finitud e infinitud, lo sensible y lo suprasensible, de modo tal que el tiempo finito es integrado en la totalidad infinita de un objeto que ya no se contrapone a la conciencia, sino que es uno con ella, es vida que se relaciona reflexivamente consigo misma, y que entra en un proceso teleológico de autoexplicación. De este concepto del infinito como vida dice Hegel, en la introducción al capítulo siguiente sobre la Autoconciencia, que supera todas las diferencias, y que es “la esencia simple del tiempo, que tiene en esta igualdad consigo misma la figura compacta del espacio” (GW IX: 105; trad., 109). Hegel anticipa aquí la vida espiritual como una realidad que no es meramente interior y suprasensible, sino que se manifiesta y se hace presente de modo efectivo en el mundo, y por lo tanto en el tiempo y el espacio en el que se desenvuelven activamente los seres humanos.

3. En el capítulo sobre la Razón observadora, particularmente en la Observación de la Naturaleza, contrapone Hegel la historia que es propia del espíritu, y el movimiento de la naturaleza, al que no se le puede asignar historia alguna. La razón de esto último sería que, a diferencia del espíritu en que lo universal es interno a la particularidad del individuo histórico, en la naturaleza el vínculo entre lo universal y lo particular sería externo, pues carece de la conciencia que lo interiorice. El mero organismo animal no puede ligar internamente lo universal con el ser viviente particular, y hacer que este particular trabaje para el todo.¹³ Queda, pues, consignada como enseñanza para la conciencia en formación, que la historia implica una necesaria

¹³ “Así, pues, la conciencia entre el espíritu universal y su singularidad o la conciencia sensible, tiene por término medio el sistema de las configuraciones de la conciencia, como una vida del espíritu que se ordena hacia un todo; es el sistema que aquí consideramos y que tiene su ser allí objetivo como historia del mundo. Pero la naturaleza orgánica no tiene historia alguna; desde su universal, que es la vida, desciende inmediatamente a la singularidad del ser allí, y los momentos unidos en esta realidad, los momentos de la simple determinabilidad y de la vitalidad singular, producen el devenir solamente como el movimiento contingente en el que cada uno de ambos momentos es activo en la parte que le toca y el todo se mantiene; ahora bien, esta movilidad se limita para sí misma solamente al punto que le corresponde, porque el todo no se halla presente en él, y no se halla presente porque no es aquí como todo” (GW IX: 165; trad.: 178s.).

mediación entre lo universal y lo particular, mediación que requiere la realización de una obra consciente y libre de lo particular al servicio del todo.

4.2. El saber total del espíritu acerca de sí en la religión y el saber absoluto.

El recorrido de las figuras de la conciencia a través de las cinco primeras secciones o momentos del espíritu total no es suficiente para que el espíritu pueda contemplarse a sí mismo en el tiempo. Lo que todavía falta es una exposición de conjunto que reúna las determinaciones tratadas por separado en cada una de aquellos momentos en la continuidad del espíritu total. Ninguna de las secciones anteriores, Conciencia, Autoconciencia, Razón ni Espíritu inmediato dan cuenta por sí solas, ni sumadas, de la totalidad del espíritu histórico. La autoconciencia del espíritu sólo puede elevarse a la transparencia de una historia concebida en la medida en que encuentre desplegada la totalidad de la historia efectiva del mundo. Por otra parte, el desarrollo de la historia universal debe crear dentro de sí las condiciones para su propia superación como temporalidad finita en la eternidad. Ello sólo puede ocurrir cuando el espíritu llega en ella a ser plenamente consciente de sí como espíritu, es decir, cuando el espíritu alcanza el saber de sí mismo. Esa es justamente la definición que da Hegel de la religión: autoconciencia del espíritu. Por lo tanto no es de extrañar que Hegel escogiera en la *Fenomenología* la historia de la religión para exponer el proceso histórico total a través del cual el espíritu realiza la condición fundamental para que la filosofía se haga posible como saber absoluto.

La religión es, antes que la filosofía o el saber absoluto, la forma más elevada y completa del espíritu, la que recoge en sus determinaciones internas el contenido sustancial de la experiencia que la humanidad ha procesado en diferentes pueblos a lo largo del tiempo. Por eso es sólo en la historia de la religión donde el espíritu puede contemplarse a sí mismo como totalidad para que la filosofía sea posible como saber absoluto: “[...] el espíritu no puede alcanzar su perfección como espíritu *autoconsciente* antes de haberse completado *en sí*, como espíritu del mundo. Por eso el contenido de la religión proclama antes en el tiempo que la ciencia lo que *es* el *Espíritu*; pero solamente la ciencia es su verdadero saber de él mismo” (GW IX: 429 s. trad.: 469).

Naturalmente Hegel no pretende que la historia de la humanidad se manifieste únicamente en la historia de las religiones. De hecho, cuando exponga su sistema maduro de filosofía, la historia universal se hará presente al final de la Filosofía del Derecho como desarrollo de las relaciones externas entre los Estados, y luego en las distintas formas del espíritu absoluto: el arte, la religión y la filosofía. Pero en la

Fenomenología no se trata de exponer el sistema total de la filosofía, sino de seleccionar una forma de exposición del espíritu total en el tiempo que permita realizar dos tareas esenciales para llevar a la conciencia natural a su meta filosófico-especulativa: en primer lugar, que pueda dar cuenta de las experiencias fundamentales de la historia de la humanidad tomada en conjunto, desde los orígenes de la historia en Oriente hasta el presente representado por el cristianismo europeo moderno; y, en segundo lugar, que esta exposición permita a la vez ilustrar una doble mediación: la mediación entre sustancia y sujeto, Dios y hombre, y la mediación entre tiempo y eternidad.

La primera de las mediaciones ya había sido expuesta en cierto modo en el camino que la conciencia había recorrido a lo largo de los momentos de la Conciencia, la Autoconciencia, la Razón y el Espíritu inmediato. El punto culminante de este último momento es el alma bella que tiene la conciencia de su unidad inmediata con la divinidad o el bien, y que, tras convertirse en el corazón duro al rehusar el perdón de quien al actuar en el mundo incurre inevitablemente en el mal, finalmente se reconcilia con el otro y lo reintegra a la totalidad del espíritu. En esa reconciliación, que sintetiza la reflexión moral de la filosofía alemana, ve Hegel realizada la autoconciencia del espíritu en tanto que unidad de sustancia y sujeto. Pero al mismo tiempo la ve como una reconciliación sólo en la forma, por cuanto le falta el contenido total del espíritu que se despliega históricamente, es decir, falta mostrar la reconciliación realizada en la sustancia histórica del espíritu, no sólo en el pensamiento filosófico. El pensamiento filosófico moderno permanece atado a la concepción ilustrada de un saber racional para el cual la conciencia de la identidad de la esencia divina y del yo individual es meramente formal, pues considera que los contenidos históricos no son portadores de ninguna verdad esencial. Mostrar esa verdad esencial en la historia es justamente la función del capítulo sobre la Religión, con el añadido de que en él la reconciliación entre el bien sustantivo y el mal individual es al mismo tiempo la mediación entre tiempo finito y eternidad, pues se realiza a través de la muerte de Jesús como hombre singular y finito, y su transfiguración como espíritu intemporal en la comunidad de los creyentes. No obstante, esta mediación es también imperfecta, por estar vinculada al saber representativo que le impide captar la necesidad interna de su proceso. Para ella la reconciliación se refiere a un hecho ocurrido en el pasado, y lo eterno se refiere a un futuro escatológico y a una realidad trascendente.

La unidad de las dos reconciliaciones unilaterales, la que se produce de modo histórico-sustantivo a través de la historia de las religiones, y la que se produce en el pensamiento filosófico pero de forma unilateralmente subjetiva al final de la sucesión de figuras de la

conciencia que culminan en el perdón, es la condición de posibilidad del saber absoluto en tanto que inaugura el tiempo de la historia concebida. El saber absoluto consiste justamente en esta unificación de ambas reconciliaciones, a través de la cual se complementan y corrigen su insuficiencia parcial. La unión conceptual de ambas reconciliaciones en el Saber absoluto es para Hegel la verdadera mediación entre sustancia y sujeto, el tiempo y la eternidad, el hombre y Dios en la que se verifica la auto-referencialidad absoluta del espíritu como identidad plena de forma y contenido o de concepto y objeto: “La unificación de ambos lados [...] cierra esta serie de las configuraciones del espíritu; pues en ella el espíritu llega a saberse no sólo como es *en sí* o según su contenido *absoluto*, ni tampoco como es *para sí* según su forma carente de contenido, o según el lado de la autoconciencia, sino como es *en sí y para sí*” (GW IX: 425; trad.: 464).

5. Temporalidad y supratemporalidad de la filosofía

En el Prólogo y en el capítulo final sobre el Saber absoluto queda claro que Hegel tiene la conciencia de que lo que llama “historia concebida” corresponde a un nuevo tiempo histórico, que implica el término de la antigua manera de pensar el tiempo. En el Prólogo de la *Fenomenología* dice que este nuevo tiempo se anuncia como un parto (cf. GW IX: 14; trad.: 12), y en el Saber absoluto añade, como ya hemos visto, que trae consigo el acabamiento del tiempo. Esta última afirmación de Hegel es una de las que más controversias ha suscitado, las cuales han ido frecuentemente acompañadas de crítica o de aprobación, según cómo y desde qué posición se interprete su sentido. Por de pronto, de lo dicho hasta ahora debería quedar claro que no se trata de una destrucción del tiempo o del fin de la historia en el sentido de que dejen de ocurrir cosas en el mundo, sino más bien que seguirán ocurriendo, pero de otra forma o con otro sentido. Lo que Hegel pone en juego es un acabamiento, pero el acabamiento no es sólo el término de algo, sino también un cumplimiento. El cumplimiento del tiempo y de la historia trae consigo un aspecto de negación del tiempo finito o de la historia contingente. Pero esta negación significa que los hechos históricos contingentes pierden significación respecto del pensamiento filosófico. Es decir, que ha llegado el tiempo en que los conceptos filosóficos han alcanzado un grado tal de autotransparencia y decantación lógica, que ya no tiene importancia el momento histórico en que se los descubrió, ni los sujetos que llevaron a cabo este descubrimiento. El contenido esencial de los conceptos se determina y despliega por sí mismo, sin tener que introducir nada desde fuera de su propio movimiento interno.

Visto desde esta perspectiva, el nuevo tiempo de la filosofía parece implicar una pérdida, pues el tiempo histórico real es en cierto modo expulsado del pensamiento especulativo. Pero en realidad esta visión es unilateral, pues la otra cara de la moneda es que con la filosofía especulativa el tiempo histórico gana a la vez en relevancia. En efecto, al ser pensados los hechos temporales de una forma liberada de su atadura al azar o la contingencia ciega, cobran un sentido y un valor permanente que antes no tenían. Este es el sentido de las últimas frases del libro, coronadas con una cita adaptada de un poema de Schiller sobre la amistad: que del calvario de las figuras históricas interiorizadas renace el espíritu transfigurado en una vida eterna (cf. GW IX: 433; trad.: 472)¹⁴. No es otra la concepción de fondo que inspiraba a Hegel también a hablar en su artículo *Creer y saber* de 1802 de un “Viernes Santo especulativo” (GW VII: 414; CS: 194), aunque en esa obra el paso de la muerte a la vida todavía no era pensado como un proceso de autosuperación del tiempo en tanto que concepto en tránsito desde el mero “estar allí” de la existencia externa hacia la plenitud del autocoñocimiento y la autodeterminación.

¿Podemos hoy hacernos cargo de esta concepción de la filosofía *sub specie aeternitatis*? A mi modo de ver sí y no, para formularlo de una manera que probablemente a Hegel le agradaría. La eternidad del pensamiento o de la historia concebida puede ser interpretada de dos maneras. Una primera interpretación dirá que la nueva conceptualidad filosófico-especulativa ya no puede verse afectada de ninguna forma por el paso del tiempo, que ningún suceso histórico podría alterar sustancialmente el sistema de la verdad que ha alcanzado un estadio de madurez definitiva, en fin, que el sistema de la filosofía se ha cerrado por tanto de una vez y para siempre. Pero también es posible una interpretación diferente, según la cual la liberación respecto de la contingencia temporal permite la apertura a nuevos desarrollos en los que volverá a producirse continuamente el mismo proceso de liberación, y por tanto se descubrirán nuevos conceptos que adquirirán a su vez un valor permanente, independientemente de quién y bajo qué circunstancias más o menos azarosas los haya formulado. Esta

¹⁴ El texto completo dice así: “La *meta*, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu tiene como camino el recuerdo [interiorización, *Erinnerung*] de los espíritus como son en ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino. Su conservación, vista por el lado de sus ser allí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia, pero vista por el lado de su organización conceptual es la ciencia del saber que se manifiesta; uno y otro juntos, la historia concebida, forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad efectiva, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería la soledad sin vida; solamente del cáliz de este reino de los espíritus rebosa para él la infinitud”.

interpretación mantiene el carácter sistemático y trascendente de las verdades filosóficas, pero en un sentido que no termina de clausurarse definitivamente.

Se podrá discutir cuál de las dos interpretaciones señaladas responde más fielmente al espíritu de la filosofía de Hegel, pero lo que a mi juicio no debería estar sujeto a discusión en los tiempos que corren es que la segunda de ellas es la única que puede considerarse a la altura de la autocomprensión actual del espíritu humano.

Hoy no vivimos el tiempo de Hegel. Los dolores de parto del espíritu en el tránsito del siglo XX al siglo XXI no anuncian un saber total capaz de realizar una síntesis intemporal de todas las formas de manifestación histórico-cultural, incluyendo la filosofía en tanto que tiempo aprehendido en conceptos. Más bien son los dolores que preceden al nacimiento de trillizos en los que se refleja el triple giro que se ha operado en el pensamiento en el siglo XX: el giro pragmático hacia los modos concretos en que seres humanos fácticos se relacionan operativamente con las cosas y con los otros hombres en el mundo de la vida; el giro lingüístico que orienta la filosofía no solamente hacia el análisis de sus estructuras lógicas, sino también a la conexión del lenguaje con las costumbres concretas, los ritos, cultos, etc.; y el giro intersubjetivo, que, partiendo del reconocimiento de la pluralidad e irreductibilidad de los sujetos a una medida común, se ocupa de la alteridad no solamente para aceptarla, sino también para explorar caminos de entendimiento teórico y práctico a través de un diálogo organizado argumentativamente.

Los sujetos humanos que se comprenden a sí mismos en el presente tienen conciencia de que sus límites, incertidumbres y desarraigos no pueden ser superados mediante un pensamiento que los integre en una totalidad de sentido suprahistórico. Pero ello no significa en absoluto que renuncien al esfuerzo por penetrar inteligentemente en el sentido de su experiencia, procurando encontrar con otros un lenguaje común y formas de organización social que permitan una convivencia razonable. En esta búsqueda todavía pueden encontrar formas de discernimiento entre aquello que posee una validez permanente y aquello que ya no puede pervivir a estas alturas de la historia. Para ello el tiempo juega un papel en cierto modo semejante y a la vez muy distinto que el que cumplía en la filosofía de Hegel. El tiempo acredita la validez de aquello que resiste su paso inexorable, aquello que, en lugar de debilitarse o quedar al margen de los procesos históricos, se revela a la conciencia del ser humano como significativo y orientador de la conducta, e incluso incrementa su fuerza de convicción a través de las controversias que lo ponen a prueba y de las aplicaciones que lo actualizan. Gadamer ha resaltado de un modo muy acertado el rendimiento que la distancia temporal aporta al desarrollo de

la comprensión en tanto que funciona como un filtro que despeja los prejuicios injustificables y legitima aquellos que permiten responder consistentemente a los desafíos a los que el ser humano se ve enfrentado en la historia. En este sentido, la filosofía no puede ni debe procurar suspender la historia, sino más bien acudir continuamente a ella como fuente de contenidos a pensar y como testimonio de la trascendencia de sus realizaciones.

Bibliografía

- Albizu, Edgardo. *Tiempo y saber absoluto. La condición del discurso metafísico en la obra de Hegel*. Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones. (1999).
- Arndt, A./Bal, K./Ottmann, H. (eds.). *Phänomenologie des Geistes*. Erster Teil. (*Hegel-Jahrbuch 2001*). Berlin: Akademie Verlag. (2002).
- Baptist, Gabriella. "Das absolute Wissen. Zeit, Geschichte, Wissenschaft." En: Köhler, D. & Pöggeler, O. (eds.). *G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes*. (1988). Berlin: Akademie Verlag. 243-259.
- Beuthan, R. (ed.). *Geschichtlichkeit der Vernunft beim Jenaer Hegel*. Heidelberg: Winter. (2006).
- Beuthan, Ralf. "Formen der Geschichte und Geschichte der Formen: Zum Geschichtsdenken des Jenaer Hegel." En: Beuthan, R. (ed.): 93-120.
- Bonsiepen, Wolfgang: "Geschichte der Bildung des Bewusstseins und Geschichte der Bildung der Welt -- zum Verhältnis zweier Geschichten in der Phänomenologie des Geistes und zu ihrer Vorgeschichte in den Jenaer Schriften." En: Beuthan, R. (ed.): 35-56.
- Bouton, Christophe. "Éternité et present selon Hegel". (1998). En : *Revue philosophique* 1: 49-70.
- De La Maza, Luis Mariano. *Knoten und Bund. Zum Verhältnis von Logik, Geschichte und Religion in Hegels "Phänomenologie des Geistes"*. Bonn: Bouvier. (1998).
- Düsing^a, Klaus. *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (1983).
- Düsing^b, K. "Hegels 'Phänomenologie' und die idealistische Geschichte des Bewußtseins." (1993). En: HS 28: 103-126.
- Falke, Gustav. *Begriffene Geschichte. Das historische Substrat und die systematische Anordnung der Bewußtseinsgestalten in Hegels Phänomenologie des Geistes*. Interpretation und Kommentar. Berlin: Lukas Verlag. (1996).
- Fulda, H. F. & Henrich, D.(eds.). *Materialien zu Hegels "Phänomenologie des Geistes"*. Frankfurt a. M: Suhrkamp. (1973).

- Kimmerle, Heinz. "¿Kann Zeit getilgt werden?" En: Arndt/Bal/Ottmann: 259-268.
- Hegel, G. W. F. [GW]. *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Rheinisch- Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Meiner: Hamburg. (1968).
- Vol. IV: *Jenaer Kritische Schriften*. H. Buchner & O. Pöggeler (eds.). (1968).
- Vol. VII: *Jenaer Systementwürfe II*. R. P. Horstmannn & J. H. Trede (eds.). (1971).
- Vol. VIII: *Jenaer Systementwürfe III*. R. P. Horstmannn (ed.) con la colaboración de J. H. Trede. (1976). Trad. al español de J. M. Ripalda: *Filosofía Real*. México/ Madrid/ B. Aires: Fondo de Cultura Económica. (1984).
- Vol. IX: *Phänomenologie des Geistes*. W. Bonsiepen u. R. Heede (ed.). (1980). Traducción al español de W. Roces con la colaboración de R. Guerra: *Fenomenología del espíritu*. México/B. Aires: Fondo de Cultura Económica. (1966).
- Hegel, G. W. F. [CS] *Creer y Saber*. Trad. J. A. Díaz. Santafé de Bogotá: Norma. (1992).
- Heidegger, Martin. *La Fenomenología del Espíritu de Hegel. Curso del semestre de invierno*, Friburgo, 1930-31. Ed. de I. Görland. Trad, introducción y notas de M. E. Vásquez y K. Wrehde. Madrid: Alianza. (1992).
- Landucci, Sergio. *Hegel: La coscienza e la storia. Approssimazione alla "Fenomenologia dello Spirito"*. Firenze: La Nuova Italia. (1976).
- Maurer, Reinhart K. *Hegel und das Ende der Geschichte*. Stuttgart: Kohlhammer. (1965).
- Murray, Michael. "Time in Hegel's Phenomenology of Spirit." (1981). En: *The review of metaphysics*. A philosophical quarterly 34, N.4: 682-705.
- Pöggeler, Otto. "Geschichte, Philosophie und Logik bei Hegel." En: Lucas, H. & Planty- Bonjour (eds.). *Logik und Geschichte in Hegels System*. Stuttgart - Bad Cannstatt: Fromann-Holzboog. (1989).
- Schmidt, Joseph. "Geist", "Religion" und "absolutes Wissen". Ein Kommentar zu den drei gleichnamigen Kapiteln aus Hegels Phänomenologie des Geistes. Stuttgart: Kohlhammer. (1997).
- Siep, Ludwig. *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels "Differenzschrift" und Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (2000).

Artículo solicitado al autor