

# **Hermenéutica ontogenética del yo fenomenológico.**

Barbieri, Julian Javier.

Cita:

Barbieri, Julian Javier (2025). *Hermenéutica ontogenética del yo fenomenológico. XVII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXXII Jornadas de Investigación XXI Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. VII Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. VII Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-004/40>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eNDN/sUa>

# HERMENÉUTICA ONTOGENÉTICA DEL YO FENOMENOLÓGICO

Barbieri, Julian Javier

Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina.

## RESUMEN

Universalidad abstracta, ontogénesis, espíritu subjetivo, conceptos todos que remiten al tipo de periplo fenomenológico en el que se ve expuesto el Yo en su peregrinar contemplativo. Abstracción propia de un ser que no entra en relación co-constitutiva con el mundo del que hace experiencia, sino que se limita a una actitud “natural” ante su mundo de pertenencia. Naturalidad que solo sufrirá su conmoción con el advenimiento de la cultura en el mundo histórico, lo cual le permitirá comprender que aquel objeto óntico con el que se enfrentaba como lo otro de si se devela como su sí mismo en las instituciones de la libertad que hacen al espíritu objetivado. En este trabajo solo acotaré mi exposición al mundo subjetivo del espíritu, donde los entes poseen la potencia motora en la relación con un Yo que, lentamente, irá develando que detrás del telón conformado por los objetos de su experiencia se encuentra su propia conciencia redactando el guion de su saber. Sin embargo, por su potencialidad especulativa, ponderare en mi análisis hermenéutico el momento de la Razón, dado que en ella se haya inscripto el esqueleto abstracto de la subjetividad que conformara el núcleo teórico-práctico de las ideas en la modernidad.

## Palabras clave

Sujeto - Espíritu - Devenir - Conciencia

## ABSTRACT

ONTOGENETIC HERMENEUTICS OF THE PHENOMENOLOGICAL SELF

Abstract universality, ontogenesis, subjective spirit, all concepts that refer to the type of phenomenological journey to which the Self is exposed in its contemplative pilgrimage. This abstraction is characteristic of a being that does not enter into a co-constitutive relationship with the world it experiences, but rather limits itself to a “natural” attitude toward its world of belonging. This naturalness will only be shaken with the advent of culture in the historical world, which will allow it to understand that the ontic object it confronts as the other of itself is revealed as its self in the institutions of freedom that make the spirit objectified. In this work, I will only limit my exposition to the subjective world of the spirit, where beings possess the driving power in their relationship with an I that will slowly reveal that behind the curtain formed by the objects of its experience lies its own consciousness, writing the script of its knowledge. However, due

to its speculative potential, I will consider the moment of Reason in my hermeneutic analysis, given that it is within it that the abstract skeleton of subjectivity that forms the theoretical and practical core of ideas in modernity is inscribed.

## Keywords

Subject - Spirit - Becoming - Consciousness

## LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU[1]

El concepto de *Ciencia* puede ser entendido, en un sentido amplio, como todo conocimiento riguroso, sistemático y metódico. Dichas características homogenizan su historia, dado que son compartidas inter-epocalmente, si bien su génesis se da con la noción de *epistéme* helénica de los siglos V y IVa.c. Ahora bien, tratemos de sintetizar las diferencias entre el concepto de ciencia moderno y la *epistéme* griega, a partir de la noción de *experiencia*. Esta última refiere, con el término experiencia, al sentido común, ordinario, llevado adelante por el hombre corriente a partir de sus vivencias desde condiciones dadas para conocer sin dominar, sino contemplar. La *Ciencia moderna*, muy por el contrario, al hablar de experiencia hace referencia a la experiencia construida o pre-fabricada por la labor del científico, quien experimenta generando las condiciones para observar, controlar y transformar. Entre los griegos, la naturaleza es un devenir a-estructural, mientras que entre los modernos es pensada bajo una estructura matemática (*Galileo*[2], por ejemplo), lo que posibilita el surgimiento de la idea de *condiciones ideales* en oposición a la idea del *mundo sensible* platónico, donde todo es contingencia, particularidad y asequible sólo para la *dóxa*, la opinión *aepistémica*. Por último, para los antiguos, el sabio puede hallar casos comparables con el fin de comprender y aprender, mientras que el científico moderno encuentra regularidades matematizables para poder explicar e intervenir en el mundo natural y social.

El subtítulo de la obra en cuestión expresa el sentido de la ciclopéa tarea hegeliana, esto es, hacer una *ciencia de la experiencia de la conciencia*[3]. Los tres conceptos son subsidiarios de los comentarios vertidos en el párrafo anterior, por ende, tratemos de esclarecer la especificidad de su significado.

Desde la concepción pre-kantiana, la *realidad* es un conjunto de *substancias* que gozan de autarquía existencial, esto es, son *cosas en si* independientes de su periferia relacional. Por lo tanto,

las *relaciones* son entre los *atributos* de las substancias, los cuales se encuentran en la exterioridad. Para Hume, la substancia es dubitable dado que no tengo impresiones de ella, de hecho, sólo son cognoscibles sus accidentes[4], siendo la realidad de las mismas (las substancias) un producto del *hábito*[5]. En Kant, la substancia deviene en *categoría*, en una *ley de enlace de nuestras representaciones* operada por el entendimiento[6]. Sin embargo, a diferencia de Hume, acepta la hipótesis de la *cosa en sí*, pero como algo incognoscible[7]. Finalmente, Hegel entiende que tanto la postura de Hume como la de Kant, por su negación de lo *en sí* cognoscible y su afirmación de lo fenoménico como lo único cognoscible, entrañan un relativismo gnoseológico que inhibe la concepción de la filosofía como *ciencia de la totalidad*[8]. Para ello, el pensamiento de la realidad cambiará el sentido del absoluto como *substancia*, en pos de un *novo absoluto como conjunto de relaciones*. El ser *parmenídeo* (ser-en-sí) se disuelve en el ser *heraclíteo* (ser-en-relación), haciendo de la substancia un momento efímero de las relaciones, esto es, una intersección momentánea y abstracta entre las relaciones concretas. La relación como concreto inteligible no es un accidente sino la naturaleza verdadera de las cosas. En definitiva, las relaciones son la condición de posibilidad de la totalidad y, por ende, de la concepción hegeliana de la filosofía como *epistéme*[9].

Ahora bien, toda *ciencia* se caracteriza por la apropiación intelectual de una objetualidad. El objeto de esta *epistéme* será la *experiencia de la conciencia*; “Este movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber cómo en su objeto, en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero, es propiamente lo que se llamará experiencia”.[10] / [11] Peregrinar gnoseológico y formativo ya que todo conocer es un conocerse, transformar es transformarse, en definitiva, todo proceso de búsqueda es de auto búsqueda. Esta *odisea* de la conciencia partirá de la conciencia natural, la *certeza sensible*, hasta el *saber absoluto*. Como adelante, el trabajo se acotará a los cinco primeros capítulos donde se exponen aquellos momentos que hacen al yo fenomenológico.

La *Conciencia*, cuando se encuentra volcada hacia afuera, es objetual. Esto es, sólo encuentra objetos que cree están afuera. No sabe que al explorar el mundo busca explorarse ella. En este viaje llega hasta el *Entendimiento*, donde descubre que más allá de los objetos, donde Kant colocó el *en-sí* o *noúmeno*[12], no hay nada. En consecuencia, la conciencia realiza una rotación, un volverse sobre si misma, dado que se da cuenta que la dirección que sigue no es la correcta, lo cual la lleva a comprender que en realidad conocer es conocerse. Este giro implica, a su vez, cambiar la forma de exploración, pasando de una forma meramente teórica (Certeza sensible, Percepción, Entendimiento) a una práctica (Autoconciencia) donde la raíz se encuentra en el *deseo*.

Esta segunda forma de exploración manifiesta su insuficiencia. Si antes había salido al mundo (*Conciencia*) y luego se había vuelto sobre sí misma (*Autoconciencia*), ahora debe volver a salir al mundo, pero sin dejar de penetrar en sí misma (*Razón*). Salir al

mundo y entrar en sí misma, conocer y conocerse, transformar y transformarse, conciencia y autoconciencia, son dos momentos dialécticos unidos. Dicha unión constituirá la *Razón*; “Pero, como la razón, segura ya de sí misma, se pone en paz con el mundo y puede soportarlo, pues ahora tiene la certeza de sí misma como de la realidad o de que toda la realidad no es otra cosa que ella; su pensamiento mismo es de un modo inmediato a la realidad; se comporta, pues, hacia ella como idealismo”.[13] / [14]

Dada la totalidad que es el ser humano, su relación con la naturaleza es teórico-práctica. Primero (corresponde al primer momento de la dialéctica de la *Razón* –*Razón observante*–), la conciencia tratará de encontrarse a sí misma en la *naturaleza*. Falla. Se pasa entonces, del ámbito de la *naturaleza* al de la *sociedad*. La naturaleza no desaparece, pero se encuentra superada en la inter-subjetividad la cual, para ser plenamente inter-subjetiva, debe estar enmarcada en un pueblo libre; “En un pueblo libre se realiza, por tanto, en verdad la razón; ésta es el espíritu vivo presente, en que el individuo no solo encuentra expresado su destino, es decir, su esencia universal y singular, y la encuentra presente como coseidad, sino que él mismo es esta esencia y ha alcanzado también su destino”.[15] Tema del segundo momento de la dialéctica de la *Razón* –*La realización de la autoconciencia racional por sí misma*–. Cuando aparece el individuo, la particularidad, las estructuras anteriores entran en descomposición. Los tres momentos esenciales de la particularización que intenta universalizarse desde ella y que integran el segundo momento de la *Razón* son: el *placer*, el *sentimiento* y la *virtud*. -*El placer y la necesidad; La ley del corazón y el desvarío de la infatuación; La virtud y el curso del mundo*-. La búsqueda particular y sus intentos frustrados de búsqueda de la universalidad son tratados en este segundo momento. La insuficiencia del momento individualista revela a la conciencia la necesidad del momento social. Lugar donde únicamente el hombre logrará individualizarse. La conciencia comienza su experiencia social, pero la comienza como si los otros (la sociedad) fueran sólo una caja de resonancia de la individualidad. Los otros son otras tantas autoconciencias con las que debe entrar en relación no como objetos, sino como tales, otras autoconciencias. Allí es cuando llegará el ámbito propio de la verdad, el de la intersubjetividad que se da un pueblo libre. Allí las leyes no son algo impuesto desde fuera, sino la expresión de la voluntad general, lo racional *en-sí para-sí*, la expresión de la intersubjetividad que es un pueblo. Tema del tercer y último momento de la dialéctica de la *Razón* –*La individualidad que es para sí real en y para sí misma*; “La autoconciencia ha captado ahora el concepto de sí, que primeramente era solo el que nosotros teníamos de ella, a saber, ha captado el concepto según el cual es en la certeza de sí misma toda la realidad; y, a partir de ahora, el fin y la esencia es, para ella, la compenetración dotada de movimiento de lo universal –de los dotes y capacidades- con lo individual” [16] / [17].

Retomando el esquema general de la *Razón*, los dos momentos que anteceden y constituyen a la *individualidad en y para sí*

misma han resultado insuficientes, dado que, en esta dialéctica de la Razón, la conciencia como *Razón observante* se ha buscado en la naturaleza de una manera contemplativa, como mera observación. Dicha actitud le produce la frustración de encontrarse allí -en la naturaleza- como cosa, lo cual le hará cambiar su punto de vista. Procede entonces a una búsqueda meramente individual en el placer, el corazón y la virtud -momentos que integran la dialéctica de *la realización de la autoconciencia racional por sí misma*. De una actitud meramente pasiva (teórica) pasa a una activa (práctica), pero no verdaderamente creativa. No es un verdadero hacer sino un imponer. La frustración a que lleva toda imposición la lleva a descubrir que la realidad está en la realización de la individualidad -tercer momento y síntesis final de la Razón-. La autoconciencia, tanto en su etapa de *conciencia observadora*, como en la correspondiente a la *conciencia activa* que se busca mediante el placer, el corazón y la virtud, siempre tenía frente a sí al mundo como algo no sólo distinto -Razón Observante- sino contrapuesto -por lo que se le debe imponer una ley-. Ahora, es consciente de ser la *categoría*, la unidad subjetivo-objetiva. En otras palabras, de ser toda la realidad; "Ha ajustado, pues, las cuentas con sus figuras anteriores; éstas yacen en el olvido tras ella y no se enfrentan como el mundo con que se ha encontrado, sino que se desarrollan solamente dentro de ella misma, como momentos transparentes" [18] Las figuras anteriores no han desaparecido, el olvido es un momento de la memoria, el momento de la negatividad. Como tales, como enfrentadas al mundo han sido superadas. Reaparecen desarrollándose en el interior de la autoconciencia, como momentos de esta y no realidades contrapuestas; "La conciencia se ha despojado, así, de toda oposición y de toda condición de su obrar; sale forzada fuera de sí, y no tiende hacia un otro, sino hacia sí misma". [19] / [20] La autoconciencia ahora sólo se preocupa de su obrar ya que, mediante él, ella se expresa a sí misma. Es un juego con ella misma. Si el *romántico* o el *quijote* se sentían llamados a reformar (dados que sus leyes se contraponen con la realidad lo cual obliga a tener, por parte del sujeto, una actitud de oposición y cambio frente a una existencia que no se deja gobernar –tema del anterior momento-) nos vamos a encontrar ahora con una individualidad simplemente trabajadora, que no pretende cambiar el estado de las cosas, sino cooperar con la tarea de hacerlas. [21] Salir a la realidad con la acción individual no significa una oposición a la misma, sino un puro manifestarse. En la acción del individuo actúa lo universal porque deviene real. Consciente de la unidad, el individuo no opondrá sus propios fines subjetivos (sus leyes como contrapuestas a la realidad) al fin objetivo o en sí. Tampoco opondrá, por tanto, su fin individual al de otros individuos, porque todos los individuos cooperan igualmente en la exteriorización y realización de lo universal, por lo tanto; "El obrar de la individualidad es fin en sí mismo" [22].

## NOTAS

[1] Texto que, en la periodización de las obras de Hegel, corresponde al periodo de Jena (1807). Su ordenamiento es dual, proponiendo así dos lecturas de la obra: *Lineal* (con números que van del capítulo 1 al 8); *Dialéctica* (con letras agrupadas en A B C/AA BB CC DD sugiriendo así circularidad). Sólo a los efectos de tener una muy somera perspectiva de los distintos momentos que integran el escrito desplegar escuetamente el sistema de la obra: La **Conciencia** (A) inicia su exploración de manera *teórica*, saliendo al mundo por medio de la *certeza sensible* (1), la *percepción* (2) y el *entendimiento* (3), éste último permite advertir que "detrás de los objetos no hay nada que ver", por lo que se producirá el retorno sobre sí en la figura de la **Autoconciencia** (B) (4). Ahora, la exploración es *práctica*, teniendo en el *deseo* su raíz. La **Razón** (C) (5) sale nuevamente al mundo, pero penetrándose, logrando así una síntesis formal (conteniendo A y B) que servirá de tesis (AA) a ser negada por la materialidad histórica, propia del **Espíritu** (BB) (6). En este último es superada la distinción sujeto-objeto, abarcando la historicidad que va desde la *Pólis* clásica, la Revolución francesa y Napoleón, para desembocar en la **Religión** (CC) (7). La misma contiene la *religión natural* (Persia, hinduismo y Egipto), la del *arte* (Grecia) y la *revelada* (cristianismo en su vertiente luterana) en la cual desaparece la distinción entre la obra y el Espíritu. Para llegar finalmente al **Saber absoluto** (DD) (8) superando la objetualidad, el dualismo, haciendo de lo otro un si mismo, donde "el Espíritu es él mismo en su otro". Desde otra mirada, podríamos decir que la "experiencia de la conciencia" va del YO al NOSOTROS, es decir, desde la conciencia individual (yo), -*Espíritu subjetivo* (A.B.C.AA)-, donde prima una actitud contemplativa que guarda en el objeto la fuerza motora (*ontogénesis*), pasando por la conciencia histórica (nosotros) -*Espíritu objetivo* (BB)-, actitudinalmente transformador de la realidad a partir de la actividad del sujeto (*antropogénesis*), hasta la conciencia absoluta, -*Espíritu absoluto* (CC. DD)-, donde ya no hay representación (*logogenesis*). La temporalidad será algo que aparecerá en cada sección, pero, las tres primeras (*Conciencia, Autoconciencia y Razón*) no guardan una estructura temporal de naturaleza histórica siendo, esas secciones, simultáneas. Los cinco primeros capítulos describen los elementos constitutivos del hombre integral o concreto. Los tres últimos, su evolución histórica. El desarrollo *lineal* de toda la obra (ordenación numérica de 1 a 8) debe ser completado con un desarrollo en *espiral* que se repetirá continuamente, aunque dicha reiteración nunca es similar a la anterior, sino que se desarrolla en otro nivel y reúne, en comparación al momento anterior, mayor riqueza. En la primera dialéctica, se logrará la primera síntesis entre *Conciencia* y *Autoconciencia* (sujeto y objeto) en la *Razón*, la cual es todavía meramente formal, recibiendo su comprobación en "la vida de un pueblo", el *Espíritu*. La conexión aludida tiene la significancia de importar que ahora se repite todo el proceso (*circularidad*) en un nivel superior (*espiral*). Con el final del capítulo referido al *Espíritu* (VI), se logra la primer gran síntesis que Hegel denomina "el *espíritu en su conciencia*", correspondiente a la primera etapa de la dialéctica, esto es, al en-sí (*Universal abstracto*). El capítulo VII, referido a la *Religión*, es una repetición del capítulo anterior referido al espíritu. Esto es, "el *espíritu en su autoconciencia*". Esta etapa de la dialéctica (segunda)

corresponde al para-sí (Particular concreto). Pero aún falta la síntesis final, el en-sí para-sí, que tiene lugar mediante el *Saber absoluto* (VIII), verdadero espíritu en-sí-para-sí (el Universal concreto).

[2] En *Il Saggiatore* (1623), rico en reflexiones acerca de la naturaleza de la ciencia y el método científico, **Galileo** sostendrá su famosa idea de que “*el Libro de la Naturaleza está escrito en lenguaje matemático*”.

[3] Tomemos los tres conceptos escindidamente para comprender la semántica de cada uno en la lectura que hace Heidegger de Hegel: **CIENCIA**: “El saber incondicionado es en cuanto subjetividad del sujeto, la absolutez de lo absoluto. La filosofía es el conocimiento absoluto. La filosofía es la ciencia, porque quiere la voluntad de lo absoluto, es decir, lo quiere a éste en su absolutez. Queriendo de esta manera, quiere contemplar lo ente en cuanto ente. Queriendo así, la filosofía quiere su esencia. La filosofía es la ciencia. (...) La filosofía, en cuanto conocimiento absoluto, no es de ningún modo la ciencia por el hecho de que aspire a que su procedimiento sea exacto y sus resultados determinantes y, por ende aspire a volverse ella misma igual a aquello que por su esencia y rango yace por debajo de ella: la investigación científica” \*.

**EXPERIENCIA**: “¿Qué nombra Hegel con la palabra experiencia? Nombra al ser de lo ente. Entretanto lo ente se ha convertido en sujeto y, con él, en objeto y objetivo. Ser significa desde tiempo inmemorial: estar presente. El modo en que la conciencia, lo que es a partir del estado de sabido, se hace presente, es la manifestación. La conciencia es, en cuanto eso ente que es, el saber que se manifiesta. Con el nombre de experiencia, Hegel nombra a lo que se manifiesta en cuanto aquello que se manifiesta (...) Experiencia no es el nombre para un tipo de conocimiento. Experiencia es ahora la palabra para el ser, en la medida en que éste es percibido a partir de lo ente en cuanto tal. Experiencia nombra a la subjetividad del sujeto”. \*\* **CONCIENCIA**: “Hegel utiliza los nombres “conciencia” y “saber” para lo mismo. Ambos se explican mutuamente. Conciencia –es decir, ser consciente- significa; estar en estado de saber. El propio saber entrega, presenta y determina así el modo de ese “ser” como ser-consciente”. \*\*\*

Heidegger, M., *Caminos de bosque*. Ed. Alianza, Madrid 1995. (Artículo: “El concepto de experiencia de Hegel”) Pag. \*125-126 {122} / \*\*165-165 {166} / \*\*\*135-136 {133}.

[4] Como filósofo empirista, Hume sostiene que todo conocimiento en última instancia procede de la experiencia; sea de la experiencia externa, vale decir, la que proviene de los sentidos, como la vista, el oído, etc., sea de la experiencia íntima, la auto experiencia. Todos nuestros conocimientos derivan directa o indirectamente de impresiones. Incluso las ideas o nociones más complejas, aquellas que -por lo menos ante un primer examen- parecen más alejadas de la sensibilidad, en definitiva, si observamos y nos fijamos bien, provienen también ellas de impresiones; “(...) todos los materiales del pensar se derivan de nuestras sensaciones externas o internas. Sólo la mezcla y composición de éstas pertenece al espíritu y a la voluntad. O, para expresarme en un lenguaje filosófico: todas nuestras ideas, o percepciones más débiles, son copia de nuestras impresiones o percepciones más vivaces”.

Hume, D., *Investigación sobre el entendimiento humano*. Ed. Losada, Buenos Aires, 1945. p. 52.

[5] El *hábito* me lleva a *creer* que esas impresiones contiguas, no se acompañan meramente unas a otras, sino que están necesariamente enlazadas entre sí por algo que las une, y que es lo que llamamos cosa o substancia. Y este algo en que creemos se lo proyecta en la realidad, suponiendo que hay en ella *algo*, una substancia, que existe constantemente a lo largo del tiempo como soporte de los accidentes.

[6] “(...) nos encontramos con algo muy singular: incluso entre nuestras experiencias se mezclan conocimientos que han de tener su origen a priori y que tal vez sólo sirven para dar cohesión a nuestras representaciones de los sentidos”.

Kant, I., *Critica de la razón pura*. Ed. Taurus. Madrid, 2005 Pag. 27.

“En definitiva, las categorías no tienen, pues, otro uso posible que el empírico, ya que sirven tan solo para someter los fenómenos a unas reglas universales de síntesis tomando como base una unidad necesaria a priori (en virtud de la necesaria unificación de toda conciencia en una apercepción originaria) y para adecuar así tales fenómenos a una completa conexión en una experiencia”.

Kant, I., op. cit. Pag. 132.

[7] “(...) la fundamentación kantiana de la ciencia se basa justamente en su limitación al campo de los fenómenos; vale decir que, si bien tenemos conocimiento científico en este campo, no podemos en cambio conocer las cosas en sí. Por ello Kant rechaza definitivamente la metafísica racionalista que pretende conocer las realidades suprasensibles. El único acceso al mundo nouménico es la vía moral”.

Podetti, A., *Comentario a la introducción a la Fenomenología del Espíritu*. Ed. Biblos, Buenos Aires 2007 Pag. 70.

[8] “Pero, ¿Por qué la filosofía es llamada “la ciencia”? Por la fuerza de la costumbre estamos inclinados a explicar esto así: la filosofía proporciona a las ciencias existentes o posibles su fundación y cimientos; es decir: la delimitación y posibilidad de sus dominios –naturaleza e historia, por ejemplo- y la fundamentación de su proceder. En tanto fundación y cimentación de todas las ciencias, con más razón que nunca la filosofía debe ser ciencia, pues la filosofía no puede ser menos que lo que desde ella debe surgir: las ciencias. Si se incluye en el ámbito cuya fundación y cimentación la filosofía toma sobre sí en tal planteamiento de tareas, no sólo al saber en el modo del saber teórico de las ciencias, sino también a todas las otras formas del saber (el saber técnico-práctico y el saber moral-práctico), entonces con más razón que nunca resulta evidente llamar “la ciencia” a la fundamentación y cimentación de todo esto”.

Heidegger, M., *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Ed. Alianza, Madrid 1992. Pag. 59 {14}.

[9] “La objeción de Hegel al concepto kantiano de ciencia apunta justamente a que en Kant la ciencia no es conocimiento del ser. Objeción dirigida no sólo a la ciencia como *Kritik* o como metafísica, sino también a las ciencias particulares, en la medida en que ellas son conocimiento de fenómenos y no de cosas en sí, y no se perfeccionan en conocimiento del ser mediante su relación con la metafísica, porque la metafísica que Kant admite tampoco conoce el ser. Por ello, afirma Hegel, aunque Kant ha visto los límites de las ciencias y su subordinación a la filosofía, no ha podido sacar de ello consecuencias fecundas”.

Podetti, A., op. cit. Pag. 70.

[10] Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*. Ed. FCE, Buenos Aires 1992. Pag. 58.

[11] “En esta definición, Hegel asimila la experiencia que hace la conciencia a una dialéctica, pero, a la inversa, nos hace comprender cómo la dialéctica, principalmente en la Fenomenología, es propiamente una experiencia. \* (...) En la experiencia, en el sentido habitual del término, la conciencia ve aparecer algo nuevo que se opone a ella, un objeto. Pero, para la conciencia filosófica, este objeto (*Gegenstand*) es engendrado; lo ve nacer del desarrollo anterior (*Entstandenenes*), mientras que la conciencia fenoménica olvida este pasado, siempre vuelve a empezar cada experiencia como si naciera de nuevo”. \*\*.

\*\* Hyppolite, J., *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Ed. Península, Barcelona 1991 Pag. \*25 / \*\*25 Nota 53.

[12] El término “*noúmeno*” (más propiamente, aunque escasamente usado en español, “*noúmenon*”) significa “lo que es pensado”; en el plural “*noúmenos*” (más propiamente, “*noúmena*”), “las cosas que son pensadas”. Como “ser pensado” es entendido aquí en el sentido de “lo que es pensado por medio de la razón” (o por medio de una intuición intelectual), se suele equiparar “*noúmeno*” a l? “inteligible”. “*Noúmeno*” es un vocablo técnico en la filosofía de Kant. Con frecuencia es difícil distinguir en Kant entre el concepto de *noúmeno* y el de *cosa en sí*. “*Noúmenos*” y “cosas en sí” son expresiones que designan lo que se halla fuera del marco de la experiencia posible tal como ha sido trazado en la “*Estética trascendental*” y en la “*Analítica trascendental*” de la *Critica de la razón pura*. Sin embargo, Kant introdujo asimismo la noción de *noúmeno* como distinta de la cosa en sí. En *K. r. V*, A 249 escribió que “las apariencias en tanto que son pensadas como objetos según la unidad de las categorías se llaman *fenómenos [phaenomena]*”, mientras que si postulo cosas que sean meros objetos del entendimiento y que, sin embargo, pueden ser dadas como tales a una intuición, bien que no a una intuición sensible (por tanto, dadas *coram intuitu intellectualis*), tales cosas podrían ser llamadas *noúmenos [noúmeno] (intelligibilia)*”. Ferrater Mora; *Diccionario de Filosofía*. Ed. Sudamericana, Bs. As. 1974 (Artículo: *Noúmeno*) Pag. 303.

[13] Hegel, G. W. F., op. cit., Pag. 143.

[14] “La realidad no es ahora lo inmutable que está más allá. Es ella misma, deja de huir del mundo, de refugiarse en los conventos y comienza su romance con el mundo. Se ha llegado al idealismo para el cual todo lo racional es real y todo lo real es racional. La razón no debe buscarse a sí misma fuera del mundo, sino en el mismo”.

Dri, R., *Razón y Libertad*. Ed. Biblos, Buenos Aires 1994. Pag. 19.

[15] Hegel, G. W. F., op. cit., pag. 210-211.

[16] Hegel, G.W.F., op. cit., pag. 231.

[17] “Nosotros ya sabíamos que al explorar el mundo era a sí misma a quien se buscaba y que en el mundo sólo ella estaba, pues detrás del telón no hay nada que ver. Pero la autoconciencia sólo ahora arriba a esa conclusión. Por lo tanto, ahora no buscará fines que estén afuera o más allá, no pretenderá una esencia que esté debajo de ciertos accidentes. Comprende que fin y esencia, la verdadera realidad es el movimiento de lo universal y lo particular que solo se da en la individualidad, el universal concreto (...) Los fines hasta aquí considerados, es decir la consecución del placer, la imposición de la ley del corazón y de la virtud, son

momentos particulares –Hegel dice “singulares”- de la realidad que es “la categoría como tal”, es decir, la unidad subjetivo-objetivo, la unidad de la autoconciencia y el objeto, la universalidad concreta del espíritu. Los momentos particulares considerados en sí mismos, como hasta ahora hacia la autoconciencia, son meras abstracciones. (...) La autoconciencia para realizarse como razón debía superar ese otro, la realidad, que era lo negativo de ella. La superación se realiza ya sea gozando o imponiendo la ley del corazón o la virtud. Esta situación ha sido superada (...).” Dri, R., op. cit. Pag. 103-104.

[18] Hegel, G. W. F., op. cit., pag. 232.

[19] Ibid., pag. 232.

[20] “Desaparece la contraposición entre la autoconciencia y el mundo, entre el sujeto y el objeto, se da el paso a la subjetualidad. La autoconciencia no sale fuera de ella misma. Ella es toda la realidad. Ella es el obrar (das Tun). En el obrar, en la *práxis*, se encuentra tanto la materia como el fin. Son momentos del mismo obrar”. Dri, R., op. cit. Pag. 106.

[21] “La conciencia adopta un comportamiento positivo frente al mundo. Sabe que es la realización de lo universal a través de los dones y capacidades del individuo. Lo que importa ahora es poner manos a la obra, actuar esos dones y capacidades individuales para que lo universal se lleve a cabo”.

Valls Plana, R., *Del yo al nosotros*. Ed. Laia, España, 1979. Pag. 195.

[22] Hegel, G. W. F., op. cit., pag. 231.

## BIBLIOGRAFÍA

Dri, R., *Razón y Libertad*. Ed. Biblos, Buenos Aires 1994.

Ferrater Mora: *Diccionario de Filosofía*. Ed. Sudamericana, Bs. As. 1974.

Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*. Ed. FCE, Buenos Aires 1992.

Heidegger, M., *Caminos de bosque*. Ed. Alianza, Madrid 1995.

Heidegger, M., *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Ed. Alianza, Madrid 1992.

Hume, D., *Investigación sobre el entendimiento humano*. Ed. Losada, Buenos Aires.

Hyppolite, J., *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Ed. Península, Barcelona 1991.

Kant, I., *Critica de la razón pura*. Ed. Taurus. Madrid.

Podetti, A., *Comentario a la introducción a la Fenomenología del Espíritu*. Ed. Biblos, Buenos Aires 2007.

Valls Plana, R., *Del yo al nosotros*. Ed. Laia, España, 1979.