

La incidencia de la biografía en el concepto hegeliano de experiencia: El caso de la hipocondría

Horacio Martín Sisto

Universidad Nacional de General Sarmiento (Los Polvorines, Argentina)

Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina)

Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires, Argentina)

ABSTRACT: Here I argue that the concept of experience that Hegel presents in the Phenomenology is linked to his conception of the dynamics of intellectual and spiritual life as he lived it in his own life and he believed as reflected in the lives of other men. A particular phase of this dynamic is correlated to what medicine and a certain intellectual atmosphere of the time called ‘hypochondria.’ Because the incidence of the biographical in the phenomenological concept of experience is not obvious, the work is preceded by a series of general methodological elucidations about the relationship between experience and concept of biography (1). In order to provide the theoretical framework for the identification of one of its phases, I offer (2) a brief conceptual reconstruction of the concept of experience that emphasizes the logical structure (a), and another brief reconstruction of the same (b) highlighting the dramatic aspects of the concept. Then (3) I explain the link between the concept of experience and the phenomenon ‘hypochondria’ by the reference to letters, testimonials and reviews of the time (a, b, c), the concept of this phenomenon that Hegel offers in his Lectures (d), and a finer methodological and historical discussion that some specialists has developed around this linkage (e). I conclude the work (4) with a reference to the way Hegel philosophically considered biographical events.

KEYWORDS: Experience concept, Biography, Hypochondria.

De nobis ipsis silemus.

F. Bacon – I. Kant

1. Cuestiones metodológicas previas

Lo que coloquialmente ‘suele entenderse’ por ‘experiencia’ se encuentra de algún modo asociado a la historia individual, considerada en su dimensión cognitiva. La experiencia está vinculada a la biografía; la constituyen en gran parte hechos, episodios, los cuales, sumados a la



elaboración o forma de percepción propia del individuo, dan lugar a la experiencia.¹ En el ámbito de la filosofía se han forjado conceptos de experiencia que privilegian, o incluyen, o al menos no excluyen, este componente histórico e individual.

Algo diferente parece suceder en el caso de conceptos de experiencia como los que encontramos en Kant y Hegel. Las formulaciones que se presentan tanto en la *Crítica de la Razón Pura* como en la *Fenomenología del Espíritu* parecen dejar de lado todo aspecto personal y biográfico. Esto se debe en parte a la tradición filosófica amplia a la cual pertenecen, pero también a sus propias convicciones y el carácter de sus respectivas teorías filosóficas. Es por ello que hablar de la incidencia o presencia de episodios biográficos en la elaboración del concepto mismo de experiencia en Hegel resulta a primera vista problemático y necesita de una elucidación metodológica, que aquí abordo brevemente y que luego retomo con mayor especificidad (III e).

a. *Concepto de experiencia e historicidad*

Por empezar, conviene destacar que la dimensión biográfica supone la dimensión histórica. Respecto de la tradición racionalista en la que se enmarcan, ya en Kant hay una cierta evolución, y luego más decididamente en Hegel, en el reconocimiento de lo histórico. Si bien el concepto de experiencia en la *Crítica de la Razón Pura* es, podemos decir, ahistórico, existen otros conceptos fundamentales que lo acompañan y a través de los cuales lo histórico se introduce. Así sucede con el concepto de ‘revolución en el modo de pensar’ (*Revolution der Denkart, KrV BXII; Umänderung*

* Artículo recibido el 03 de Agosto de 2015 y aceptado para publicación el 15 de Febrero de 2016.

¹ Para dar un inmediato referente, sin derivar por ahora en cuestiones filosóficas, el *Diccionario de la Real Academia Española* señala las siguientes acepciones: “1. f. Hecho de haber sentido, conocido o presenciado alguien algo. 2. f. Práctica prolongada que proporciona conocimiento o habilidad para hacer algo. 3. f. Conocimiento de la vida adquirido por las circunstancias o situaciones vividas. 4. f. Circunstancia o acontecimiento vivido por una persona.” Nociones similares se encuentran en otros idiomas. Ver por ejemplo *Dizionario Garzanti della Lingua Italiana* (esperienza) o el *Duden*, en www.duden.de (Erfahrung). La expresión ‘suele entenderse’ evoca la frase de Hegel del antepenúltimo párrafo de la *Introducción* de la *Fenomenología*: “was unter der Erfahrung verstanden zu werden pflegt... es sonst schein...” (Cf. HEGEL, G.W.F. **Phänomenologie des Geistes**. En: Hauptwerke in sechs Bände, Band 2. hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2015 [Edición basada en la edición crítica: HEGEL, G.W.F. *Gesammelte Werke*. Band 9, Hamburg: Meiner, 1980]. Cuando se traten de citas de la *Fenomenología del Espíritu*, dada la necesaria asiduidad en este trabajo, señalo de ahora en adelante la página de esta edición alemana, citada directamente entre paréntesis. En el caso presente (60, 34-39). Transcribo en general la traducción de A. Gómez Ramos: HEGEL, G.W.F. **Fenomenología del Espíritu**. Madrid: Abada, 2010; aunque tengo presente también la de W. Roces: HEGEL, G.W.F. **Fenomenología del Espíritu**. Traducción de W. Roces. México: FCE, 1966. Aclaro a pie de página cuando utilizo la de Roces.

der Denkart, KrV BXVII) en Kant, tematizado por la recepción en términos de ‘revolución copernicana,’ que no sólo hace referencia a Copérnico y su teoría (Cf. BXVI), sino también a los pasos dados por Galileo y Torricelli. Sin embargo, Kant no integra el concepto de ‘revolución en el modo de pensar’ ‘directamente’ en el concepto de experiencia, quizás porque supone que semejante revolución acontece de una vez para todas en la historia de una disciplina.² Pero la referencia a lo acontecido históricamente, se encuentra en la base de la intuición que sostiene al concepto crítico o trascendental de experiencia.³

Cabría especular en otra ocasión que habría escrito Kant si hubiese considerado que estas revoluciones no acontecen una sola vez y en forma definitiva en las ciencias. Semejante posibilidad, sin embargo, la considera Hegel en el ámbito de la metafísica, a través de su concepto de experiencia tal como se nos ofrece en los primeros capítulos de la *Fenomenología*. La metafísica, ni queda obstruida por el hecho de no haber cumplido una revolución análoga a lo acontecido en el campo de la física y la astronomía; ni tampoco fijada en determinado planteo definitivo supuestamente sellado por un giro copernicano y supuestamente efectuado por Kant mismo. Hegel integra en una fase de la dinámica de la experiencia un cierto aspecto de este llamado ‘giro copernicano:’ aquel por el cual la conciencia pasa de la consideración del objeto a la consideración del sujeto, debido a las contradicciones a la que lleva la primera consideración, en la medida en que en ésta suponía que el saber se encuentra fundado en el objeto. Pero este cambio de perspectiva acontece no de una forma definitiva, sino en cada figura de la conciencia que presenta la *Fenomenología*.⁴

² Cf. KANT, I. **Kritik der reinen Vernunft**. Hrsg. J. Timmermann. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2010. B XI; B XIV; B XVI.

³ Cf. HOLZHEY, H. **Kants Erfahrungsbegriff. Quellengeschichtliche und Bedeutungsanalytische Untersuchungen**. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co., 1970.

⁴ En este sentido, y salvando *grosso modo* diversos aspectos que exceden el cometido de este trabajo, puede afirmarse que la *Fenomenología* anticipa el planteo fundamental de Kuhn sobre los cambios de paradigma; la diferencia fundamental con Kuhn residiría en que la sucesión de uno a otro es en Hegel necesaria. Al respecto ver por ejemplo SIEP, L. **Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegel “Differenzschrift” und “Phänomenologie des Geistes”**. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000, p. 77.

b. *De lo histórico a lo biográfico*

El concepto kantiano de experiencia no sólo supone una dimensión histórica que no aparece en la formulación misma, sino también una experiencia hecha por el mismo Kant, de orden intelectual, durante la década de 1760-1770. Ella marca el inicio del giro crítico de su filosofía y su consolidación reflexiva queda documentada, entre otros testimonios, en su tan citada confesión acerca de que Hume lo había despertado del sueño dogmático.⁵ Este despertar hace referencia a una de las fases de la experiencia efectuada, la que podemos denominar de ‘desencanto’ o, en términos más precisos, ‘decepción’⁶ y que puede encontrar cierta comprensión en el modelo hegeliano; aunque el despertar kantiano al parecer es menos estridente que la desesperación a la que alude Hegel.

En otros escritos, tanto de la etapa precrítica como crítica, encontramos un aspecto histórico y biográfico vinculado con la experiencia, al que Kant le reserva puntualmente el término *Erfahrenheit*. Este concepto se acerca más a lo que en el ámbito anglosajón se entiende por *expertise*. Corresponde en el castellano al término ‘experticia,’ que no tiene la amplitud semántica del término inglés.⁷ La *Erfahrenheit* hace referencia al conjunto de conocimientos y habilidades que capitaliza un individuo sobre la base de su historia vivida. Pero, por un lado, esta noción no alcanza a cubrir todo el espectro lo que entendemos por el aspecto personal de la experiencia y, por otro, está lejos de hacer justicia justamente a la dimensión universal que rescata tanto el concepto kantiano como hegeliano de experiencia.

⁵ Holzhey retrotrae el comienzo de esa experiencia fundacional del giro crítico a las vicisitudes de su encuentro con Swedenborg. Cf. HOLZHEY. **Kants Erfahrungsbegriff**, p. 283 y ss. Holzhey utiliza *Denkerfahrung* – y que toma de Heidegger – a este giro intelectual de Kant que supone el criticismo.

⁶ Utilizo el término ‘decepción’ siguiendo aquí la lectura que hace Gadamer del concepto hegeliano de experiencia. Coincide con Hegel en que la experiencia presenta una estructura dialéctica y en que un momento de ésta es negativo, consistente en una decepción (*Enttäuschung*): “Erfahrung in diesem Sinnesetzt vielmehr notwendig mannigfache Enttäuschung von Erwartungen voraus und nur dadurch wird Erfahrung erworben. Dass Erfahrung vorzüglich die schmerzliche und unangenehme Erfahrung ist, bedeutet nicht etwa eine besondere Schwärzfärberei, sondern läßt sich aus ihrem Wesen unmittelbar einsehen [...] So enthält das geschichtliche Sein des Menschen als ein Wesensmoment eine grundsätzliche Negation, die in dem wesenhaften Bezug von Erfahrung und Einsicht zutage tritt” GADAMER, H.-G. **Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik**. 6. Auflage. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990, p. 362. Es este momento de la experiencia, el que me interesa elucidar en este trabajo en términos biográficos y su consiguiente relevancia conceptual. El término ‘desencanto’ puede resultar más adecuado para traducir la aplicación que hace Windischmann a sus estudios de la magia, tal como se expone más adelante.

⁷ La Real Academia Española sólo le reconoce por el momento el sentido de ‘prueba pericial.’ Ver www.rae.es

c. La interpretación de los conceptos y figuras fenomenológicas mediante la búsqueda de su referencia histórica

Mediante la ausencia casi total de citas y la exposición en forma velada en numerosas referencias históricas en la *Fenomenología*, Hegel obliga al lector a esforzarse por comprender la obra por su sola fuerza lógica y teórica. Lo cual no ha impedido que los estudiosos procuren comprenderla con el auxilio de los referentes históricos, máxime tratándose una obra respecto de la cual ya opera la distancia histórica en forma significativa. El clásico paradigmático al respecto es el libro de Jean Hyppolite (*Génesis y Estructura de la Fenomenología*). Se acepta que estos análisis son útiles, en la medida en que la comprensión del texto se auxilie con los referentes históricos y no disuelva en éstos el modelo teórico que Hegel quiere evidenciar en primer plano en su fuerza lógico dialéctica.

Respecto del modelo de experiencia tal como es expuesto en la *Introducción* a la *Fenomenología*, buscar referentes históricos o biográficos es doblemente importante. En primer lugar, Hegel da por supuesto explícitamente un lector que está al tanto de las ‘determinaciones de la conciencia’ y al que por tanto no se encuentra obligado en darle ulteriores explicaciones.⁸ Si bien la apelación al recuerdo en común con su lector contemporáneo se refiere aquí puntualmente a los modelos de conciencia desarrollados desde la lectura que hace Reinhold de Kant en adelante, y que resultaban familiares a sus colegas, da indicios de que el modelo en general supone cierta familiaridad con el lector que hoy ya no es tal.⁹ Tenemos una fuente de comprensión en los capítulos siguientes de la *Fenomenología*, puesto que son instanciaciones históricas del modelo y nos iluminan en orden a comprender el concepto de experiencia aplicado a teorías filosóficas; mientras que, en las secciones agregadas al plan original de la obra, aquellas del ‘Espíritu’ y la historia

⁸ Hegel le ‘recuerda’ las determinaciones: “Wie dieses vorläufig und im allgemeinen über die Weise und Notwendigkeit des Fortgangs gesagt worden ist, so kann noch über die Methode des Ausführung etwas zu erinnern dienlich sein” (63,30); “Dieser Widerspruch und seine Wegräumung wird sich bestimmter ergeben, wenn zuerst an die abstrakten Bestimmungen des Wissens und der Wahrheit erinnert wird, wie sie an dem Bewußtsein vorkommen [...] und wie sie gefaßt worden sind, ist es wohl, daß sie sich darbieten” 64,7).

⁹ Así es de notar, por ejemplo, que L. Siep, aún siguiendo a Fulda en este tema (p. 78, nota 12), señala: “Die Kennzeichnung, die Hegel davor auf den Seiten 78-81 der Einleitung gibt, ist nicht sehr klar.” SIEP. **Der Weg der Phänomenologie des Geistes**, p. 77. La edición citada por Siep es la clásica: HEGEL, G.W.F., **Werke**, Band 3. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971.

cultural, el concepto expuesto en la introducción se desdibuja y va dando lugar progresivamente al modelo centrado en la idea de enajenación. Aquí, sin embargo, apuntaré a colaborar a la comprensión del concepto que nos ocupa con una serie de referencias biográfico-experienciales que razonablemente pueden haber contribuido a la elaboración del concepto de experiencia de la *Introducción*. De modo que, más allá de la comprensión de la *Fenomenología* como obra puntualmente considerada, nos permita comprender mejor y quizás de otro modo la relación que existe o puede existir entre la biografía en un filósofo y su teoría filosófica, sobre todo cuando se trata de un filósofo de la talla de Hegel. Por otra parte, la preocupación por la noción de ‘experiencia’ ha ocupado un lugar destacado en los últimos años y la dificultad del texto hegeliano lleva en algunos casos a no considerar detenidamente el modelo que propone.¹⁰

2. Rasgos fundamentales del concepto hegeliano de experiencia.

a. Modelo teórico y estructura lógica

El concepto de experiencia presenta diversos momentos, de los cuales marcaré aquí uno que para Hegel es esencial:¹¹ “Este movimiento *dialéctico* que la conciencia ejerce en ella misma, tanto en su saber como en su objeto, *en la medida en que*, a partir de él, *le surge a ella el nuevo objeto verdadero*, es lo que propiamente se *llama experiencia*” (66,25).

En esta definición que Hegel presenta en la *Introducción* se condensa lo visto en los párrafos anteriores y anticipa a los siguientes. El subrayado en esta conocida formulación es de Hegel

¹⁰ Baste con referirse a una obra que catalizó el renacido debate sobre la experiencia en el ámbito de la filosofía de la historia: JAY, M. **Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal**. Buenos Aires-Barcelona-México: Paidós, 2009. (el original en inglés es de 2005). Jay, al referirse al influjo del desdén de Descartes por la experiencia, sostiene “Una noción totalmente dialéctica de la experiencia (contrapuesta a la científica) que incluyera generosamente las pruebas y errores pretéritos en lugar de trascenderlos, tendría que esperar hasta G.W.F. Hegel para volver a la vida, aunque solo con un éxito relativo” (JAY. **Cantos de experiencia**, p. 63). Sin embargo, a pesar de este reconocimiento, la noción hegeliana la encontramos sólo en numerosas referencias dispersas en notas y en ocasión de exponer las diversas recepciones, pues Jay no ofrece una tematización de la misma. Una introducción operativa de la noción hegeliana de experiencia en los estudios de teoría de la historia lo encontramos en los debates entre John Zammito y John Toews, entre otros.

¹¹ En lo que sigue expongo una interpretación sobre el concepto de experiencia en estilo ‘dogmático,’ puesto que la estructura lógica no es el foco central de este trabajo. Para una exposición problemática y reconstructiva este concepto en SISTO, H. **Experiencia y Absoluto: La respuesta de G.F.W Hegel en la Introducción a Fenomenología del Espíritu a los desafíos del escepticismo de G. Schulze**. La Plata: Memoria Académica – FAHCE-UNLP, 2007.

mismo. Se trata justamente del aspecto que define más propiamente a la experiencia. Por ‘saber’ podemos comprender una construcción teórica sobre la realidad en su conjunto; por ‘objeto,’ una teoría del objeto correlativa a la construcción teórica denominada ‘saber.’ Los dos elementos en conjunto forman a su vez una construcción teórica particular en la cual consiste la ‘figura de la conciencia:’ se trata de la noción que en la articulación del saber y del objeto la conciencia se hace de sí misma. Cada capítulo, al menos de la primera parte de la *Fenomenología*, expone el itinerario de una figura de la conciencia en particular. Así: la primera figura se denomina “Certeza sensible” (*Die sinnliche Gewissheit*), constituida por la relación entre un saber “la suposición” (*Das Meinen*) y su objeto “el esto” (*Das Diese*): “*Die sinnliche Gewissheit; oder das Diese und das Meinen.*”¹² La misma estructura preservan los títulos de los dos capítulos siguientes. Hegel presentaría con este modelo en la *Fenomenología* una reconstrucción en líneas generales de la historia de la metafísica y la gnoseología.¹³ Tal como describirá retrospectivamente años más tarde a su obra, esta historia - en lo que refiere al período donde el espíritu se entiende a sí mismo como conciencia - se ha caracterizado por “actuar sobre las determinaciones como si fueran objetos;”¹⁴ dicho de otro modo: toma determinaciones abstractas como si constituyesen totalidades incondicionadas. En el itinerario que se va recorriendo es el de la constitución del verdadero objeto y el verdadero saber de la Ciencia.

En este concepto fenomenológico de experiencia, por otra parte, se trata de mostrar, entre otras cosas, que el nuevo objeto no es una aparición ‘casual,’ sino que se encuentra vinculado ‘lógicamente’ al objeto anterior. Es decir, ‘habitualmente’ se piensa la experiencia como si se efectuase sobre “otro objeto que acaso encontramos externamente, de modo contingente, de tal manera que a nosotros lo único que nos toca es el puro aprehender lo que es en y para sí” (61,1-3).

¹² Traducción de Rocés.

¹³ Aparte de lo señalado en la nota 11, para una interpretación acorde a la aquí sintéticamente expuesta, cf. Siep. **Der Weg der Phänomenologie des Geistes**, p. 74-78.

¹⁴ “Divido la exposición de la psicología en dos partes: a) la del espíritu que se manifiesta. b) la del espíritu que es en y para sí; en aquélla trato de la conciencia según mi *Fenomenología del Espíritu*, pero sólo en las tres primeras etapas allí señaladas, 1. Conciencia, 2. Autoconciencia, 3. Razón (...). Distingo ambas partes de forma que el espíritu en cuanto conciencia actúa sobre las determinaciones como si fueran objetos y su acción determinativa se convierte para él en una relación con un objeto, pero de modo que él en cuanto espíritu sólo actúa sobre sus determinaciones y que los cambios que se producen en él son determinados como sus actividades y así son considerados.” *Acerca de la exposición de la filosofía en los Gimnasios. Un Informe Privado para el Consejero Escolar Superior del Reino de Baviera Immanuel Niethammer*. Nürnberg, 23 de octubre de 1812. En HEGEL, G.W.F. **Escritos Pedagógicos**, México: Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 135.

Es tarea de la consideración científica, sin embargo, mostrar que el nuevo objeto ha “llegado a ser por medio de una *inversión de la conciencia* misma” (61,4-5): lo que supuestamente era el ‘objeto’ pasa a ser ahora el ‘saber:’ o dicho de otro modo, lo que se suponía que era el objeto como algo externo, fuera de la conciencia y subsistente de por sí, se muestra ahora en realidad como una teoría o construcción del objeto y no como el objeto en las características antes señaladas, es decir como un ‘en sí.’

La Ciencia, es decir la *Fenomenología*, ‘no agrega nada externo’ a la lógica del itinerario de la experiencia; sólo añade su modo de considerar lo que se ofrece a la observación, punto de vista desde el cual “la serie de las experiencias de la conciencia se eleva hasta la marcha científica” (61,6-7). Pues la conciencia, cuando se da cuenta de que lo que creía acceso directo a un objeto independiente de ella, se revela finalmente como una teoría o saber sobre el objeto, fácilmente se estanca en el escepticismo: concluye que no hay acceso a la realidad en sí, sino que siempre está tratando con sí misma y en términos puramente subjetivos. O bien, intentará buscar otro objeto que cumpla con las características de lo que entiende por objeto; es decir algo que distinga de sí misma, esto es, concebido como independiente de la conciencia. Igualmente veremos que esta caracterización de la *Introducción* es provisoria, pues a lo largo de la obra va tomando otro cariz.

Mediante esta explicación se legitimará lo que será denominado, de ahora en adelante, ‘experiencia’ (“*was Erfahrung genannt wird*”), frente a lo que se suele entender por experiencia (“*was unter der Erfahrung verstanden zu werden pflegt*”) (60,34-35). La nueva concepción de experiencia no busca ser un tecnicismo contrapuesto al modo habitual de entenderla; pretende tener fundamento según Hegel ‘en lo que realmente sucede’ y en explicar mejor lo que ‘habitualmente’ se entiende por experiencia.

No me detengo aquí en una elucidación conceptual de cada momento y elemento que interviene en este modelo. Sólo sigo adelante en lo que nos sirve para el objetivo de este trabajo. Hemos visto que el concepto de experiencia se encuentra vinculado con el escepticismo. Esta vinculación es ‘estructural.’ El escepticismo en cuanto postura histórica filosófica ha iluminado aspectos fundamentales del concepto de experiencia, aun cuando se ha quedado en una experiencia ‘trunca.’ El escepticismo antiguo constituye sólo una figura puntual de la conciencia en su itinerario histórico (57,3-8). Pero el escepticismo como momento de la experiencia, tal como Hegel lo describe, tiene un lugar estructural en la matriz de la *Fenomenología*: es constitutivo del concepto

de experiencia ‘en cuanto tal’ y así de ‘cada’ figura de la conciencia, puesto que cada una de ellas es, justamente, la ‘consumación parcial’ de una experiencia. Debemos comprender, al menos brevemente, de qué modo Hegel entiende al escepticismo en este momento ‘escéptico’ de la experiencia que estamos subrayando. Señala Hegel:

Pero, de hecho, se da aquí también la misma circunstancia de la que ya hablábamos más arriba, respecto a la relación de esta exposición con el escepticismo, a saber, que el resultado respectivo de cada vez, el cual se da en un saber que no es conforme a verdad, no debe desembocar en una nada vacía, sino que, necesariamente, tiene que ser aprehendido como la nada de aquello cuyo resultado es; un resultado que contiene lo que el saber precedente tuviera en él de verdadero. (61,7-13)

Se encuentra aquí la teoría hegeliana de la negación determinada. Para el objetivo de esta exposición podemos saltar aquí una explicación detallada. Lo que quiero resaltar es que el tránsito de una figura a otra se da por ‘una necesidad inmanente:’¹⁵ “Sólo esta necesidad misma, o la *emergencia* del nuevo objeto que se presenta a la conciencia *sin que ésta sepa lo que le acontece, es lo que sucede para nosotros, por así decirlo, a sus espaldas*” (61,20-22).

El subrayado en cursiva aquí es mío, pues sugiero que lo tengamos presente más adelante a la hora de confrontarlo con el nivel biográfico. Cuando la conciencia descubre que el objeto no era ‘natural,’ por así decirlo, sino una construcción, la conciencia, o bien cae en el escepticismo, o bien considera que, si eso era considerado como un objeto en sí ha pasado a ser saber del objeto, se debe a que el objeto en sí es en realidad otro, uno nuevo emergente, al que tomará como el verdadero y natural. Ése es el ciclo completo de una experiencia y da lugar al surgimiento de una nueva figura. La conciencia que no ha quedado en la pura nada y ha atravesado una experiencia – por lo cual se ha consumado una figura - cree que mediante el error ha descubierto que el objeto es otro, y lo

¹⁵ En lo que respecta al carácter tan discutido de esta necesidad, es interesante cómo lo interpreta Stekeler: “Notwendigkeit ist hier nicht Unausweichlichkeit (*necessitas*) sondern Abwendung einer Not, also Aufhebung eines Problems. Aber auch damit ist sie ein Gegenbegriff zu Zufall und Willkür, nur eben ein anderer als die *necessity*” (STEKELER. **Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar**, p. 367). Pero hay una necesidad previa, aquella que lleva al estado escéptico. Ella también es necesaria. Esta necesidad que Hegel busca esclarecer desde el punto de vista lógico, puede leerse como la estructura de base de lo que Gadamer afirma siguiendo – ya desde lejos – a Hegel: “Das ist jene Erfahrung, die stets selber erworben sein muss und niemandem erspart werden” (GADAMER. **Wahrheit und Methode**, 361); “So sehr es ein begrenztes Ziel erzieherischer Fürsorge sein mag, wie sie etwa die Eltern für ihre Kinder haben, jemandem bestimmte Erfahrungen zu sparen - was Erfahrung in diesem Sinne” (id., 362). Vale analógicamente como se verá para la carta que Hegel como educador le dirige a Windischmann. No le ahorra la experiencia, sí le da perspectiva (Ver. III.b). En este sentido puede aplicarse lo que Gadamer, siguiendo a Esquilo, sostiene más adelante: también se trata de aprender a padecer, *Durch Leiden Lernen* (*pathei-mathos*) (*ibid.*).

considera en términos de acontecer de una novedad; pero lo que sucede ‘a sus espaldas,’ es decir, visto desde la reconstrucción fenomenológica, se puede mostrar en términos de tránsito lógico necesario, esto es, de cómo el nuevo objeto surge por negación lógica del primero.

El último párrafo de la *Introducción* anticipa el final de todo el itinerario de la *Fenomenología*:

Impulsándose hacia delante, hasta su existencia verdadera, la conciencia alcanzará un punto en el que se desprenda de su apariencia de arrastrar consigo algo extraño, que sólo es para ella y lo es en cuanto otro, o un punto donde la aparición, el fenómeno, se haga igual a la esencia (61,37-62,3).

Aquí la ‘manifestación’ se refiere al modo con el cual el objeto se presenta en cada una de las figuras de la conciencia. Hay un término en el cual la configuración ya no será divergente del objeto tal como es, es decir su esencia. Aquí en la *Introducción*, la meta está anunciada en términos epistemológicos. Pero con el término ‘manifestación’ nos está anticipando la lectura ontológica retrospectiva desde la meta consumada: lo que se creía que era un puro aparecer del objeto con ciertas características, era un manifestarse del mismo sujeto, comprendido finalmente en términos de ‘espíritu,’ y ya no meramente de ‘conciencia,’ y que en el transcurso del itinerario se encuentra en diversos grados de escisión.

Así, en el capítulo final, *Saber Absoluto*, el concepto de experiencia es formulado desde su cumplimiento: “Pues la experiencia es precisamente esto: que el contenido – que es el espíritu – sea, *en sí*, substancia, y que, por ende, *objeto de la conciencia*” (525, 17-20).

Lo que sigue en el texto explaya esta tesis. Sintéticamente podemos expresarlo de este modo: es el espíritu que se desdobra en saber y objeto. Todo el itinerario consiste en ir recorriendo las determinaciones singulares del objeto como si fuesen absolutas, o dicho de otro modo tomando a las determinaciones singulares como si fuesen el objeto; esto es lo que ha sucedido a las diversas teorías metafísicas y gnoseológicas. En la reconstrucción fenomenológica cada figura de la conciencia integra las determinaciones anteriores, pero como determinaciones no absolutas, hasta integrar la totalidad de las determinaciones, es decir cuando se iguala la manifestación con la esencia.

Pero se produce también otro movimiento concomitante: mientras en la primera figura saber y objeto se encuentran como absolutamente separados, en cada paso la conciencia descubre que ella misma interviene en la determinación del objeto, hasta verificar que la intervención es total, lo cual hubiese resultado un escándalo para la conciencia en sus primeras figuras. Pero su intervención es total no ya como conciencia individual y aislada, sino como espíritu o sujeto colectivo. A medida que va cambiando el objeto, va cambiando también la noción que se hace de sí misma.

Por último, estas evoluciones de la teoría que la conciencia o sujeto tiene de sí misma y de la teoría que tiene del objeto, no son dos evoluciones paralelas; el saber ‘absoluto’ es el que sabe que es el espíritu que se está manifestando y constituyendo en ambas teorías, que – cabe notar - son siempre correlativas y al fin y al cabo parte de un todo: el absoluto tan buscado que es la totalidad sapiente de sí y que se ha constituido mediante el manifestarse progresivo de todas sus determinaciones.

O dicho en otros términos hegelianos: lo que se presentaba como una consideración externa, la consideración científica, se revela hacia el final como el hilo interno que guía el itinerario, esto es: la Ciencia. La Ciencia no sólo ‘considera:’ es la que ‘mueve’ desde el comienzo. Lo científico, finalmente, no reside sólo en la índole lógico-necesaria de la exposición; ésta se logra, antes que nada, porque el itinerario real ‘es’ lógico y necesario. Aún más: es en cierto sentido la ‘Ciencia’ la que se revela como aquella que mueve este itinerario; o, dicho de otro modo, es el conocer que tiene estatuto ontológico. Este aspecto es esencial para tener en cuenta más adelante en la respuesta de Hegel a Windischmann (apartado III. b)

b. *La experiencia como secuencia dramática de la conciencia.*

Visto el planteo completo volvamos ahora al momento de la experiencia enfocado más arriba. El momento de la caída del antiguo objeto (“...*hält auch der Gegenstand selbst nicht aus...*,” 60,11; “...*was zuerst als der Gegenstand erschien, dem Bewußtsein zu einem Wissen von ihm herabsinkt...*,” 61,14-15) coincide con el estadio al que lleva el escepticismo y en el que éste permanece. El cumplimiento del itinerario total de la *Fenomenología* puede denominarse también

“este escepticismo autoconsumante” [*Dieser sich vollbringende Skeptizismus*],¹⁶ en la medida en que es un escepticismo no estancado en aquel estadio. Toda la *Introducción* presenta vínculos entre escepticismo y experiencia, pero es en los párrafos sexto y séptimo donde Hegel se detiene con mayor atención.

Las interpretaciones y reconstrucciones del modelo hegeliano de experiencia ponen en acento en los últimos párrafos de la *Introducción*, como he procedido en el apartado anterior. Pero Hegel realiza al menos ‘dos veces’ el mismo recorrido. El que hemos tratado en el apartado anterior es el ‘segundo’ recorrido; pues lo precede otro que pone el acento en el carácter dramático - y por momentos trágico - que tiene para la conciencia el hecho de hacer experiencia. Este doble recorrido anuncia la doble trama de la *Fenomenología*: como obra de carácter lógico-científico, pero también como pieza de arte dramático. Una trama doble que conlleva dos tipos de lenguaje superpuestos, uno de carácter lógico, otro de carácter poético.

Invito entonces a leer esta cita *in extenso*, en donde se verán subrayadas en cursiva por mi parte, expresiones de las cuales mostraré más adelante su correlato biográfico:

[...] Este camino tiene para ella [la conciencia natural] un *significado negativo* y ella considera como *pérdida de sí misma* lo que, más bien, es la realización de su concepto: pues, en este camino, ella pierde su verdad [es decir su actual saber de sí ya no corresponde con lo que creía ser, HMS]. Puede ser visto, por eso, como un camino de duda o, dicho más propiamente, camino de *desesperación*; pues lo que en él ocurre no es lo que se suele entender por duda, la sacudida de esta o aquella verdad presunta, a lo que sigue el debido volver a desvanecerse de la duda y el retorno a dicha verdad, de modo que, al cabo, la Cosa sea tomada igual que antes. (56,3-10)

[...] Sólo el escepticismo que se orienta *hacia toda la extensión de la conciencia* que aparece [...] capacita *por primera vez al espíritu para examinar lo que es verdad*, en cuanto que instala una duda que *desespera* de los llamados pensamientos, representaciones y opiniones naturales, a los cuales es indiferente denominar propios o ajenos. (56,29-33)

[...] Por eso, el proceso hasta esta meta es también *imparable*, y *no puede encontrar satisfacción* en ninguna estación anterior. Lo que está limitado a una vida natural *no puede ir por sí mismo más allá* de su existencia inmediata; mas hay *algo otro que lo empuja* más allá, y este ser arrancado es su *muerte*. La conciencia, en cambio, es para sí misma su concepto; por eso, ella es, inmediatamente, el salir más allá de lo limitado y, como eso limitado forma parte de ella, es el salir más allá de sí misma (57,21-27) [...] de modo que la conciencia *se hace sufrir a sí misma* esta *violencia de estropearse su satisfacción limitada*. Al sentir esta *violencia* bien puede ser que la *angustia* retroceda ante la verdad y se afane por conservar aquello cuya *pérdida* ve *amenazada*. Más *no puede encontrar reposo* alguno: si quiere quedarse detenida en la *indolencia* carente de pensamiento, el

¹⁶ “... que se va dando cumplimiento” traduce Gómez.

pensamiento marchita la falta de pensamiento y su *inquietud perturba* la indolencia (57,29-34) [...]

Si, por un lado, el modelo hegeliano de experiencia reconstruido brevemente en el apartado anterior puede considerarse también como un modelo de cambio de paradigma filosófico, como se lo ha interpretado más de una vez, sin embargo, estos pasajes nos impiden reducir dicho modelo a una cuestión de estructura lógica. He subrayado en estos pasajes palabras que distan de ser meros expedientes lógicos: sufrimiento, muerte, angustia, amenaza, perturbación, pérdida de sí, violencia, imposibilidad de reposo. O inversamente, siguiendo el orden del texto: lo que es expuesto en términos vivenciales en estos pasajes, obtendrá luego una lectura lógica en el segundo recorrido.¹⁷ De ningún modo esta lectura lógica evita el drama – y la eventual tragedia en lo que está ‘limitado a una vida natural’ –; sino que pretende más bien esclarecerlo¹⁸. A decir verdad, tal como se vislumbra en los mismos pasajes de la *Introducción*, esta lectura lógica puede aliviar ese dramatismo: la *Fenomenología*, si bien se presenta como quien se limita a observar, admite cierto carácter terapéutico. También el escepticismo antiguo tal como es reconstruido y propuesto por

¹⁷ Cf. por ejemplo, p. 67, 23: “Er ist aber dies in der Tat auch dasselbe Umstand, von welchem oben schon in Ansehung des Verhältnisses dieser Darstellung zum Skeptizismus war“ HEGEL. **Phänomenologie des Geistes**.

¹⁸ Incluso intérpretes tan cercanos a la filosofía analítica como es el caso de Stekeler señalan este carácter dramático que la lectura lógica esclarece, pero no sustituye: Así por ejemplo, en el comentario al pasaje 57, 22-24, citado aquí más arriba, “Lo que está limitado a una vida natural no puede ir por sí mismo más allá de su existencia inmediata; mas hay algo otro que lo empuja más allá, y este ser arrancado es su muerte,” sostiene: “Man muß im Grunde schon wissen, dass es hier um einen Vergleich zwischen der Zeitlichkeit eines bloss animalischen und eines personalen Daseins geht, auch dass und warum für diese Differenz das Wissen um den je eigenen Tod so ein dramatisches Paradigma ist. Mit dieser Lesart wird die Passage offensichtlich nahe an den Denkraum von Martin Heideggers Existenzanalyse gerückt. Und in der Tat, diese Nähe der Überlegungen ist noch kaum je in ihrer Bedeutung begriffen worden” (STEKELER Pirmin. **Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar**. Band I: Gewissheit und Vernunft. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2014, p. 388) y más adelante: “Das Wissen um unsere Endlichkeit, unseren sicheren Tod, unterscheidet uns daher von den Tieren, ermöglicht aber zugleich ein denkendes ‘Vorlaufen’ bis in diesen Tod und darüber hinaus, wie das auch Heidegger, ohne Rückbezug auf Hegel, wieder einsehen wird.” (STEKELER, **Hegels Phänomenologie**, 389). Gadamer aprovecha el concepto hegeliano de experiencia para decir más adelante: “Erfahrung ist also Erfahrung der menschlichen Endlichkeit. Erfahren im eigentlichen Sinne ist, wer ihrer inne ist, wer weiß, dass er der Zeit und der Zukunft nicht Herr ist.” (GADAMER, **Wahrheit und Methode**, 363); “Die eigentliche Erfahrung ist diejenige, in der sich der Mensch seiner Endlichkeit bewusst wird.” (*ibid.*). Siguiendo lo dicho por Stekeler citado más arriba, y puesto que Gadamer reconoce la influencia de Heidegger al respecto (*id.*, 36), esta experiencia de la finitud se puede encontrar de algún modo en la experiencia que hace en el texto de Hegel la conciencia natural de su propia limitación. Gadamer más bien objeta a Hegel la posibilidad de que haya un tipo de conciencia y saber no afectado por esta situación, así entiende a la posibilidad de una superación definitiva de la experiencia que vislumbra en la posición hegeliana (*id.*, 361).

Sexto Empírico tiene una finalidad terapéutica y educativa,¹⁹ que consiste fundamentalmente en alcanzar, ejercer y consolidar la libertad de carácter²⁰ y del pensamiento [*Phänomenologie* 119,3-5; 120,3]. Es éste escepticismo el principal referente histórico filosófico de la exposición hegeliana en la *Fenomenología*, en la sección sobre la Libertad de la autoconciencia. Sin embargo, en el reconocimiento del escepticismo como momento estructural de la experiencia, Hegel absorbe más bien lo que en el *Escrito sobre el Escepticismo de 1802* atribuía como momento de toda auténtica filosofía, tal como de algún modo reconocía Diógenes Laercio²¹ y que, según Hegel, su representante fundamental es el Parménides de Platón.²² Ahora bien, tanto en el escepticismo de Sexto como en aquel que se encuentra como momento de toda auténtica filosofía, caen en una cierta percepción de la Nada. Esta percepción en realidad está vinculada al entendimiento y sus conceptos. Hegel, a su vez, presenta en correlación entendimiento y finitud. La percepción de la inconsistencia de los conceptos del entendimiento se vincula con la percepción de la nulidad de las cosas finita: “*alles, was die Erscheinung oder der Verstand gibt, wandkend gemacht wird*” [...] “*Wanken alles Endlichen.*”²³ Así en la *Fenomenología*, el hecho de que el objeto no se sostiene corresponde a esta nulidad.

Esto es, la conciencia común está preparada para corregir su saber; para lo que no parece estar preparada es a lo que no se sostenga sea el objeto. Esto lleva a la desesperación. Ya no es la duda sobre este u otro saber; es la duda proyectada sobre toda la extensión de la conciencia. Y en la medida en que se proyecta sobre toda la conciencia, es vacilación acerca de su propio Sí mismo,²⁴ y es caída de la figura completa.

¹⁹ HEGEL, G.W.F. **Verhältniss des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner Verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des Neuesten mit dem Alten.** En: G.W.F. HEGEL. *Hauptwerke in sechs Bände.* Band I: Jenaer kritischer Schriften, Hamburg: Felix Meiner Verlag., 2015., p. 210; 216 in fine.

²⁰ HEGEL. **Verhältniss des Skepticismus zur Philosophie,** p. 217.

²¹ HEGEL. **Verhältniss des Skepticismus zur Philosophie,** p. 207.

²² HEGEL. **Verhältniss des Skepticismus zur Philosophie:** “Welches vollendetere und für sich stehende Dokument und System des ächten Skepticismus könnten wir finden, als in der Platonischen Philosophie den Parmenides [...]” (id., 207,15-17) “Dieser Skepticismus, der in seiner reinen *explíciten* Gestalt im Parmenides auftritt, ist aber in jedem ächten philosophischen Systeme *implícite* zu finden...” (id., 208,7-9).

²³ HEGEL. **Verhältniss des Skepticismus zur Philosophie,** p. 214, 22-23.

²⁴ Ella “confiesa ser una conciencia totalmente *contingente, singular*: una conciencia que es *empírica*, que se rige por lo que no tiene ninguna realidad para ella [...]. Pero, en la misma medida, igual que a sí misma se considera una vida *singular, contingente* y, de hecho, animal. una autoconciencia *perdida...*” (HEGEL, **Phänomenologie des Geistes,** 120,26-34).

El escepticismo de Sexto Empírico se preserva de esta situación, este descubrimiento, que de por sí llevaría a la desesperación, mediante una duplicación interna de la autoconciencia, cuyos extremos son contradictorios entre sí pero que el escepticismo los mantiene separados. Se preserva como pretendida ataraxia, pero lleva en su seno una ‘inquietud dialéctica absoluta;’ por un lado, proclama el mundo de las finitudes como inesencial, frente al cual se proclama libre; pero su conducta y su acción las afirma como esencialidades, pues se guían por ellas [Cf. 120,15- 122,30]. Como señala Hegel tanto en el apartado de la *Fenomenología* sobre el escepticismo como en la misma *Introducción*, esta situación no se sostiene. Esta inquietud estalla y el pensamiento no se resigna a su auto-represión en una tranquilidad inquieta.

Este momento de la experiencia en que también el objeto se cae; este momento escéptico que admite Hegel, entonces, puede caracterizarse como experiencia de la Nada²⁵. En realidad, es experiencia de la nulidad de las cosas finitas, pero que la conciencia experimenta, podríamos decir, como ausencia de ser subsistente por sí; pues el ser era concebido por la conciencia como indisolublemente vinculado al concepto de un objeto en sí, de un objeto que se sostenía por sí. La descripción en términos de experiencia de la Nada puede hacerse desde la mirada fenomenológica, es decir no es tematizada necesariamente así por la conciencia natural en el trance escéptico. Más bien ésta experimenta el lado del objeto como una gran confusión [Verwirrung]²⁶ y como autoconciencia se siente perdida [verlornes Selbstbewusstseyn, 120,34].

Los momentos que componen este cuadro ya hace años que vienen madurando en la meditación de Hegel. Casi todos ellos se encuentran ya presentes como vemos en el escrito de Hegel de 1802, *Relación del Escepticismo con la Filosofía*, publicado en Jena en la *Revista Crítica de Filosofía*. Hegel capitaliza en su propia teoría y en su propio método su estudio del escepticismo antiguo, tanto en la variante de Sexto Empírico como de aquél momento que encuentra su mejor expresión en el Parménides de Platón. En ambos casos, esta experiencia de la nada, de la nulidad de las cosas finitas le impide reducir el escepticismo a una cuestión formal, como hace según su

²⁵ También Gadamer subraya este aspecto del momento de la ‘decepción’ (Enttäuschung): “In der Tat ist, wie wir sehen, Erfahrung zunächst immer Erfahrung der Nichtigkeit.” GADAMER. **Wahrheit und Methode**, p. 360.

²⁶ “...no es ni más ni menos que una confusión azarosa [zufällige Verwirrung], el vértigo de un desorden que está siempre engendrándose. *Lo es para sí misma...*” (120, 26-27).

parecer el escepticismo alemán más reciente, representado en la posición de Gottlob Schulze.²⁷ Estamos en condiciones básicas de ir al plano biográfico.

3. La lectura fenomenológica de la hipocondría

a. El testimonio de Gabler

Georg Andreas Gabler fue alumno de Hegel en los años de Jena. Asistió a los cursos de 1805/06 de matemáticas y de historia de la filosofía, luego de lógica (1806). Gracias en particular a los testimonios sobre el curso de historia de la filosofía, se sabe que Hegel ya anticipaba allí el desarrollo de la *Fenomenología*. Lamentablemente no se encuentran apuntes de ese curso, sólo tenemos testimonios indirectos, entre ellos el de Gabler. Este alumno de Hegel, que luego lo sucederá en la cátedra en la Universidad en Berlín, era hijo del entonces Vicerrector de la Universidad de Jena, el cual no apreciaba mucho a Hegel. Pero a instancias de su hijo le dio asilo en su casa por unos días durante la invasión de las tropas napoleónicas a Jena. Hacia 1840 Karl Rosenkranz le pide que redacte como fuente para la que será una biografía famosa, un testimonio sobre Hegel en los años de Jena. Entre otras cosas Gabler se expide del modo siguiente:

[...] me aproximé a Hegel en el otoño del año 1805. El motivo externo fue que tres de sus más entusiastas partidarios vivían conmigo [...] Pero el motivo interno fue una completa revolución intelectual, que se apoderó de mí junto con una *hipocondría* corporal y comenzó por hundir en la misma descomposición, en una noche de desconcierto y la duda, todo mi saber y mi conciencia junto con todo aquello en lo que hasta entonces me había apoyado. Lo único que tenía claro era que, en tanto la filosofía no me proveyera de una nueva base sólida, que fuera mi salvación y nuevo nacimiento, todos los otros estudios no valían para nada, y por tanto los proseguí por de pronto como mera memorización y acopio de materiales con una constante *epojé*. Al fin, tras diversos intentos por cuenta propia, pero infructuosos, sobre el denostado Absoluto, me decidí a asistir a las clases de Hegel.²⁸

Es notable la coincidencia de este estado con aquél descrito por Hegel en la *Fenomenología* y expuesto más arriba. Cabe aclarar que ‘hipocondría’ en esa época no era lo que hoy entendemos,

²⁷ Cf. HEGEL. *Verhältniss des Skepticismus zur Philosophie*, p. 197, 23-24: “höchst formell.”

²⁸ Citado por Ripalda J. en HEGEL, G.W.F. *Filosofía Real*. Edición y traducción de J.M. Ripalda. Madrid: FCE de España, 2006. *Introducción* p. I. El testimonio de encuentra en versión original en NICOLIN, G. (Hrsg.). *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*. Berlin: Akademie Verlag, 1971.

la tendencia instalada a creerse enfermo cuando no se lo está, sino como veremos más adelante, una especie de turbación psíquica y corporal general que se atribuía a factores de orden espiritual²⁹. Pero no sólo es interesante lo que dice Gabler de sí mismo sino lo que testimonia de la respuesta de Hegel. Una vez decidido a acudir a Hegel, en la segunda entrevista:

[...] fue cuando hablamos de mis anteriores estudios, de mis propios esfuerzos infructuosos por alcanzar un conocimiento más profundo y de mi *hipocondría*. Esto último lo tomó enseguida en sentido espiritual, fenomenológico y comentó que más o menos todo el que encierra en sí algo más de lo corriente tiene que pasar alguna vez en la vida por esa hipocondría, en la que se encuentra a mal con su mundo anterior y su naturaleza.³⁰

Y es la época en que como dijimos Hegel está exponiendo ya en clase en términos de la *Fenomenología*. Gabler cuenta que a diferencia de otros profesores:

[...] las clases que Hegel preparaba, sin duda bajo recurso directo, sumamente concienzudo, a las fuentes, eran seguidas por todos con el más vivo interés, sobre todo aquel encadenamiento dialéctico nuevo, inaudito, de sistema en sistema. Recuerdo cómo figura filosófica tras figura aparecían, ocupaban por un tiempo la escena, eran consideradas; pero luego, a su vez, recibían cada una su sepelio...³¹

Luego alude al hecho de que todo eso era para que la nueva figura nazca con mayor esplendor: “aun así su exposición oral seguía siéndonos muy difícil, ya que las figuras históricas eran desarrolladas sólo en su idea interna y carecían de una caracterización detallada de su existencia histórica externa.”³²

Aspecto del cual nosotros también podemos dar fe. Retengamos por ahora no sólo la descripción de Gabler de su estado que coincide a grandes rasgos con el momento de la experiencia descrito más arriba de la *Fenomenología*. Es notable también que Hegel lo toma inmediatamente

²⁹ Cf. KRAUS, L.-A. *Kritisch-etymologisches medicinisches Lexikon für die in der Sprache der Aerzte am häufigsten vorkommenden Wörter griechischen Ursprungs, mit besonderer Rücksicht auf Berichtigung der in die wichtigern neuern Schriften aufgenommenen unrichtigen Kunstausdrücke*. 2. Auflage (1. Auflage 1821), Göttingen: Deuerlich, 1826, p. 428: “Hypochondria: [...] die Weichen, Seitentheile des Unterleibes unter den Rippen.” Este diccionario etimológico de la medicina indica sólo el lugar donde se focalizaba en la medicina griega el malestar, es decir en el abdomen por debajo de las costillas. Como se verá más adelante (III. e), su sentido cultural era mucho más amplio hacia el siglo XVIII y comienzos del XIX.

³⁰ Citado por Ripalda en HEGEL. *Filosofía Real*, p. lii.

³¹ Citado por Ripalda en HEGEL. *Filosofía Real*, p. liv.

³² Citado por Ripalda en HEGEL. *Filosofía Real*, p. lv.

en términos fenomenológicos y que le da a entender a Gabler él también ha pasado por eso; que todo hombre más bien autoconsciente pasa alguna vez en la vida por ese estado. Por un lado, se trata de una convergencia muy factible, pues la entrevista es contemporánea a la redacción que está efectuando Hegel de la *Fenomenología*. Incluso, es probable que la *Introducción* que citamos más arriba la haya redactado al menos en su primera versión hacia comienzos de 1806. Aun así, podría formularse cierta objeción a la fidelidad del testimonio, no por defecto sino por exceso: la asombrosa convergencia podría estar inducida por el hecho de que Gabler es un discípulo de Hegel con una gran continuidad en el tiempo (fue alumno y luego discípulo suyo desde 1806 hasta 1831) y puede leer esos fenómenos biográficos retrospectivamente en términos fenomenológicos. Pero el mismo hecho de que Gabler no sólo dé crédito de la lectura ‘fenomenológica’ que le hace Hegel en 1806, cuando ‘fenomenológico’ significaba aún ‘ciencia de la experiencia de la conciencia;’ sino también que en ese año convergen el momento de la escritura de la *Fenomenología* y el momento de la entrevista entre Gabler y Hegel, y que Gabler se encuentra confiado en interpretar a la hipocondría en términos fenomenológicos, son suficientes para asegurar una convergencia ‘objetiva’ entre la teoría de Hegel acerca de la experiencia y su diagnóstico de la hipocondría a la luz de uno de los momentos de la experiencia. Por otra parte, también podemos razonablemente suponer que la lectura de Gabler de la *Fenomenología*, en la modalidad de galeras, fue contemporánea a su estado hipocondríaco y al curso dictado por Hegel. Así afirma:

Por lo que respecta a la *Fenomenología*, en cambio, que ya presentaba su forma completamente desarrollada y se estaba imprimiendo en Bamberg, Hegel había organizado las cosas de modo que sus oyentes pudiesen tener en la librería académica de Jena los sucesivos pliegos, a medida que iban apareciendo.³³

b. *La correspondencia con Windischmann*

De todos modos, aquella no es una situación aislada que, ya desde joven, enfrenta Hegel, no sólo como filósofo, sino como educador. También la encontramos en la correspondencia inicial con Karl Windischmann pocos años después de la publicación de la *Fenomenología*. K. Windischmann es el autor de la primera reseña de la *Fenomenología*. Su reseña había sido

³³ Citado por Ripalda en HEGEL. *Filosofía Real*, p. lv.

publicada en partes sucesivas a partir del 7 de febrero de 1809 en una prestigiosa revista de cultura de Jena (J.A.L.Z.).³⁴ Windischmann tenía la edad de Schelling (nació en 1775), con el cual trabó amistad antes que con Hegel. Se había graduado inicialmente en filosofía (*Universidad de Mainz*) pero inmediatamente después estudió medicina. Aun cuando su profesión principal fue la de médico, siguió enseñando también filosofía, vinculándose con importantes referentes del ambiente académico filosófico de entonces, como Schelling y Hegel. Para cuando Windischmann escribe la reseña de la *Fenomenología*, enseñaba regularmente como profesor de filosofía en un Instituto en Aschaffenburg. Hasta el final de su vida ejercerá ambas profesiones; como médico y profesor de medicina, y como filósofo y profesor, en particular, de filosofía de la naturaleza. Hacia la época de la redacción de la reseña de la *Fenomenología* se encontraba en amistad con Schelling, del cual tiempo atrás también había reseñado una obra. Inspirado en el pensamiento de Schelling había publicado su propio libro, *Ideen zur Physik* (Würzburg and Bamberg, 1805). Schelling no dejará de enviarle su celosa advertencia sobre la filosofía de Hegel, poco tiempo después de publicada la reseña sobre la *Fenomenología*.

Así como era común que filósofos se adentraran en la interpretación de fenómenos que eran objeto tradicional de la medicina, era común que médicos incursionaran en la filosofía y los vasos comunicantes entre ambas disciplinas eran mucho más fluidos que los actuales. Se le han dirigido diversas críticas a la reseña de Windischmann, en particular desde el círculo de Sinclair, amigo de Hegel: en general coinciden en que ha habido lectura detallada de toda la obra, pero que el autor no ha logrado captar en profundidad la lógica interna de la obra y que tiende a espiritualizarla casi en términos religiosos o místicos. Pero se trata de un trabajo notable, si tenemos en cuenta que era un estudio directo sobre la entera *Fenomenología*, de primera mano, sin bibliografía secundaria a disposición y a poco tiempo de publicada la obra.

A comienzos de 1810 se publica otra reseña, ya de un antiguo alumno de Hegel en Jena. D. Bachmann, su autor, sí entra más en el nudo de la cuestión.³⁵ Sinclair felicita a Bachmann. Entre

³⁴ WINDISCHMANN, Karl. Rezension über der Phänomenologie des Geistes. **Jenaische Allgemeine Literaturzeitung**, 1809. Nros. 31-33 Band I, pp. 241-272. (7 al 10 de febrero de 1810).

³⁵ BACHMANN, K-F. Rezension der Phänomenologie des Geistes. **Heidelberger Jahrbüchern**, 1810. Dritter Jahrgang. Viertes Heft, p. 147-163 (Primera parte); Fünftes Heft, p. 193-209 (Segunda Parte). La reseña se encuentra firmada "Bachmann, D" (Cf. *Inhalt*, p. III.). En realidad, se trata de Karl Friedrich Bachmann. Es de notar que en 1835 publicará su *Anti-Hegel*, obra de importante influencia en la discusión sobre la filosofía hegeliana años después de la muerte de Hegel.

otras cosas, este último critica a la reseña de Windischmann por haber omitido el contenido del *Prólogo* y la *Introducción*, que para Bachmann, Sinclair y su círculo eran lo fundamental.

En abril de 1810 Karl Windischmann le escribe una carta a Hegel en donde podemos avizorar tres objetivos explícitos.³⁶ El primero es disculparse por la omisión del análisis del *Prólogo* y la *Introducción* – tengamos en cuenta que la reseña de Bachmann ya había sido publicada. Alega que el editor lo había recortado y le manda las secciones recortadas - estudiosos actuales dudan de la justificación.³⁷ El segundo objetivo es confiarle una crisis que está viviendo. Es llamativo que se confíe a él cuando en principio se trataría de una cuestión meramente personal:

[...] me encuentro desde hace unos catorce días en uno de los peores estados de ánimo, en el cual he sido sumido por un ataque casi apoplético. Mi situación, ya de por sí oprimente, se me ha convertido con esto en una piedra sobre el pecho: una profunda hipocondría y casi una hemiplejía se habían apoderado de mí, todo lo que he hecho y escrito me repugna, menos que ninguna otra cosa querría haber emprendido un trabajo del que le hablaré aún. *Debo* deshacerme de este penoso estado, y no puedo hacerlo de manera más radical que si, arrojando lejos con fuerza todo lo demás, me aboco nuevamente *sólo a la Ciencia* (subr. HMS) y, estudiando ahora de nuevo el Sistema de la Ciencia, no vacilo más tiempo en conversar también con su autor y, según su riguroso y claro entendimiento, escuchar de él si considera que vale la pena seguir adelante o no con lo que quiero aquí dar a entender.³⁸

Windischmann no era conocido personal de Hegel y aun así le confía este estado de ‘hipocondría,’ probablemente debido a su lectura de la *Fenomenología*. De ella revela que no ha saltado el análisis de la *Introducción*. Como Gabler, considera a Hegel no sólo un filósofo, sino también un educador. Pero también reconoce una capacidad hermenéutica e incluso terapéutica a la *Fenomenología*.

El tercer objetivo es confiarle que se encuentra manos a la obra de un estudio de la ‘magia’ que ha colaborado con su estado de ánimo y consulta a Hegel si vale la pena seguirlo:

El trabajo al que le hice antes alusión y que no puedo observar sin cierta sensación de temor, puesto que supera mis fuerzas, consiste en una investigación sobre la magia que vengo llevando a cabo desde hace varios años y que se encuentra ahora precisamente en la fase de las dolorosas contracciones del parto.³⁹

³⁶ WINDISCHMANN, Karl. *Briefe an Hegel. 27-4-1810*. En: HOFFMEISTER, Johannes (Hrsg.) **Briefe von und an Hegel**. Band I. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1969. La traducción de esta carta es mía (HMS).

³⁷ Véase por ejemplo nota del editor: “Es ist nicht aus ihr ersichtlich, dass sie abgebrochen war.” HOFFMEISTER. **Briefe von und an Hegel**. Band I, p. 496.

³⁸ HOFFMEISTER. **Briefe von und an Hegel**. Band I, p. 306.

³⁹ HOFFMEISTER. **Briefe von und an Hegel**. Band I, p. 307-308.

Y le pregunta si le parece adecuado que su modelo sea la *Fenomenología*. La alusión a la magia en el lector actual puede escandalizar. Pero si se lee atentamente la carta, se trata de una hipótesis bien planteada, de corte ilustrado, que muestra a su vez una lectura de la *Fenomenología* en términos de Ilustración: quiere mostrar cómo desde sus inicios la relación del hombre con la naturaleza es de un general encantamiento y, poco a poco, el hombre va determinando que es él el que proyecta este encantamiento a las cosas naturales, debido a la falta de conocimiento científico. El itinerario llevará al desencantamiento total del mundo y la liberación del temor por la Naturaleza.

Hegel responde adecuada y respetuosamente a todos sus interrogantes.⁴⁰ Me detengo en la relativa al estado de ánimo y a la de los estudios emprendidos. Le dice que considera importante un estudio sobre la magia, aun cuando no es el tipo de investigación que él se sentiría de encarar y que Hegel asigna al ámbito del ‘espíritu natural.’ Y respecto de la crisis que Windischmann está pasando responde:

Yo conozco *por mi propia experiencia (Erfahrung)* (subrayado HMS) ese estado de ánimo; o más bien de la razón, cuando ella ha penetrado una vez con interés, y con sus presentimientos, en un caos de fenómenos y que, interiormente segura del objetivo, ella no ha atravesado aún ese caos, ella no ha llegado aún a una visión clara y detallada del conjunto. *Yo he sufrido durante algunos años de hipocondría hasta perder las fuerzas;* (subr. HMS) *cada hombre* ha conocido sin duda *un punto de viraje (Wendungspunkt)* tal en su vida, *el punto nocturno* de la *contracción de su ser*, obligado a atravesar un pasaje angosto y estrecho, por el cual él es fortalecido y confirmado en su seguridad en sí mismo, en la seguridad de la vida común y cotidiana, y (si él se ha vuelto incapaz de ser satisfecho por ésta última) por la seguridad de una *existencia interior más noble*.⁴¹

Y respecto del trabajo que ha emprendido lo aconseja decididamente:

Continúe tranquilamente vuestra obra; la Ciencia, que lo conduce en este laberinto del alma, sólo [ella] es capaz de retirarla de él y de curarlo. Si eso le es posible, rechace durante algún tiempo toda esa preocupación lejos de usted; si se mantiene alejado, podrá volver a ella con una fuerza renovada y una mayor potencia. (subr. HMS).⁴²

⁴⁰ HEGEL, G.W.F.: Briefe an Windischmann. 27-5-1810. En: HOFFMEISTER. **Briefe von und an Hegel**. Band I. En esta carta utilizo traducción de P. Hochmann.

⁴¹ HOFFMEISTER. **Briefe von und an Hegel**. Band I, p. 314.

⁴² HOFFMEISTER. **Briefe von und an Hegel**. Band I, pp. 314-315

Ni la crisis que pasaba Gabler, ni la crisis que está pasando Windischmann son entendidos por Hegel como un problema psicológico ocasional; es una crisis auténtica. Él ya la ha vivido. Pero es la Ciencia misma la que conduce el itinerario. Para la conciencia individual se necesita no desesperar. Si en algo puede servir la *Fenomenología* desde el punto de vista práctico es entre otras cosas en eso. La Ciencia no avanza independientemente del científico, pero la crisis que experimenta es muy probablemente la crisis de la Ciencia, no de sí mismo; o bien; es ésta la lectura de cierta crisis individual auténtica, en la cual lo particular y lo universal contienden. Estas categorías que Hegel ya manejaba, encuentran aquí una instanciación existencial, o bien; pueden encontrar su lectura en la dinámica de la experiencia que hemos descrito más arriba, tal como es experimentada por la conciencia natural.

En la respuesta, Hegel no lo invita a una ‘meta-consideración’ para salir de la crisis, ni desestima el estado de Windischmann; incluso le confiesa que ello ha pasado. Es la perseverancia en la ciencia misma la que lo va a sacar. La ciencia hace pasar al científico que se encuentra con una crisis epistémica por una fase abismal, pero también lo puede recuperar por la dinámica de la ciencia misma. El estado de hipocondría es el posible reflejo psicossomático de una situación epistémica crítica y es el caso de Windischmann, de Gabler y del propio Hegel. Sucede en particular en la juventud, donde el individuo se escandaliza frente al estado crítico, sobre la base de expectativas progresivas acumulativas del conocimiento. La madurez consiste en sobrellevar la crisis sabiendo sus motivos objetivos, y sabiendo de que se va a superar en el andar de la Ciencia misma.

El ‘diagnóstico’ de Hegel no parece haber estado errado pues los hechos han apoyado su ‘ojo clínico’: Gabler por lo que sabemos fue un excelente profesor, y Windischmann fue un notable científico y figura en la historia de la medicina alemana. En lo que respecta a sus estudios sobre la magia, tres años después de esa carta publicó la obra *Untersuchungen über Astrologie, Alchimie und Magie*, todo un tratado antropológico en dos tomos (1813, Frankfurt a.M.). El carteo se reanudó años después y luego tuvieron ocasión de conocerse personalmente. Hacia el final de la vida de Hegel la amistad parece haberse apagado por la estrecha relación de la teoría de Windischmann con las de Göschel, que Hegel criticaba. Incluso Windischmann se habría quejado de que Hegel habría utilizado para sus lecciones investigaciones suyas sobre el sánscrito sin citar a su autor.

Es evidente que Hegel confía de acuerdo a su tiempo en el carácter progresivo y unívoco de las ciencias en general. La dinámica del progreso de las ciencias presenta una lógica (pensamiento no extraño para ciertas posiciones epistemológicas del siglo XX) y la crisis es parte de su camino progresivo. Pero su concepción del mismo no es lineal y acumulativa, sino que reconoce como parte constitutiva momentos cuyo reflejo subjetivo en el participante se experimentan como una crisis. Y a ello apunta la Fenomenología en cuanto pedagogía de la conciencia natural.

c. Referencias a la hipocondría en otras cartas

Años después encontramos en el carteo de Hegel otras dos referencias. Una de ellas en el borrador que se conserva en una carta, presumiblemente enviada a fines de mayo de 1821, a Georg Friedrich Creuzer (1771-1858),⁴³ filólogo que entre otras discusiones, había recibido una serie de críticas de otro especialista, Johann Heinrich Voss (1751-1826). Creuzer por su parte había respondido a Voss con un texto titulado *Vossiana* (Heidelberg, 1821), escrito en forma de diálogo con estilo satírico. En la carta Hegel le dice que sabe del libro y todavía no lo leyó, pero hace referencia al hecho de que le llegaron noticias de que Creuzer había estado leyendo con diversión el texto con un conocido en común, ‘Hofrat’ (Daniel Friedrich) Parthey. Hegel se alegra del episodio, considera que es algo bueno en el estado de hipocondría de Parthey (“...bei seiner Hypochondrie ganz guter Dinge ist”), teniendo en cuenta su carácter hipocondríaco: “...unglückliches, hypochondrisches, gereiztes Gemüt...” (*Briefe*, Nro. 389).

Encontramos por último otra carta dirigida a Hegel (28 -3-1826),⁴⁴ esta vez por parte del teólogo Carl Daub (1765-1833), en donde se refiere a otra persona en términos de espíritu hipocondríaco (*hypochondrische Dämon*) (*Briefe*, Nro. 506).

En ninguna de ambas cartas encontramos más que la somera referencia a un tipo de personalidad, pero es significativo por lo siguiente: el individuo puede llegar a estancarse en la hipocondría, plasmando así el carácter. Ello lo explica Hegel en sus *Lecciones de Antropología*.

d. La teorización de la hipocondría en las *Lecciones de Antropología*

⁴³ En HOFFMEISTER. *Briefe von und an Hegel*. Band II, p. 265.

⁴⁴ En HOFFMEISTER. *Briefe von und an Hegel*. Band III, p. 107

Una cierta teorización de la hipocondría recién la encontramos en las *Lecciones sobre Filosofía del Espíritu* del semestre de verano 1827/28,⁴⁵ en ocasión del tema que en la *Enciclopedia* lleva como título ‘Cambios Naturales’ (*Natürliche Veränderung*) y que forma parte de la *Antropología* (en adelante *Lecciones de Antropología*). La reflexión sobre la hipocondría ha sido interpolada con bastante fidelidad en la edición de Michelet como *Agregado (Zusatz)* al §396, que trata sobre las edades de la vida (*der natürliche Verlauf der Lebensalter*). Como ha notado Drüe, en el párrafo 396 Hegel expone los estadios de la niñez, de la juventud, la adultez y la vejez como exposiciones de las diferencias en el Concepto⁴⁶. Esto significa, en términos muy generales, que la niñez es una situación de identificación no mediada con el mundo exterior. En la juventud (*Jüngling*) - temprana (*Eintritt der Pubertät*) - el individuo ya ha interiorizado los principios de la eticidad, el derecho y la religión⁴⁷ con lo cual gana en autonomía (*Selbständigkeit*) puesto que por medio de ellos puede determinar conscientemente su voluntad; siente entonces que los principios o el Ideal (*das Ideale*) residen en él y lo vive como un estar en sí (*auf sich beruhen*): en ese sentido, señala Hegel, el hombre se vuelve libre (*Der Mensch wird frei*). Sin embargo, se concibe en oposición al mundo, puesto que el mundo no corresponde al Ideal (*die äußerliche Welt diesem Ideal nicht entspricht*).

En la lección de noviembre de 1827, que es la que hemos seguido, no entra demasiado en detalle en el tema. En el *Agregado* por parte de los editores de entonces al § 396 de la *Enciclopedia* de 1830⁴⁸ se recuperan otras lecciones de Hegel al respecto, donde recorre más en detalle el itinerario de las edades de la vida. En la etapa que sigue a la pubertad, el joven desarrolla esta oposición. Ve en su Ideal lo sustancial, lo esencial, lo universal; ve en el mundo en cambio lo contingente, lo accidental. Ve en su Ideal el acento en su individualidad; ve en el mundo exterior,

⁴⁵ HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes Berlin 1827/1828*. Nachgeschrieben von Johann Eduard Erdmann und Ferdinand Walter. Hrsg. von Franz Hesse und Burkhard Tuschling unter Mitarbeit von Markus Eichel, Werner Euler, Dieter Hüning, Torsten Poths und Uli Vogel. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994.

⁴⁶ DRÜE, Hermann; GETHMANN-SIEFERT, Annemarie; HACKENESCH, Christa; JAESCHKE, Walter; NEUSER, Wolfgang; SCHNÄDELBACH, Herbert. *Hegels ‚Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)‘. Ein Kommentar zum Systemgrundriß*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000, p. 221.

⁴⁷ HEGEL. *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes Berlin 1827/1828*, p. 54.

⁴⁸ HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. En: G.W.F. Hegel, *Werke*. Band II u. III. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970. En adelante ‘*Enz II*’ o ‘*Enz III*’ de acuerdo al tomo que corresponda, seguido del número de página.

en cambio, la individualidad rebajada a accidente. (*Enz III, 78*). Un estado necesario, natural, en el que sin embargo no sería necesario ni natural permanecer (*Bei diesem unwahren Gegensatze darf nicht stehengeblieben werden, Enz III, 78*).

Aunque todo este itinerario está signado por cuatro etapas, hay una continuidad de transición entre uno y otro que aquí es fundamental distinguir. Puesto que el momento vinculado a la hipocondría no es aquel que consiste en permanecer estático en esa oposición, de alguna manera, como se lo ha visto, el fenómeno del alma bella. Sino más bien que se encuentra en el pasaje de la juventud a la adultez y el padecimiento que ello comporta. Eso sí, se puede permanecer en ese estado de transición sin resolverse.

Más adelante, en la reconstrucción ofrecida del *Zusatz*, el texto vuelve a caracterizar el umbral de este tránsito; el joven lo avizora como el tránsito de la vida ideal a la sociedad burguesa, como un pasaje doloroso hacia la vida filistea (*der Übergang aus seinem idealen Leben in die bürgerliche Gesellschaft als ein schmerzhafter Übergang ins Philisterleben; (Enz III, 83)*).⁴⁹ Este tránsito se caracteriza por tener que trabajar con fines más inmediatos, que difícilmente se presentan como realización del Ideal; debe tratar con particularidades (*Einzelheiten, Enz III 84*), con relaciones particulares; se ve obligado a juzgar a conciencia todo; experimenta la estrechez de las realizaciones, los condicionamientos y limitaciones que pesan (*Lecciones de Antropología, 55*). Es así que puede caer en un estado de hipocondría. La edición de las *Lecciones de 1827* dice brevemente: “Con frecuencia este tránsito también se manifiesta físicamente como hipocondría, como el detenerse en la propia interioridad, que siente rechazo (*Ekel*) por las relaciones con la exterioridad.”⁵⁰

O más ampliamente, tal como describe este penoso [*peinlich*] estado el texto del *Zusatz* al § 396:

De esta hipocondría, que puede llamar poco la atención a muchos, nadie escapa fácilmente. Cuanto más tarde el hombre es invadido por ella, tanto más graves son sus síntomas. Las naturalezas débiles pueden transitar con ella durante toda la vida. En este estado de ánimo enfermizo, el hombre no quiere renunciar a su subjetividad, no logra

⁴⁹ Cf. también HEGEL. *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes Berlin 1827/1828*, p. 55, junto nota a 298.

⁵⁰ HEGEL. *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes Berlin 1827/1828*, p. 55.

vencer su rechazo hacia la realidad y se encuentra por ello en un estado de incapacidad relativa, que fácilmente lo llevará a un estado de incapacidad real.⁵¹

Hay una referencia significativa más, que hace Hegel en sus lecciones y figuran como *Zusatz* al § 373, en ocasión del apartado sobre *La enfermedad del Individuo*. En ella aplica la noción de hipocondría en forma analógica – y no en sentido literal propio - al organismo: “Puesto que toda enfermedad (en particular las agudas) es una hipocondría del organismo, por la cual éste rechaza el mundo exterior, el cual le repugna, porque el organismo, limitado a sí mismo, tiene en sí mismo lo negativo de sí” (*Enz II*, 531).

Hegel así ofrecería en sus escritos y lecciones tres nociones emparentadas, pero con ciertas diferencias. Aquella que encontramos en la conversación con Gabler y el carteo con Windischmann (1); aquella que se encuentran en las *Lecciones de Antropología* de 1827, integradas por sus discípulos con otras lecciones al respecto en *Zusatz* al § 396 de la Enciclopedia (2) y aquella que pertenece a la filosofía de la Naturaleza que encontramos en el *Zusatz* al § 373 (3).

Esta teorización se aleja de la concepción implícita de la entrevista con Gabler y el carteo con Windischmann, en donde todavía rige el paradigma de la ‘ciencia de la experiencia de la conciencia’ que se encuentra en la *Introducción*. Se traslada su acento a la dinámica que subraya el *Prólogo* en términos de ‘*Entfremdung*.’ El pasaje a la noción se teoriza en las lecciones de 1827/28 puede deberse también a un mayor conocimiento técnico de la medicina y a la maduración desde perspectivas etarias, veinte años después, de aquella fase que, entiende, caracteriza el tránsito de la juventud a la adultez. Por otro lado, en las instancias con Gabler y Windischmann, son ellos los que plantean su situación en términos de hipocondría. Hegel no desprecia su expresión y le responde desde la ciencia de la experiencia. En cualquier caso, lo fundamental a retener para el objetivo de este trabajo es lo siguiente: que las instancias con Gabler y Windischmann sirven para mostrar cómo tras el concepto de experiencia también hay una experiencia personal que le sirve como referente (no necesariamente exclusivo) y cuya estructura considera básicamente universal.

e. *Biografía, Psicografía y Teoría Filosófica*

⁵¹ HEGEL, G.W.F. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Werke. Band III.** Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970, p. 84. La traducción de los *Zusätze* es mía (H.M.S.)

La investigación tiende a coincidir en que la crisis personal a la que hace referencia Hegel fue vivida en su juventud alrededor del período de Berna.⁵² En lo que no hay tanto consenso es en la interpretación de ese episodio. Al respecto se encuentra toda una literatura que conforma un género aparte y de la que es necesario ofrecer al menos un breve estado de la cuestión, para delimitar con mayor precisión la relación entre lo biográfico y lo filosófico.

Hacia 1970 Arnold Künzli publicaba un artículo titulado *Prolegomena zur einen Psychographie Hegels*.⁵³ El tipo de aproximación de Künzli era el de ver en la teoría y obra del filósofo una elaboración de los conflictos y vicisitudes latentes en su biografía, o, más precisamente, en su psicobiografía. Así se había aproximado a Marx pocos años atrás.⁵⁴ Sobre Hegel sostiene:

Hegel selbst lebte, auf eine allerdings von ihm nicht intendierte Weise, den Widerspruch, dem er in seiner Dialektik zu metaphysischen Ehren verhalf. Aber durch eine solche Feststellung wird die nun eigentlich psychographische Frage provoziert, ob diese Hegelsche Dialektik nicht bereits in Hegels Psyche angelegt war.⁵⁵

⁵² Cf. por ejemplo FULDA, H. **G.W.F. Hegel**. München: Verlag C.H. Beck, 2003. Allí se expide al respecto en el apartado 3.2. Hypochondrie “bis zur Entkräftung” auf dem rauhen Weg zum Eigensten. También DRÜE, H. **Psychologie aus dem Begriff: Hegels Persönlichkeitstheorie**. Berlin, New York: Walter de Gruyter & Co., 1976, p. 116. Fulda, en particular sitúa como hipótesis el primer semestre de 1796. Alude a la carta de Schelling a Hegel del 20-11-1796. Si nos remitimos a esa carta, allí Schelling dice: “Du scheinst gegenwärtig in einem Zustand der Unentschlossenheit und – nach Deinem letzten Briefe an mich – sogar Niedergeschlagenheit zu sein, der Diener ganz unwürdig ist. Pfui! Ein Mann von Deinen Kräften muß diese Unentschlossenheit nie in sich aufkommen lassen. Reiß dich baldmöglichst los. Sollte mit Frankfurt und Weimar nicht gelingen, so erlaube mir, daß ich mit Dir einen Plan verabrede, Dich aus Deiner jetzigen Lage zu ziehen. Du siehst, ich rechne viel auf unsre Freundschaft, indem ich so gerade herauspreche. Freunde müssen dies Recht gegeneinander haben. Noch einmal, Deine jetzige Lage ist Deiner Kräfte und Ansprüche unwürdig!” En HOFFMEISTER. **Briefe von und an Hegel I**, p. 45. Se ha perdido la carta de Hegel a Schelling de la cual ésta es respuesta. Fulda también se refiere a la respuesta de Hölderlin (carta de Hölderlin 20-11-1796), en la cual Hölderlin responde Hegel sobre el estado en que se encuentra. Tampoco tenemos a disposición la carta respectiva de Hegel, si es que se lo expresó por escrito. Aun cuando Fulda no ofrece una interpretación en particular (el capítulo respectivo es fundamentalmente biográfico), señala que en la respuesta a Windischmann, Hegel abstrae intelectualmente las circunstancias específicas para dar una interpretación de lo que ha vivido, incluso en términos de un hombre aislado (“cada hombre sufre en algún momento de su vida esta situación crítica [Wendungspunkt]”), cuando en realidad es gracias a sus amigos Schelling y Hölderlin que saldrá de la misma. Cf. FULDA. **Hegel**, p. 46.

⁵³ El artículo se encuentra en KALTENBRUNNER, G-K (Hrsg.). **Hegel und die Folgen**. Freiburg, Rombach, 1970.

⁵⁴ Künzli ya era conocido por la aplicación de un método similar a Marx, en una obra de unas aproximadas 800 páginas: KÜNZLI, A. **Karl Marx. Eine Psychobiographie**. Vienna, Zurich, Frankfurt: Europa Verlag, 1966. Aun de posición política radical, la obra al parecer no cayó bien entre los marxistas.

⁵⁵ KÜNZLI apud KALTENBRUNNER. **Hegel und die Folgen**, p. 45.

“...Hegel ungelöste psychische Konflikte mit sich herumtrug.”⁵⁶ Para ello se basa como punto de partida la confesión de Hegel acerca de la hipocondría.⁵⁷ Tiene en cuenta también el hecho de la enfermedad psiquiátrica padecida por su hermana, Christiane Louise Hegel (1773-1832) y otros elementos biográficos.

Una elaborada respuesta llega unos años después por parte de Hermann Drüe, quien analiza también otras referencias psicobiográficas a Hegel por parte de Ortega, Wein y Jung.⁵⁸ En el apartado *Die Rolle der Hypochondrie* remite a las referencias que hace Hegel a la hipocondría en las *Lecciones de Antropología* que vimos en el apartado anterior. La exposición tiene como objetivo desvirtuar la interpretación que Künzli ofrece de la mencionada confesión hegeliana y de paso esclarecer lo que entiende Hegel por hipocondría.

Drüe subraya justamente que ese concepto, tal como es expuesto en las *Lecciones de Antropología*, pretende ser una lectura filosófica que tiene como fenómeno de referencia tanto la experiencia de su juventud y la de sus amigos, como de las diversas camadas de estudiantes que a esa altura de la vida le tocó conocer. Ese ‘penoso’ pasaje de la juventud a la adultez es entendido por Drüe como el pasaje del idealismo de la juventud a un ‘realismo’ de la madurez; un pasaje que desde el punto de vista lógico corresponde al marco teórico de los modelos hegelianos, en particular de la Filosofía del Derecho, pero que no está lejos del *motto* ‘*res semper major*:’ la realidad se impone. Drüe rechaza entonces la presunción de Künzli, de que la confesión de haber padecido hipocondría en su juventud significaba admitir por parte de Hegel haber tenido episodios de insania mental. Por hipocondría, evidentemente Hegel entiende en todas sus acepciones, un estado pasajero, que sólo se vuelve patológico en sentido estricto cuando el individuo se estanca en él.

Drüe muestra de paso no sólo la falta de evidencia en la argumentación de Künzli, sino también cómo su análisis opera con ciertos prejuicios aun presentes en la cultura de la década de los 70, por la cual se consideraba como una hipótesis razonable asociar la genialidad a alguna psicosis.⁵⁹

⁵⁶ KÜNZLI apud KALTENBRUNNER. *Hegel und die Folgen*, p. 55.

⁵⁷ Citado por DRÜE. *Psychologie aus dem Begriff: Hegels Persönlichkeitstheorie*, p. 116. Cf. KÜNZLI apud KALTENBRUNNER. *Hegel und die Folgen*, p. 55.

⁵⁸ DRÜE. *Psychologie aus dem Begriff: Hegels Persönlichkeitstheorie*, pp. 114-116.

⁵⁹ DRÜE. *Psychologie aus dem Begriff: Hegels Persönlichkeitstheorie*. p 120.

Ahora bien, para la noción hegeliana de hipocondría, Drüe se concentra las caracterizaciones que ofrecen las *Lecciones de Antropología*; no considera el testimonio de Gabler y el carteo con Windischmann. Esta opción, a mi juicio, lleva a tomar como modelo lógico de referencia sólo el esquema de ‘unidad originaria indistinta – partición-enajenación- unidad con momentos diferenciados.’ Pero este esquema es el que recién se acentúa a partir de la sección sobre el *Espíritu* de la *Fenomenología* y que se explicita en el *Prólogo* de la obra. A su vez, en lo que respecta a las circunstancias externas de la escritura, el libro de Drüe, publicado en 1976, evidencia que todavía, al menos en esta polémica con Künzli, no ha recibido lo que podemos denominar el ‘efecto Foucault.’ Con esta expresión me refiero a la profunda alteración suscitada en los estudios de historia de la medicina por parte del influjo de las obras del francés. Un efecto que generó algunos excesos en la literatura de humanidades, pero que quienes se dedicaban a la historia de la medicina de algún modo se vieron obligados a considerar y calibrar.

Este ‘efecto’ sí lo encontramos en el libro de Stephan Bilger sobre los estudios de Johann Unzer sobre la hipocondría.⁶⁰ En lo que a este trabajo atañe, importa en particular el apartado *II. Zur Geschichte der Hypochondrie im 18. Jahrhundert*. Ya el título muestra cómo una enfermedad puede tener su historia, en la medida en que evoluciona su concepto, sintomatología, diagnóstico y tratamiento. En consonancia con dos líneas fundamentales de la medicina, una de tipo animista, representada sobre todo por Georg Ernst Stahl (1659-1734) y otra de tipo mecanicista, representada por Hermann Boerhave (1668-1734) – corrientes que tenían como trasfondo la discusión filosófica iluminista en torno a las relaciones entre cuerpo y alma -, se desarrollan dos conceptos diferentes acerca de la hipocondría. Según unos la hipocondría es una enfermedad de los órganos y sus humores. Según los otros, es una enfermedad de los nervios. Ambos se basaban en observación y experimentos sobre cuerpos. En la concepción en términos de enfermedad de los nervios se destaca la obra de Robert Whytt (1714-1766). En ella, entre otros aspectos, habla de la hipocondría equiparándola a la histeria, que adopta su peculiaridad propia de acuerdo al sexo; la hipocondría es la histeria en los varones -también Hegel sostendrá que la hipocondría es propia de los hombres⁶¹ con lo cual deja en claro que no lo equipara al padecimiento que atraviesa en esos años su hermana

⁶⁰ BILGER, S. *Üble Verdauung und Unarten des Herzens. Hypochondrie bei Johann August Unzer (1727-1799)*. Würzburg, Königshausen u. Neumann, 1990.

⁶¹ Cf. DRÜE. *Psychologie aus dem Begriff: Hegels Persönlichkeitstheorie*, p. 120.

Christiane. Whytt distingue tres aproximaciones al fenómeno de la hipocondría: uno desde la naturaleza, esto es la predisposición corporal de la persona; otro médico según Whytt en sentido estricto, esto es los factores ocasionales que inciden en la sangre, en el cuerpo, que generan la hipocondría y por último el punto de vista moral, esto es, el comportamiento del individuo que lleva a un estado hipocondríaco.

Lo cierto es que en la segunda mitad del siglo XVIII el término comienza utilizarse con imprecisión cada vez mayor.⁶² Así, en una obra del médico Krüger de 1750, cita Bilguer, la hipocondría podría “con derecho ser considerada como el concepto abarcador y el diccionario de toda posible enfermedad.” Es utilizado por los médicos para un conjunto cada vez más amplio de fenómenos en los pacientes. “Pronto la hipocondría adquiere un significado no sólo médico, sino también tiene una función social.”⁶³ Como lo muestra con las estadísticas, aumenta la cantidad de los escritos de los médicos sobre el tema, sobre todo de aquellos dirigidos al gran público y no sólo a especialistas. Así también impacta en la prosa literaria con obras de ficción con personajes hipocondríacos. Incluso Bilger documenta que a nivel social es común sentir agrado al ser diagnosticado con alguna hipocondría, o bien incluso era común exculparse en desentendidos sociales aduciendo a la hipocondría padecida por el individuo. Eso puede explicar la ausencia de un cierto pudor que hoy esperaríamos de Windischmann.

En síntesis, respecto de la crítica de Drüe a Künzli, Bilger nos añade, entre otros, un importante factor: la percepción cultural de la hipocondría, una percepción extendida que gravita hacia fines del siglo XVIII como fácil y posible concepción temporaria de sí mismo, que está lejos de vincularse inequívocamente a la percepción de un estado psicótico.

La hipocondría, me atrevo a conjeturar ocupa un rol cercano al actual ‘*stress*’, que designa un conjunto muy variado de sintomatologías. Por momentos el individuo puede sentirse satisfecho de estar estresado: es signo de que trabaja mucho, y otras connotaciones.

Las investigaciones de Bilguen son tenidas en cuenta y ampliadas en los estudios filosóficos sobre el tema que nos ocupa. En un reciente libro sobre Jacobi en el contexto de la Ilustración, Carmen Götz se extiende sobre el tema en un apartado que titula: 2. *Der kranke Körper: Die*

⁶² BILGER. *Üble Verdauung und Unarten des Herzens*, p. 31.

⁶³ BILGER. *Üble Verdauung und Unarten des Herzens*, p. 32.

*Hypochondrie als Modell des Umgangs mit dem Körper im 18. Jahrhundert.*⁶⁴ Como Bilger, Götz remite al libro de Esther Fischer-Homberger,⁶⁵ según la cual, el modelo de enfermedad propia del siglo XVII era la melancolía, mientras que con la Ilustración y a lo largo del siglo XVIII se va imponiendo como modelo o paradigma de enfermedad la hipocondría. Götz muestra cómo “las huellas de la discusión contemporánea en torno a la hipocondría se dejan rastrear en el carteo de Jacobi.”⁶⁶ Así, a modo de ejemplo, Jacobi a los 29 años escribe a su librero Phillipp Erasmus Reich, el 6-6-1772: “Estoy convencido de que el *Summun malum* reside en tener la hipocondría *in summo gradu*, y éste es mi caso.”⁶⁷ Podemos sumar a estos datos que aporta Götz que, entre otros, también Kant se ocupará más tarde del tema (1798) en diversos pasajes de su *Antropología en sentido pragmático*.⁶⁸

Götz sigue a especialistas contemporáneos, los cuales convergen en sostener que las causas de la elevación de la hipocondría a paradigma de enfermedad hacia fines del siglo XVIII se encuentran fundamentalmente en tres direcciones. En primer lugar, los rápidos cambios sociales de la época, vinculados principalmente con el nuevo modo de vivir urbano; luego, la percepción de una unilateralidad del futuro (recordemos las filosofías de la historia de aquella época) y en tercer lugar la creciente escrituralización de la cultura. En su detallado desarrollo, explica cómo el estallido de la situación percibida como hipocóndrica acontece sobre todo en la vida intelectual de entonces, la cual en el continuo y prolongado ejercicio de la escritura y la lectura, lleva a negar el cuerpo y sus condicionantes concretos; en este sentido, podemos agregar, una asociación que tiene su antecedente en el tratado de Robert Burton (1577-1640) *The Anatomy of Melancholy*, pero la hipocondría se establece como paradigma en un período en que la situación social impone un arduo trabajo y necesidad de inmediata productividad.⁶⁹ Señala también Götz que la hipocondría en

⁶⁴ GÖTZ, C. *Friedrich Heinrich Jacobi im Kontext der Aufklärung. Diskurse zwischen Philosophie, Medizin und Literatur*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2008.

⁶⁵ FISCHER-HOMBERGER, E. *Hypochondrie. Melancholie bis Neurose. Krankheiten und Zustandsbilder*. Bern 1970.

⁶⁶ GÖTZ. *Friedrich Heinrich Jacobi im Kontext der Aufklärung*, p. 254.

⁶⁷ Citado por GÖTZ. *Friedrich Heinrich Jacobi im Kontext der Aufklärung*, p. 254.

⁶⁸ KANT, I. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Hrsg. R. Brandt. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000. En particular ver el apartado *Von den schwachen und Krankheiten der Seele in Ansehung ihres Erkenntnisvermögens* (id. p. 105. En la edición canónica de la Akademische Ausgabe: p. 202).

⁶⁹ GÖTZ. *Friedrich Heinrich Jacobi im Kontext der Aufklärung*, p. 287.

aquella época es percibida como “síntoma de la existencia humana como enfermedad mortal.” Así por ejemplo se entrevé en el *Werther* de Goethe.

Aparte del esclarecimiento que suponen estos estudios respecto a los anteriores, cabe señalar además que, si se toma con Künzli la ‘confesión’ de Hegel a Windischmann de haber pasado por la hipocondría como signo de haber tenido episodios psicóticos, a juzgar por la frecuente aparición del fenómeno en la vida de Jacobi, o mismo de Hamann, tal como lo atestigua su correspondencia y muestra largamente Götz, la tesis de Künzli se extendería – erróneamente, claro está – a gran parte de la sociedad intelectual alemana poskantiana. La referencia de Gabler y Windischmann a su estado hipocóndrico y la aceptación de Hegel a hablar en esos términos, no supone un uso técnico-médico del término sino un uso aceptado en ese entonces por la cultura. Gabler y Windischmann consideran que la ciencia de la experiencia de la conciencia puede esclarecer y sacarlos de esa situación. Hegel también.

4. Conclusiones. *El tránsito de lo biográfico a lo universal*

Ni Künzli, ni Drüe, ni más recientemente A. Kress⁷⁰ niegan que el fenómeno de la hipocondría al que alude Hegel en la correspondencia con Windischmann se vincula con un estado intelectual de escepticismo que se proyecta sobre la totalidad de la conciencia. Más bien podemos encontrar los extremos: o bien de la interpretación psicográfica (Künzli), o bien la idea de que las cuestiones biográficas no se consideran necesarias para entender el concepto hegeliano de experiencia⁷¹. Nos hemos entendido en las críticas a Künzli. Pero el otro extremo también oscurece. Desde el punto de vista filológico, lleva a desconocer de la *Introducción a la Fenomenología*, como hemos visto, los párrafos previos a la exposición del modelo en términos lógicos, esto es, aquellos en que expone ‘el drama de la conciencia,’ al cual el modelo lógico pretende esclarecer, pero no sustituir. Y esa interpretación extrema, más difundida, colabora a comprender a Hegel como una teoría absolutamente desencarnada, con grandes dificultades para captar lo real.

⁷⁰ KRESS, A. **Reflexion als Erfahrung. Hegels Phänomenologie der Subjektivität**. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1996, pp. 130-131.

⁷¹ Por ejemplo KRESS. **Reflexion als Erfahrung**, p. 131. Si bien no rechaza la importancia de lo biográfico, lo elimina implícitamente al considerar la tesis de Künzli como única posibilidad de relación entre lo biográfico y lo conceptual.

Retorno ahora al momento de la experiencia señalado al comienzo, el del escepticismo que se proyecta sobre la totalidad de la conciencia. Sólo tenemos a disposición el catálogo de libros que Hegel tenía en su biblioteca de Berlín; no sabemos exactamente qué libros tenía en Jena. Sí sabemos, sin embargo, por medio de Rosenkranz, que entre los papeles había un ticket de compra de libros de la época de Frankfurt, muy significativo. Allí figuran obras de Schelling, en ese entonces su amigo; en segundo lugar, una excelente edición de las obras de Platón (recordemos que hacia 1802 Hegel busca presentar al *Parménides* de Platón como la obra cumbre del auténtico escepticismo);⁷² y por último, las obras del gran escéptico Sexto Empírico.

Para precisar bien los términos: Hegel no entiende que aquel escepticismo que ‘se proyecta sobre la totalidad de la conciencia’ está sacado del concepto de ese entonces de hipocondría, afección que declara haber tenido en su juventud. Más bien la conversación con Gabler y Windischmann nos muestran que lo que ellos, y de algún modo su época, llamaban ‘hipocondría,’ se refiere a un estado que Hegel coincide aproximadamente en el referente experiencial; pero que lo lee de diversa manera, aunque acceda por comprensibles razones amistosas a no problematizar la cuestión en el contexto de una correspondencia con alumnos y jóvenes intelectuales. Concede en la conversación que en tanto en los casos que Gabler y Windischmann le relatan, y que él admite haber pasado, lo que allí llaman ‘hipocondría’ es aquel reflejo psicofísico que puede acompañar al estadio anteúltimo de la consumación de una experiencia; es decir no el escepticismo de tipo cartesiano y ‘moderno,’ sino aquel ‘noble’ [edles Wesen] escepticismo representado históricamente por Sexto Empírico⁷³ y tal como se encuentra reconstruido por Hegel en la Sección de la *Liberad de la Autoconciencia*.

Por los pasajes que hemos visto, toda la tensión filosófica de Hegel se dirige a comprender la estructura y la dinámica que subyace a los fenómenos que vive y observa, y que se rehúsa a reducir a mera facticidad o a una explicación causal del tipo de las ciencias empíricas. Incluso desde el punto de vista terapéutico, tal como podemos ver en los consejos que da a Gabler y a Windischmann, Hegel confía en lo que llama ‘la Ciencia’ (*die Wissenschaft*), esto es la sanidad que aporta la confianza en la inteligibilidad de lo real que, por supuesto, para él tiene una dinámica y una secuencia de fases muy precisa.

⁷² Ver más arriba notas al apartado II b.

⁷³ HEGEL. *Verhältniss des Skepticismus zur Philosophie*, p. 198.

Una explicación de la estructura y dinámica de la dialéctica que, en nombre de la autosuficiencia de lo lógico, pretenda explicarla por sí misma sin recurrir al sustrato experiencial, tanto histórico como biográfico del cual se alimenta, significa obturar el específico modo de ‘inteligir’ lo real que tiene Hegel, en su esfuerzo por comprender la historia y la vida de los hombres.

Por otra parte, la biografía no se encuentra en contraposición a la dialéctica experiencial, al contrario. Lo que se opone es tanto a la universalidad abstracta como a la mera particularidad. Sostiene Hegel en la *Enciclopedia*:

El interés de la biografía, para mencionarla aquí de pasada, parece estar en directa oposición a cualquier fin universal, pero también ella tiene al mundo histórico como trasfondo con el que se encuentra implicado el individuo; incluso las originalidades subjetivas, los rasgos de humor, etc., aluden a ese contenido y ello aumenta su interés; sin embargo, lo meramente sentimental o agradable pertenece a otro campo, y su interés es distinto del interés de la historia.⁷⁴

Como hemos visto Hegel reflexiona sobre su experiencia en su juventud y lo asume filosóficamente, como al parecer Kant lo había hecho a su manera como declara acerca del despertar del sueño dogmático.

Hemos trascendido esta exposición en un plano más bien ‘epistemológico,’ que es el dominante en la *Introducción* a la *Fenomenología*. Estas cuestiones tocan también el plano ‘ontológico,’ que aquí apenas hemos abordado al hablar de la nulidad de las cosas finitas. No quiero terminar, sin embargo, sin hacer referencia al plano ‘axiológico.’ Se han dicho muchas cosas sobre Hegel y la supuesta disolución del individuo. Sin duda no es un individualista y la concepción del individuo es más bien discreta. Sin embargo, es importante precisar algunos aspectos.

Notemos que al responder a Gabler y a Windischmann, al elevar a universal lo que les está sucediendo, busca dignificar su experiencia. No los trata, por así decirlo, como muchachos en crisis de nervios. El haberse adentrado seriamente en el problema de la existencia y la verdad, los lleva a hacer una experiencia que, fácilmente, sin guía, puede estancarse en el escepticismo y así abandonar la empresa, dejar de pensar e investigar. Lo que Gabler y Windischmann, como en su

⁷⁴ HEGEL, G.W. F. **Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en compendio**. Traducción de R. Valls Plana. Madrid: Alianza. 1996. párrafo 546, *Observación*.

momento Hegel y tantos otros, les parece que están viviendo como algo absolutamente contingente e insignificante para los demás, es en realidad universal, pero no sólo porque le acontece a todos; sino porque en el individuo puede estar operando un cambio de figura, un cambio en la Ciencia, que él lo vive como una crisis particular y sin embargo puede ser que esté viviendo una etapa de cambio a nivel universal, sea en la Ciencia o en las ciencias particulares. Es significativo que tanto Gabler como Windischmann se ven invitados por las clases y la lectura del texto a comprender su experiencia en los términos de la *Fenomenología*. En ese sentido, Hegel anima a examinar hasta qué punto la crisis vivida es particular y hasta qué punto no es que en realidad se está viviendo en carne propia la caída de una figura y el tránsito a otra. Esa ya no es la lectura que Hegel ofrece en la *Introducción a la Fenomenología*, sino la lectura que hace de la experiencia tal como ésta se expone en el capítulo final sobre el *Saber Absoluto* y en el *Prólogo* de la obra, en su referencia a una nueva época. Allí el sujeto parece ser en realidad la Ciencia, que tiene su camino inexorable, para el cual las experiencias de los científicos en particular son el episodio de una historia más grande. Hegel hizo de la revolución del pensamiento, de la que habla Kant como instancia única en la constitución de una ciencia, una instancia estructural y continua; pero sin dejar, por otro lado, la convicción de que la Ciencia progresa y lo hace en forma unívoca.⁷⁵

El principio racionalista *De nobis ipsis silemus*, estatuido por Bacon y consagrado por Kant en emulación de las ciencias exactas, queda reservado en Hegel para las publicaciones. En cambio, si podemos decirlo así, el ‘de nosotros mismos hablamos’ *De nobis ipsis loquemur*, se expresa en Hegel en las cartas y en las conversaciones, sin que esto signifique de por sí contraposición. Es más, las referencias biográficas en ellas tienden a ser más bien inclusivas respecto de su dimensión universal, no al contrario. La hermenéutica hegeliana intenta reconocer el universal que se encuentra instanciado en el particular, en lugar de comenzar despreciando los particulares. Esta hermenéutica va inicialmente de lo particular a lo universal, mediante una suerte de juicio kantiano reflexivo. Es cierto que luego el universal constituido puede operar como un *a priori* – para usar uno de los ejemplos que hemos visto, en la teoría sobre las edades de la vida, no se sabe bien si el

⁷⁵ Para comprender el contexto filosófico de esta noción magnificada de la filosofía como Ciencia ver la introducción de A. Ginzo a G.W.F. Hegel. **Escritos Pedagógicos**. donde se explica frente a qué está reaccionando Hegel. El contexto está marcado entre otros factores por el predominio de una noción de la filosofía como reflexión sobre las ciencias, noción que comenzaba a girar a partir de la *Crítica de la Razón Pura*, como también el predominio de cierto cientificismo que consideraba que sólo las ciencias duras eran realmente conocimiento.

esquema del desarrollo del concepto es aplicado a ella o ella constituye el paradigma del desarrollo del concepto. Este universal, también es cierto, puede estancarse en una tesis naturalizada en vez de constituir una hipótesis heurística. Pero estos son eventuales defectos de aplicación y no de principio.

En lo que respecta a la relación entre la teoría que elabora el filósofo y su relación con su biografía e instancias biográficas tomadas por él como paradigmáticas, es cierto que la tradición racionalista conlleva no sólo una suerte de pudor al respecto. También la influencia del paradigma de las ciencias ‘duras,’ ya en ese entonces consolidadas, impide una explícita vinculación, pues lo contrario daría la idea de que la teoría, que debería ser universal, se encuentra basada sobre las arenas movedizas de lo contingente. La influencia del marco racionalista se capta mejor por contraste. Así en términos críticos respecto del racionalismo, para dar un ejemplo E. Grassi subrayaba hace unos años, la vinculación esencial que existía, para el humanismo italiano, entre las circunstancias personales y la teoría.⁷⁶ Sin duda que existen grandes diferencias con lo que Grassi quiere afirmar, pero en Hegel la vinculación de la teoría con la experiencia personal está.

Horacio Martín Sisto

*Universidad Nacional de General Sarmiento
Juan María Gutierrez 1150, Los Polvorines, C.P. 1613
Pcia de Buenos Aires, Argentina*

*Pontificia Universidad Católica Argentina
Alicia Moreau de Justo 1300. C.P. 1107
Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina*

*Universidad de Buenos Aires
Puán 400. C.P. 1406
Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina*

Email: msisto@ungs.edu.ar / hmsisto@uca.edu.ar / msisto@filo.uba.ar

⁷⁶ GRASSI, E. **El Poder de la Fantasía. Observaciones sobre la historia del pensamiento occidental.** Barcelona: Anthropos, 2003, p. 6: “En la tradición humanista italiana aparece una y otra vez la tesis fundamental de la conexión íntima entre la experiencia personal y el pensamiento teórico, pues se sabe que los problemas que afectan realmente a las personas no se pueden ni deben plantear de una manera abstracta y puramente formal. Si tienen sentido las preguntas que nos apremian, han de tener un presupuesto existencial, que hay que sacar a la luz a toda costa.”

BIBLIOGRAFÍA

BACHMANN, Karl Friedrich. *Rezension der Phänomenologie des Geistes*. **Heidelberger Jahrbüchern**, 1810. Dritter Jahrgang. Viertes Heft, p. 147- 163 (Primera parte); Fünftes Heft, p. 193-209 (Segunda Parte). Disponible en: www.archive.org.

BILGER, Stephan. **Üble Verauund und Unarten des Herzens. Hypochondrie bei Johann August Unzer (1727-1799)**. Würzburg, Königshausen u. Neumann, 1990.

DRÜE, Hermann. **Psychologie aus dem Begriff: Hegels Persönlichkeitstheorie**. Berlin, New York: Walter de Gruyter & Co., 1976.

DRÜE, Hermann; GETHMANN-SIEFERT, Annemarie; HACKENESCH, Christa; JAESCHKE, Walter; NEUSER, Wolfgang; SCHNÄDELBACH, Herbert. **Hegels ‚Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)‘. Ein Kommentar zum Systemgrundriß**. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000.

FISCHER-HOMBERGER, Esther. **Hypochondrie. Melancolie bis Neurose. Krankheiten und Zustandsbilder**. Bern 1970.

FULDA, Hans. **G.W.F. Hegel**. München: Verlag C.H. Beck, 2003.

GADAMER, Hans-Georg. **Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik**. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 6. Auflage 1990.

GÖTZ, Carmen. **Friedrich Heinrich Jacobi im kontext der Aufklärung. Diskurse zwischen Philosophie, Medizin und Literatur**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2008.

GRASSI, Ernesto. **El Poder de la Fantasía. Observaciones sobre la historia del pensamiento occidental**. Barcelona: Anthropos, 2003.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Verhältniss des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner Verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des Neuesten mit dem Alten.** En: Hauptwerke in sechs Bände. Band I: Jenaer kritischer Schriften. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2015.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofía Real.** Edición y traducción de J.M. Ripalda. Madrid: FCE de España, 2006.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Phänomenologie des Geistes.** En: Hauptwerke in sechs Bände, Band 2. hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede [Edición basada en la edición crítica: HEGEL. G.W.F. Gesammelte Werke. Band 9] Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2015.

HEGEL. Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenología del Espíritu.** Traducción de A. Gómez Ramos. Madrid: Abada, 2010.

HEGEL. Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenología del Espíritu.** Traducción de W. Rocés. México: FCE, 1966.

HEGEL. Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en compendio.** Traducción de R. Valls Plana. Madrid: Alianza, 1996.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften.** En: Werke. Band II u. III. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Escritos Pedagógicos,** México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Vorlesungen über die Philosophie des Geistes Berlin 1827/1828.** Nachgeschrieben von Johann Eduard Erdmann und Ferdinand Walter. Hrsg. von

Franz Hespe und Burkhard Tuschling unter Mitarbeit von Markus Eichel, Werner Euler, Dieter Hüning, Torsten Poths und Uli Vogel. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994.

HOFFMEISTER, Johannes (Hrsg.) **Briefe von und an Hegel**. Band I-IV. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1969. (De la carta de Hegel a Windischmann del 27-5-1810, utilizo la traducción de Paula Hochmann. Disponible en: <http://www.teebuenosaires.com.ar/biblioteca/Hegel%20a%20Windischmann.pdf>.)

HOLZHEY, Helmut. **Kants Erfahrungsbegriff. Quellengeschichtliche und Bedeutungsanalytische Untersuchungen**. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag, 1970.

JAY, Martin. **Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal**. Buenos Aires-Barcelona-México: Paidós, 2009.

KALTENBRUNNER, Gerd-Klaus (Hrsg.). **Hegel und die Folgen**. Freiburg, Rombach, 1970.

KANT, Immanuel. **Kant im Kontext Plus**. (CD-Rom) Preußischen Akademie der Wissenschaften herausgegebenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften, Bd. I-IX, 1902-1923, den Briefbänden Bd. X-XII sowie Bd. XX (Handschriftlicher Nachlaß), 1997.

KANT, Immanuel. **Kritik der reinen Vernunft**. Hrsg. J. Timmermann. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2010.

KANT, Immanuel. **Anthropologie in pragmatischer Hinsicht**. Hrsg. R. Brandt. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000.

KRESS, Angelika. **Reflexion als Erfahrung. Hegels Phänomenologie der Subjektivität**. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1996.

KRAUS, Ludwig Albert. **Kritisch-etymologisches medicinisches Lexikon für die in der Sprache der Aerzte am häufigsten vorkommenden Wörter griechischen Ursprungs, mit besonderer Rücksicht auf Berichtigung der in die wichtigern neuern Schriften aufgenommenen unrichtigen Kunstausdrücke.** 2. Auflage (1. Auflage 1821), Göttingen: Deuerlich, 1826.

SIEP, Ludwig. **Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegel “Differenzschrift” und “Phänomenologie des Geistes”.** Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000.

SISTO, Horacio Martín: **Experiencia y Absoluto: La respuesta de G.F.W Hegel en la Introducción a Fenomenología del Espíritu a los desafíos del escepticismo de G. Schulze.** La Plata: Memoria Académica – FAHCE-UNLP, 2007. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.235/te.235.pdf>.

STEKELER Pirmin. **Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar. Band I: Gewissheit und Vernunft.** Hamburg: Felix Meiner Verlag 2014.

WINDISCHMANN, Karl. Rezension über der Phänomenologie des Geistes. **Jenaische Allgemeine Literaturzeitung**, 1809. Ns. 31-33, Band I, pp. 241-272. (7 al 10 de febrero de 1810). Disponible en: http://zs.thulb.uni-jena.de/receive/jportal_jpvolume_00005672.