CAYETANO ARANDA TORRES

"LA DIALÉCTICA «ENTÄUSSERUNG - ERINNERUNG» EN LA « FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU» DE HEGEL"

TESIS DOCTORAL

UNIVERSIDAD DE GRANADA

ACTA DEL GRADO DE DOCTOR EN

Curso de 19 89 **a 19** 90 **Folio** ..... **Número** 19

Reunido en el día de la fecha el Tribunal nombrado para el Grado de Doctor de D. CAYETANO ARANDA TORRES, el aspirante leyó un discurso sobre el siguiente tema, que libremente había elegido: LA DIALECTICA "ENTÄUSSERUNG-ERINNERUNG" EN LA FENOMENOLOGIA DEL ESPIRITU.

Terminada la lectura y contestadas las objecciones formuladas por los Jueces del Tribunal, éste le calificó de APTO CUM LAUDE POR UNANIMIDAD

Granada 22 de Septiembre de 1990

EL PRESIDENTE,

EL SECRETARIO DEL TRIBUNAL,

EL VOCAL,

EL VOCAL,

EL VOCAL,

FIRMA DEL GRADUANDO,

INVESTIDURA ... En el día de la fecha se ha conferido a D. ..... el Grado de Doctor en la Facultad de ..... confome a lo prevenido en las disposiciones vigentes.

Granada ..... de ..... de 19 .....

EL DECANO,

CERTIFICO: Que el Acta que antecede concuerda con la del expediente del interesado remitida a la Secretaría de la Universidad.

Granada ..... de ..... de 19 .....

El Catedrático Secretario,

V.° B.°
EL DECANO,

CAYETANO ARANDA TORRES:

LA DIALECTICA <<ENTÄUßERUNG-ERINNERUNG>> EN LA <<FENOMENOLOGIA DEL ESPIRITU>> DE HEGEL.

Tesis doctoral, que realizada bajo la dirección del Prof. Dr. Don Pedro Cerezo Galán, fue leida en la Sala de Grados de la Facultad de Filosofía y Letras (Edificio B) de la Universidad de Granada el 22 de Septiembre de 1990. El tribunal, presidido por el Prof. Dr. Don Nicolás María López Calera, estuvo compuesto además por los profesores doctores, Don José Luis García Rua, Don Mariano Alvarez Gomez, Don Juan Manuel Navarro Cordón, y Don Juan Francisco García Casanova. Obtuvo la calificación de: apto "cum laude".-

C O N T E N I D O.-

ABREVIATURAS 4

INTRODUCCION 5

PRIMERA PARTE: LOS RADICALES DE LA SUBJETIVIDAD PRACTICA 39

Capítulo I : La crítica hegeliana a la subjetividad abstracta 40

Capítulo II : El lenguaje 90

Capítulo III : El trabajo 172

SEGUNDA PARTE: ARQUITECTONICA DE LA DIALECTICA <<ENTÄUßERUNG - ERINNERUNG>> 244

Capítulo IV : La razón 245

Capítulo V : El saber absoluto 397

CONSIDERACIONES FINALES 468

GLOSARIO 479

BIBLIOGRAFIA 484

INDICE GENERAL 501

PRINCIPALES ABREVIATURAS CONTENIDAS EN LAS NOTAS.-

Obras de Hegel:

CL : Ciencia de la lógica.
EJ : Escritos de juventud.
ENZ : Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830).
Fenom : Fenomenología del Espíritu.
GPhR : Grundlinien der Philosophie des Rechts.
GW : Gesammelte Werke.
FR : Filosofía real.
JKS : Jenaer kritische Schriften (I).
JR : Jenaer Realphilosophie.
JR I : Jenenser Realphilosophie I.
JS II : Jenaer Systementwürfe II.
LE : Lecciones sobre la estética.
LFH : Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.
LHF : Lecciones sobre la historia de la filosofía.
LFR : Lecciones sobre la filosofía de la religión.
PF : Propedéutica filosófica.
PFD : Principios de la Filosofía del Derecho.
Phänom : Phänomenologie des Geistes.
PhP : Philosophische Propädeutik.
SdE : El sistema de la eticidad.
SdS : System der Sittlichkeit.
VÄ : Vorlesungen über die Ästhetik.
VGPh : Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.
VPhW : Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte.
W : Werke in zwanzig Bänden.
WL : Wissenschaft der Logik.

INTRODUCCION.-

"Sapientia, quae sola libertas est"[1].

"Der Mut der Wahrheit, der Glaube en die Macht des Geistes ist die erste Bedingung der Philosophie" ("El valor de la verdad, la confianza en el poder del espíritu, es la primera condición de la filosofía")[2].

Posee el idealismo alemán el mérito de ser reconocido por partida doble, por un lado como el esfuerzo moderno más importante por constituir el pensamiento filosófico como saber científico, y por otro, y en íntima conexión con lo anterior, como el más riguroso y coherente intento habido en la tradición europeo-occidental, de elevar la filosofía a saber sistemático. Ambos afanes marcarán las líneas maestras de su posterior recusación, si bien desde presupuestos bien distintos. Sin embargo, la especulación de filósofos como Kant, Hegel, Fichte o Schelling, sigue siendo para nosotros un destino, un desafío y una propuesta que la tradición nos ha legado. Lejos de la decimonónica y positivista desestimación formal, y de la recusación por principio de los sistemas idealistas, hoy estamos en presencia de las pre-condiciones que hacen posible re-leer lo propiamente especulativo de ellos, en un nuevo registro que ilumine su importancia histórica, y nos obligue a replantear su pretensión de verdad y la nuestra. Pues es ante ella, la "pretensión de verdad" de los sistemas idealistas, ante la que nos debemos situar[3], y a la que se endereza nuestro principal interrogante crítico.

---

1. Seneca: Epístolas, 37, 4.

2. Hegel: VGPh, en W, 18, 13; LHF, I, 5.

3. Aunque sea de modo insuficiente, debe uno "situarse (sich stellen) ante la pretensión de verdad de la filosofía de Hegel" (Adorno: Drei Studien zu Hegel, 9; trad. esp. 16).

Qué duda cabe que la especulación de los filósofos idealistas no ha sido agotada en su capacidad de interpelación y de interlocución, especialmente en lo que tiene de fuente inagotable de planteamientos críticos en relación a la propia historia de la filosofía, y en lo que se refiere a la aclaración de las exigencias de cientificidad y sistematicidad, que su tiempo y el nuestro, desde supuestos bien distintos, demandan a la razón[4]. En definitiva, la conceptografía del idealismo alemán, y de modo muy especial la hegeliana, nos sigue proporcionando un campo abonado para repensar, si bien desde una condición crítica diferente, los principios fundamentales del pensamiento actual.

La naturaleza del trabajo que en este momento se emprende, una investigación académica sobre la filosofía de Hegel[5], requiere paradójicamente ser infiel y hasta traicionar la apreciación hegeliana de lo superfluo de anteponer, a la manera de pró-logo o intro-ducción, a un escrito filosófico, consideraciones previas al tema mismo del que se trata. No obstante, hay un sentido del término "introducción", como lo que conduce y lleva a la cosa, lo que apunta y se encamina a algo[6], que tal vez no haga superfluo lo que aquí se diga. Parece tan extraño y tan inhabitual entre nosotros, habitantes de la tierra a fines del segundo milenio de la era que seguimos llamando la nuestra, el uso pleno de la racionalidad, que resulta inopinado

---

4. "La actualidad del pensamiento de Hegel proviene de las profundas analogías existentes entre su época y la nuestra. La más característica, sin duda, es la de ser ambas épocas de crisis" (García Casanova: Hegel y el republicanismo en la España del XIX, 36).

5. Para no sucumbir ante el riesgo de anticuamiento del tratamiento académico de la filosofía de Hegel, Adorno nos recomienda soportar y resolver (austragen) la paradoja de todo pensar dialéctico, de estar anticuado ante la "ciencia" y, al mismo tiempo, ser más actual que nunca frente a ella (Cfr. Adorno, op. cit. 55; trad. esp. 80).

6. Este es el sentido del vocablo alemán "Einführung", a diferencia del de "Einleitung" elegido por el propio H. en la Fenomenología.

instalarse en el corazón de un pensar con tal grado de autoexigencia como el de Hegel, sin ningún tipo de aclaración o de orientación previa. De ahí que deba declararse que aquí se trata de procurar aproximarse a, y penetrar de modo pensante en el pensamiento de uno de los máximos exponentes de la tradición racionalista europea. ¿Qué menos puede exigirse, con carácter previo y general, de un estudio sobre uno de los no muy abundantes filósofos que han experienciado la historia del pensamiento de modo pensante, que tratar su filosofar también con el pensamiento mismo? Y supuesto lo anterior, ¿cómo reconocer las demandas específicas que nuestra época hace al pensamiento, sin replantearse si han sido satisfechas adecuadamente con las repuestas hegelianas, o si requieren otras radicalmente distintas? Estos interrogantes críticos desembocan en la necesidad de reiterar la cuestión del concepto de "verdad" filosófica como punto de unión entre Hegel y nosotros, y la de la consecuencia lógica entre la defensa de la verdad como patrimonio del discurso filosófico, y la sistematicidad del saber especulativo.

El requerimiento primordial que nos plantea la referencia a la presentación y exposición de la verdad filosófica en Hegel, es la de su remisión a la sistematicidad de todo saber. Sólo como sistema la universalidad y necesidad del saber filosófico puede alcanzar sus originales y originarias pretensiones de cientificidad, entendida como desarrollo temporal y progresivo de la verdad, y como subsunción de lo falso por lo verdadero. El pensamiento hegeliano se nos aparece "prima facie" como un pensar dominado por la necesidad de ser presentado y expuesto como sistema y, en consecuencia, dirigido por la idea fundamental de verdad, y de justificarse y legitimarse como tal sistema ante la permanente amenaza de degeneración desde la exterioridad del sistema mismo, bien por la posible limitación de su arquitectura conceptual que encorsete la experiencia que el sistema viene a concebir, bien por los eventuales requerimientos especiales de determinados recursos experienciales puestos en juego en su seno.

Nuestra actual perspectiva hermenéutica, a la vez que

asume un cierto margen de incomprensibilidad hacia la filosofía de Hegel, como ha puesto de manifiesto Gadamer[7], nos coloca en la situación de repensar un orden de preguntas y respuestas que, constituyendo la entraña misma del filosofar hegeliano en los registros ya apuntados, sea suceptible de señalar a la vez las diferencias esenciales existentes entre él y nosotros. En esta dirección, la primera tarea consistiría en remontarnos a lo que se ha llamado las preguntas motivadoras, a los interrogantes básicos, de cada esfuerzo teorético, a partir de, y en torno a los cuales la exploración y delimitación de un concreto campo experiencial resulta iluminado y cobra sentido. Estas páginas introductorias tratarán de poner de relieve la conexión existente entre las grandes lineas de la filosofía de Hegel, especialmente su idea fundamental, la idea de "espíritu" como "saber absoluto", y la relevancia e importancia filosóficas de la dialéctica "Entäußerung/Erinnerung", objeto de nuestra investigación, para conceptuar dicho saber absoluto. Tratase ahora, en cierto modo, de una justificación externa, dado el papel que desempeña esa dialéctica en la arquitectónica del saber absoluto, porque su auténtico tratamiento debería re-iterar el camino desde el saber tal y como aparece hasta el saber absoluto, esto es, andar de nuevo la senda que inaugura y recorre la Fenomenología del Espíritu.

Para centrarnos en las legítimas pretensiones de cientificidad del pensamiento hegeliano, hay que interrogarse con Heidegger sobre el origen conceptual de la ocupación por parte del nombre de "ciencia", del lugar reservado al nombre "filosofía"[8]. Cuando con H. la filosofía pretende definitivamente adueñarse del nombre de ciencia absoluta o ciencia de lo absoluto, no necesita del modelo de la ciencia moderna, ni requiere prestado su método basado en la exactitud matemática,

---

7. Cfr. Gadamer: "La filosofía de Hegel y su influencia actual", en La razón en la época de al ciencia, 25.

8. Cfr. Heidegger: "Hegels Begriff der Erfharung", en Holzwege, 128; trad. esp. 114.

sino que el significado de la filoscfía como ciencia deviene otorgado por algo previo a la cientificidad físico-matemática, esto es, por "la esencia de la autocerteza, que se sabe incondicionada, del sujeto"[9]. De esta esencia, la moderna ciencia exacta ha extraído una particular acepción de la certeza, como exactitud y calculabilidad del número y la extensión, pero, en ningún caso, esa acepción del fundamento del saber, exclusiviza ni agota el caudal de la cientificidad como lo referido en este caso a la autocerteza del sujeto epistémico, que es el sujeto del conocimiento y de la práctica, y el sujeto que sabe el cómo y el porqué de lo que sabe. Hegel trata de fundamentar el saber filosófico a partir del mismo fundamento (Grund) que las ciencias exactas, sin admitir la acepción concreta que del pricipio (Anfang) del saber tienen aquellas. Por otro lado, Hegel no olvida que a lo absoluto debe pertenecer también y muy especialmente el punto de vista de la sustancia, según el cual lo verdadero se identifica con el propio devenir de lo real en su efectividad.

Desde Kant hasta nuestros días, la filosofía ha tenido que habérselas con lo que el filósofo de Königsberg denominó el <<Faktum>> de la ciencia[10], es decir, con la pretendida preeminencia en cuanto a validez y legitimidad de los modos de conocimiento objetivo propios de las ciencias físico-matemáticas. Ya esto solapa en cierto modo la discusión sobre el origen de donde extraen las ciencias su relativo, pero aparentemente invulnerable, grado de certeza, esto es, de la autocerteza absoluta del sujeto, del ser-humano que representa el mundo a la manera como lo hacen las ciencias. La pregunta por el sujeto de la filosofía como ciencia parece obvia: ¿es la filosofía ciencia para Hegel, por tener como sujeto-objeto el mismo de las ciencias? Es evidente que no, pero el esfuerzo de la filosofía

---

9. Heidegger, loc. cit. 128; trad. esp. 114.

10. Sobre el sentido del <<Faktum>> kantiano, cfr. Martínez Marzoa: Releer a Kant, 14-18.

apunta a la radicalización del sujeto de las ciencias para elevar la cientificidad de su saber por encima de éstas. La filosofía, porque radicaliza hasta sus últimas consecuencias el sujeto y el objeto del resto de los saberes científicos, es ciencia de un modo más eminente que las parcializadas disciplinas científicas que toman de prestado a ella su inconmovible fundamento metódico. Si el sujeto, incluido el de las ciencias, no es en esencia sino una "referencia re-presentadora al objeto"[11], en la que el sí-mismo (Selbst) desempeña el papel fundamental, lo propio del sujeto de la "representación científica" es hacerse presente a sí mismo, aún no siendo consciente de ello. Esta suerte de "presencia", "Presenz", <<parusía>>, del sujeto para sí mismo se identifica con el concepto de autoconciencia; ésta es el modo de ser que nos ofrece la entidad o lo-que-es en la disposición de un objeto para un sujeto. "El ser-sujeto del sujeto, esto es, la referencia sujeto-objeto, es la subjetividad (Subjektivität) del sujeto. La subjetividad consiste en el saberse incondicionado"[12]. Ciencia, en la acepción absoluta del término, se refiere a la autocerteza incondicionada de un sujeto vista desde la subjetividad representadora del objeto. Frente al múltiple representar de las ciencias particulares, que acota y delimita los diferentes campos experienciales de lo real presuponiendo de modo acrítico la seguridad inconmovible del sujeto, la filosofía viene a ser la presentación que expone el saber de la conciencia en sus diversos niveles o fases conceptuales poniendo en juego y verificando el hacer del sujeto mismo. Pero la ciencia del saber que aparece no es sólo la re-unión del conjunto de los modos del representar humano, ni su articulación sistemática, sino su subsunción como momentos del concepto. El mismo Heidegger no ha prestado la atención debida a la superación hegeliana de la representación por el concepto. Esto viene determinado por una especie de <<reincorporación>> de la experiencia griega del

---

11. Heidegger, loc. cit. 128; trad. esp. 114.

12. Ibídem 129; 114.

pensamiento a la ciencia especulativa[13], de manera que tan esencial como el desarrollo, profundización y crítica del concepto de subjetividad moderna, es para H. el concepto de espíritu entendido como la racionalidad misma de lo real, el concepto de sustancia como el propio devenir del pensamiento, dentro de la más pura tradición griega del <<nous>> de Anaxágoras y del <<eidos>>platónico[14]. De manera que tratar de lograr esta síntesis especulativa entre el pensar griego de la sustancia, y la crítica y profundización del pensar moderno de la subjetividad, se convierte en el nervio y la entraña del filosofar "modo hegeliano", cuya más alta expresión la encontramos en la fundamentación del saber especulativo como ciencia (Wissenschaft), es decir <<lógos>> y <<Handlung>> del espíritu. Ella no proporciona los diversos modos de conocimiento de un objeto privilegiado, bien sea la conciencia singular o el espíritu, sino, por el contrario, los diversos estadios del proceso de auto-reconocimiento del saber tal y como aparece, que no son sino modalidades de auto-conocimiento del espíritu desde su aparecer como conciencia natural hasta la plenitud desbordante de su reino. Que el auto-saber-se del espíritu devenga saber fuera de todo condicionamiento o absoluto, resulta de la posibilidad real de pensar la diferencia absoluta o la contradicción. Pensar la diferencia es hacer inteligible el saber, y la inteligibilidad como devenir es la racionalidad de lo real.

Tampoco la filosofía se ofrece como la suma de los conocimientos positivos de la conciencia científica, por oposición a los proporcionados por las formas no-científicas de conciencia, sino que en unos y en otros el saber tiene que experimentarse como su propio diferenciarse de la verdad,

---

13. Cfr. Gadamer: "Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos", en La dialéctica de Hegel, 21.

14. Hegel ve en estas nociones clave del pensar griego la simplicidad del pensar mismo, el puro concepto como el automovimiento y el diferenciarse el pensamiento, o la interioridad (Cfr. Phänom 47; Fenom 38).

diferencia que tiene lugar en todos y cada uno de sus etapas de tránsito. La verdad es siempre la verdad del todo o la verdad del saber en devenir. De aquí la conexión entre ciencia y sistema. Toda filosofía como ciencia ha de ser sistemática, si por esto se entiende la ordenación del saber de acuerdo con una idea regulativa. La unidad que sirve de base al sistema hegeliano es la de la infinitud de la relación sujeto-objeto, producto de la síntesis de la "exteriorización" (Entäußerung) y de la "interiorización" (Erinnerung) del saber espiritual. Si la exigencia epocal es concebir lo absoluto como espíritu, este sólo es cabe sí mismo cuando sale de sí hacia la alteridad esencial[15], y cuando se recoge dentro de sí en el recuerdo que cancela y conceptúa el tiempo. La verdadera fuerza del espíritu reside en su "externalización (Äußerung) en el tiempo"[16], condición que hace posible que haya una conciencia que manifiesta lo absoluto mismo en su puntual ser-ahí.

Tan importante como la determinación del saber conceptual es en H. la determinación del saber experiencialmente aconceptual, aquel que hunde "la peculiaridad del sí-mismo en la esencia"[17], aquel que lo ahoga en sistemas de conocimientos donde la noción de diferencia no tiene relevancia ontológica alguna. Por el contrario, sólo si la conciencia de sí se reconoce en lo esencialmente diferente, en lo que aparece como lo no verdadero a sí misma, puede acceder a la certeza absoluta de un saber que, por contener y expresar esa unidad categorial del sí-mismo y el ser, puede ser llamado ciencia de lo absoluto. En consecuencia,

---

15. Desde la época de Jena, Hegel establece como motivo central de su pensamiento especulativo, la doble referencia de lo absoluto a lo finito; "lo absoluto está presente en lo finito precisamente por su autoanulación, y por conversión interna en su contrario. La auto-supresión de lo finito no es así sino la manera según la cual tiene lugar su anulación por lo absoluto" (Henrich: "Alterité et absoluité de l' Esprit", en L' héritage de Kant, 169-170).

16. Phänom 15; Fenomenología 11.

17. Idem.

el concepto filosófico de verdad deja de referirse a cualquier suerte de adecuación de la representación a lo representado, deja de ser un carácter del representar mismo, para llegar a ser la totalidad de lo sabido, y el saberse de la conciencia y el espíritu. Éstos resultan definidos como el esencial autosaberse en lo otro.

El concepto hegeliano de verdad implica tres notas definitorias: es totalidad, conciencia de sí, y saberse en lo otro:

1. La verdad es totalidad. Porque la necesidad externa de que el saber sea ciencia deriva de representar en el tiempo como momentos diferentes y sucesivos la necesidad interna contenida en la naturaleza misma del saber. Lo verdadero recolecta y reune las distintas formas de manifestarse y aparecer el saber, como un todo con sentido. El tiempo se toma como la causa inmediata de la cientificidad del filosofar, pues la temporalidad otorga existencia inmediata a la mediatizada necesidad interna de un saber en devenir.

2. La verdad es conciencia de sí. La naturaleza de lo absoluto-verdadero, en tanto es la causa de la aparición del saber en la conciencia, consiste en "devenir-sí-mismo" (Sich-selbstwerden)[18]. La finalidad de la ciencia es reconocer en todo saber la acción del sí-mismo universalizado, vía por la que puede descubrirse que lo real-efectivo tiene que ser sin más lo conceptual;

> "lo inmediato en cuanto finalidad (Zweck)[19] contiene en sí mismo el sí-mismo o la pura realidad. La finalidad ejecutada o la realidad-efectiva (Wirklichkeit) que es ahí es movimiento y devenir desplegado;

---

18. Phänom 21; Fenom 16.

19. Añadiré, como norma general, el término alemán, cuando la traducción difiera de la de W. Roces. Una lista de estas divergencias, que a la vez son propuestas de traducción, se encontrará en el glosario que figura al final.

pero precisamente esta inquietud es el sí-mismo"[20].

La mira del sí-mismo, si de ello cabe hablar, es el autoreconocimiento en las categorías lógicas del pensar, como momentos de su propia "exteriorización" en el tiempo. Precisar la esencia de la autoconciencia hegeliana, que tantos quebraderos de cabeza ha ocasionado, depende en buena medida, de captar cómo la conciencia se reconoce a sí misma en el contenido especulativo de las categorías. "La conciencia es activa precisamente como autoconciencia para reflejarse en categorías lógicas como tales... A través de la reflexión sobre las categorías lógicas de <<ser>>, <<ser-para-sí>> y <<esencia>>, deberá ser determinada la esencia de la autoconciencia"[21]. La presente investigación tratará de mostrar que esas categorías lógicas también lo son de la practica lingüístico-laboral humana.

3. La verdad es saber de sí en lo otro. Esta nota característica del concepto hegeliano de verdad sitúa, de modo decisivo, el punto de arranque del presente trabajo. Como criterio de partida, y apoyo a la crítica del subjetivismo de la reflexión, "Hegel ve la realidad del espíritu, en el sentido objetivo de la expresión, como expresión, como exteriorización"[22]. El fundamento de la ciencia y del saber en general se formula como "el puro autoconocer en el absoluto ser-otro"[23]. Esto lleva aparejado el reconocimiento del sujeto en el objeto conocido, y que el comienzo del filosofar exije como supuesto el situarse en la distinción entre conocer y saber, entre conocer lo otro y autosaberse en lo otro. La legítima pretensión de cientificidad de la filosofía trata de alcanzar que el espíritu penetre

---

20. Phänom 22; Fenom 17-18.

21. Bonsiepen: "Phänomenologie des Geistes", en "Hegel. Ein Einführung in seine Philosophie, 70-71.

22. Gadamer: Verdad y método, 597. El subrayado no aparece en el texto.

23. Phänom 24; Fenom 19.

noéticamente en la naturaleza del saber inmediato y de la conciencia espontánea[24]. Esa penetración noética (Einsicht) del espíritu en el saber que aparece de lo ente, tiene como propósito entenderlo como "exteriorización" (Entäußerung) de la certeza del espíritu en su otro absoluto, en la conciencia natural o conciencia no científica. Es así como la conciencia del fenómeno hace una experiencia fenomeno-lógica cuyo resultado es la conservación de la experiencia sida en el "recuerdo-interiorizante" (Erinnerung). A este respecto, es preciso asumir la diferencia entre la ciencia y la conciencia. La ciencia aparece como el simple concepto del saber cuando la conciencia natural se tambalea porque su suelo no parece tan firme como ella creía. Ese puro y simple concepto caracteriza y proporciona el fundamento universal a la conciencia ingenua e inocente para que ésta, si se atreve, lo verifique. La ciencia no se instaura de un pistoletazo o por un golpe de mano, sino que aparece como un todo velado, oculto en su simplicidad, pero que desafía a los humanos a emprender la aventura del pensamiento, es decir, a que hallen el modo de consolidar y vivificar lo absoluto en todas y cada una de las conciencias. Hegel nos indica que acceder a la ciencia no resulta una tarea extraña, desconocida, o desproporcionada para la conciencia, pues toda conciencia conserva presente y preservada, "en el recuerdo (Erinnerung) la riqueza de su ser-ahí precedente"[25]. El desafío para la conciencia consiste en volver a recorrer el camino de su experiencia acontecida, y concebirlo esta vez como el despliegue y la particularización de su contenido, reiteración que es su propio desarrollo formativo, y que, además, proporciona inteligibilidad universal al pasado, y le hace posible abandonar cualquier esoterismo. Esta vía, a modo

---

24. "Las penetraciones noéticas (Einsichten) de Hegel en los contenidos, que se atrevieron con la irreconciliabilidad de las contradicciones de la sociedad burguesa, no se pueden separar, como si se tratara de un gravoso añadido, de la especulación, cuyo concepto vulgar no tiene nada que ver con el hegeliano" (Adorno, loc. cit. 10; 17).

25. Phänom 16; Fenom 13.

de calvario, ya es ciencia no siendo nada más y nada menos que el recuerdo del sí-mismo que ha "exteriorizado" la certeza de saberse in-condicionado en lo otro de sí mismo. Al final de su andadura se sintetizan la conciencia como existencia inmediata del espíritu, y lo "en-sí recordado"[26] como la esencia o la "interiorización" del espíritu. No hay que considerar atrevimiento ni osadía enlazar el concepto hegeliano de verdad con la antigua, que no vieja, noción platónica de <<anámnenis>>, si bien ésta se encuentra precisada críticamente por nuestro autor[27]. Como bien dice Hegel[28], en el seno de la sucesión de las figuras del espíritu, lo que ha adquirido existencia temporal, inmediata y particular, no lo sepulta el olvido, sino que se conserva como lo recordado; el contenido de éste, que no es sino un ir al interior del saber y de la cosa, se expresa como saber de sí mismo, o como lo categorial (yo=cosa).

Además de lo dicho hasta ahora sobre la relación esencial entre la acepción de la filosofía como ciencia, la sistematicidad del saber que se precie de tal, y la dialéctica "exteriorización/interiorización", cabe referirse al movimiento de la "inversión" (Umkehrung) al que es preciso someter a la conciencia

---

26. Phänom 28; Fenom 22,

27. Sólo me permitiré anotar el texto siguiente, con la reserva que supone el que pertenezca a un momento bastante posterior al de la Fenomenología, pero que no parece contradecir lo allí sostenido: "Cuando se llega a decir en la filosofía platónica que recordamos (wir uns erinnern) las ideas, eso tiene el sentido de que las ideas están de suyo (an sich) en el ser humano, y no (como destacaban los sofistas) como algo ajeno al hombre que le llega desde fuera. Por esta acepción del conocimiento como recuerdo (Erinnerung) no se excluye el desarrollo de lo que está de suyo en el hombre, y este desarrollo no es otra cosa que mediación" (ENZ, prrf. 67. Zusatz. W, 8, 158). Bloch nos ha brindado una magistral caracterización de la "Erinnerung" hegeliana: "El recordar (Erinnern) viene más tarde, precísamente cuando algo ha sido dejado atras en el doble sentido de la palabra. En el sentido de haber dejado algo tras de sí, y en el sentido de hacer acopio de algo ya no tan efímero (Flüchtiges)" (Bloch: Subjekt-Objekt, 473; trad. esp. 439).

28. Cfr. Phänom 39; Fenom 32,

con el fin de que lo en-sí devenga para-sí, lo que en definitiva representa el acceso de la conciencia a la ciencia. En una suerte de reasunción del impulso griego del <<lógos>> hacia el <<diálogos>>, el pensamiento hegeliano dice limitarse a dejar a la conciencia confrontarse consigo misma, a hacerla dialogar tomándose como única interlocutora. Así, la conciencia se reduce a comparar su saber consigo misma, y en esta interlocución termina invertida, pues su saber lo otro es saber de sí, y su saber de sí es saber de lo otro. El diálogo se entabla pues entre el conocer natural y el saber como mediación, entre el saber como aparece y la experiencia que la conciencia lleva a cabo sobre ese saber. "En tanto la formación de la conciencia acontece igualmente como el diálogo que se recoge (versammelnde) y como la reunión (Versammlung) que se expresa, el movimiento de la conciencia es dialéctico"[29]. No se trata de un uso metafórico del término diálogo, sino de su pleno sentido como acción y acto de lenguaje. Por todo esto, me atrevería a definir la experiencia, modo hegeliano, como la inversión dialógico-dialéctica de la conciencia en su aparecer, que la convierte en conciencia que se expone y presenta como saber y decir totales, y como ciencia en su acepción absoluta.

No parece superfluo preguntarse por el nervio y la entraña de esa inversión dialéctica de la conciencia. No es otra cosa que la noción de "lo que aparece" (Erscheinung), entendido como aquello en lo que la conciencia sale de sí, como si el aparecer, siendo consustancial a la propia conciencia, le supusiera un alterarse esencial, como si el aparecer llevase implícito un desapropiarse y desprenderse de lo propio, de la entraña misma del ser-sabido (Bewußt-sein). ¿Qué es lo mas entrañable de la conciencia? Sin duda de ningún género se trata de algo dual, de manera que lo que la conciencia "exterioriza" tiene que ser, por un lado el ser, y por otro el saber. Y, sin embargo, ambos componentes "exteriorizados" dan cuerpo a algo

---

[29]. Heidegger, loc. cit. 179; trad. esp. 154.

único, de modo que el resultado de la "exteriorización" hegeliana va a ser la unidad categorial de ser y saber. "Por la exteriorización (Entäußerung) la conciencia sale a lo más exterior de su ser. Pero por ello no se aparta (geht...weg) de sí ni de su esencia, ni lo absoluto recae, por su exteriorización, en el vacío de su debilidad. La exteriorización es más bien el mantenerse-en-sí de la plenitud (Fülle) del aparecer por la fuerza de la voluntad en la que impera la <<parusía>> de lo absoluto. La exteriorización de lo absoluto es su interiorización (Er-innerung) en la marcha del aparecer de su absolutez. La exteriorización es en tan pequeña medida el extrañamiento (Entfremdung) en la abstracción, que por ella el aparecer deviene justamente familiar en lo que aparece como tal"[30].

El dominio que me propongo investigar coincide con el delimitado por la experiencia que agrupan los conceptos de "exteriorización", tomado como lo que posibilita la manifestación de lo absoluto como conciencia y espíritu, y la objetivación-verificación de la certeza de éstos, y el de "interiorización" que hace posible la sistematicidad del saber fenoménico como totalidad de lo sucedido y custodiado en la conciencia. En el seno de esa experiencia unitaria se encierra, desde un conjunto de perspectivas y vertientes que han sido olvidadas o no consideradas suficientemente, la entraña más profunda de la filosofía hegeliana, su concepto de verdad y su pretensión de validez sistemática, a los que pretendo desvelar e iluminar, desde la consideración inédita de la más reveladora conexión entre saber y hacer. No digo que la conexión de saber y hacer permaneza aún sin explorar, sino que no lo ha sido aún con toda su hondura en la filosofía de Hegel. El presente estudio abordará el núcleo de ésta desde la óptica de una conceptografía insuficientemente meditada, en lo que respecta sobre todo al vínculo

---

30. Ibídem 187; 160.

entre las nociones de experiencia y sistema en nuestro autor[31]. Veamos ahora algunas generalidades sobre el origen histórico y la génesis en H. de la problemática concreta que va a ser objeto de tratamiento en lo que sigue.

Tomado lo absoluto como exigencia epocal, la tarea hegeliana se centra en hacer coincidir el pensar lo absoluto con el pensamiento de lo otro de sí mismo, y éste con la autosupresión de lo finito[32]. La fórmula que expresa concisamente este proyecto es: lo absoluto es espíritu. Con el fin de acuñar un concepto original y novedoso de espíritu, que supere las múltiples dificultades y limitaciones, tanto de la acepción kantiana de la subjetividad, como de la posición fichteana respecto al principio de la conciencia de sí, así como de la autoidentidad infinita de sujeto y objeto que se da en Schelling, Hegel se vió precisado a introducir dos elementos de contraste y de definición de su propia posición filosófica respecto a sus predecesores. Por una parte, un significado de la sustancia como unidad de mismidad y otredad, de semejanza y diferencia, como identidad restaurada de la diferencia absoluta, y por otra un significado del sujeto-objeto del filosofar como "reflexión interna", como "el movimiento de ponerse a sí mismo, o la mediación del devenir otro consigo mismo"[33]. A la vista de esta constitución de la unidad de sujeto y objeto como equivalentes, tan sólo desde la categoría de "exteriorización" se hace posible tomar el pensamiento de H. como el primero que fundamenta y estructura la noción de subjetividad práctica, cuya vigencia hasta el presente nadie ha puesto en duda. A la luz de esta subjetividad practica, que pone en entredicho las concepciones anteriores de la subjetividad, se origina y abre paso una

---

31. Cfr. Alvarez Gómez: Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel, 64 y ss.

32. Cfr. Henrich, loc. cit. 175-176.

33. Phänom 20; Fenom 15-16.

acepción de lo absoluto filosófico como unidad de saber y hacer totales. Y, dado que la dialéctica "exteriorización/interiorización" se enraiza y radicaliza en dos experiencias fenomenológicas nucleares, a saber, las experiencias de trabajo y lenguaje, en las que la conciencia se constituye en conciencia de sí y en mundo real-efectivo, puede afirmarse, sin temor a equivocarse, que la auténtica importancia y relevancia de este tipo de investigación, estriba en poder contribuir a contemplar a Hegel, más allá y por encima de los tópicos de uso corriente, como el filósofo que ha teorizado con mayor rigor y profundidad el asunto de la práctica humana. Ésta sería la razón primordial por la que se ha convertido en principal interlocutor del decurso histórico de la filosofía en los últimos doscientos años. Avanzando en la meditación sobre la oposición y la equivalencia entre las dimensiones interior y exterior como categorías del pensar, de hondas resonancias en la historia de la filosofía, Hegel ha llegado a conceptuar el espíritu, el más elevado rendimiento de la Modernidad, a la que sirve como concepto definitorio, como unidad sintética de "exteriorización" e "interiorización". Por otra parte, quisiera hacer constar en este momento, que no conozco precedente, en la literatura hegeliana, de ocupación en dichas nociones en conjunto[34], a pesar que la relativa frecuencia de su aparición en los textos del filósofo[35]. Como presupuesto

---

[34]. No deja de ser curioso que la "Entäusserung" se ha estudiado para relacionarla o distinguirla de la "Entfremdung", y la "Erinnerung" para poner de relieve el papel especulativo de la memoria en nuestro autor, pero nunca que se sepa para correlacionarlas en referencia a su lugar sistemático, el lenguaje del saber absoluto.

[35]. Gauvin abrió fuego mostrando que en el vocabulario hegeliano, "Entäußerung" pertenece al registro del "saber absoluto", mientras "Entfremdung" al del "espíritu alienado de sí" (Cfr. Gauvin: "Entfremdung et Entäußerung dans la Phénoménologie de l' Esprit de Hegel", Archives de Philosophie, XXV [1962], 555-571). Massolo ratifica lo anterior y sitúa la "Entäußerung" como la categoría que abre paso, mediante la acción revolucionaria, a una conciencia que no encontrará más el objeto como una entidad extraña (Cfr. Massolo: "Entäußerung - Entfremdung nella Fenomenología dello Spirito", Aut-Aut, XVI [1966], 7-

más remoto, para la tarea que ahora se emprende, debe figurar el tratar de aportar, desde esta pareja de nociones, algo de luz a la exégesis de Hegel, que contribuya con toda su modestia a hacer poco a poco más inteligible y asequible el, sólo en apariencia, difícil e intrincado pensamiento de Hegel. No hay que olvidar nunca que lo que a menudo nos hace inaccesible el filosofar de los que nos han precedido, es el carácter ininteligible y absurdo de nuestros propios prejuicios intelectuales.

En este punto de las consideraciones introductorias, sólo quiero hacer una somera indicación sobre determinada génesis histórica de nuestro tema. Distintos autores han destacado el diálogo inmanente que H. mantiene con Leibniz a lo largo y ancho de su obra, y la lógica influencia del pensar leibniciano en el sistema hegeliano. Pero quizá haya un aspecto en el que no se haya puesto suficiente énfasis. Se trata del ascendiente que la dinámica sustancial leibniciana tiene en la acepción hegeliana de la equivalencia sujeto-objeto. A mi parecer tanto el concepto de "exteriorización" como el de "interiorización" tienen su origen remoto en la noción de fuerza (Kraft), tan cara a Leibniz. En el periodo de gestación del sistema y de maduración intelectual de Hegel, durante su estancia en la ciudad de Jena, uno de sus interlocutores privilegiados es la filosofía de Leibniz[36]. El planteamiento puede ser resumido como sigue: si la sustancia debe llegar a ser sujeto, y éste sustancia, nada más adecuado a tal fin, que replantear la caracterización metafísica de la sustancia como fuerza que se exterioriza. Por otro lado, y en el horizonte de la visión innatista del conocimiento leibniziana, según el cual conocer es desplegar, explicar y explicitar lo que

---

20). Por último D' Abbiero recopiló lo que a su entender eran los distintos sentidos de la "alienación" hegeliana (Cfr. D' Abbiero: Alienazione in Hegel. Usi e significati di Entäusserung, Entfremdung, Veräusserung).

[36]. Como ejemplo ilustrativo puede citarse el tratamiento del "yo teórico o la conciencia" en los llamados "esbozos sistemáticos" de Jena (Cfr. JS II, 166 y ss.).

de modo inmanente poseemos, Hegel asumió el alcance crítico de la noción platónica de reminiscencia sugerido por el propio Leibniz. Se podría imputar a Hegel, sin ningún tipo de reticencia, la queja del filósofo de Leipzig, de en qué pequeña medida había comprendido el mundo moderno lo que Platón llamó reminiscencia[37], vocablo que el propio H. vierte al alemán como "volver a recordar" (Wiedererinnerung)[38]. Sobre este diálogo a tres bandas ---Platón, Leibniz y Hegel---, ya tendré ocasión de volver más adelante. Ahora me limitaré a considerar ciertos aspectos relevantes de la noción de fuerza en la doctrina de la dinámica sustancial de Leibniz.

Al aceptar la división clásica de la física, de fuerza activa y fuerza pasiva, que luego se ve reflejada también en el capítulo tercero de la Fenomenología ---"Fuerza y entendimiento"---, el planteamiento de Leibniz tiende a hacer coincidir lo sustancial corpóreo con la fuerza, entendida ésta como causa originaria de los fenómenos. "Puedo demostrar, ---nos dice ---, que si un cuerpo es real sólo consiste en fuerza activa y pasiva, de modo que la sustancia del cuerpo consista en eso (como materia y forma), pero estos cuerpos no tienen forma sustancial, sólo son fenómenos, o a lo sumo, agregados de fenómenos verdaderos...Las sustancias tienen materia metafísica o potencia, la cual es pasiva en cuanto las sustancias expresan algo confusamente, y activa cuando expresan algo en forma distinta"[39]. Al tiempo que se refiere el texto a los fenómenos particulares de la naturaleza abordados por la mecánica matemática, se define la fuerza como la forma sustancial de los fenómenos y, por así decirlo, como su principio genérico de índole metafísica, esto es, como principio filosófico, ni mecánico ni geométrico, de la naturaleza corpórea.

---

37. Cfr. Leibniz: "Demostración de las proposiciones primarias" (1671-1672), en Escritos filosóficos, 89.

38. Cfr. Hegel, VGPh, en W, 19, 43; LHF, II, 163.

39. Leibniz: "Sobre el modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios" (ca. 1648), en Escritos filosóficos, 270.

Estos principios formales e indivisibles, causa de la apariencia externa o del fenómeno, que son las fuerzas, no tienen nada que ver con la masa corpórea y extensa que, como mera potencia o ‹‹dynamis››, condicionan la claridad o confusión de nuestras representaciones. La fuerza activa o ‹‹entelequeia››, por el contrario, es el principio dinámico y formal en su dimensión genérica, y supone un conato o tendencia, que hace que lo potencial envuelva el acto y no subsista como mera facultad. En definitiva, la fuerza es una potencia que sólo es real en su externación, en la manifestación que no deja tras sí ningún residuo dinámico o motor[40]. Pero además, nos dice, "la fuerza activa es doble, primitiva y derivada, esto es sustancial o accidental. La fuerza activa primitiva que Aristóteles llama ‹‹entelequeia e próte››, vulgarmente forma sustancial, es otro principio natural que junto con la materia o fuerza pasiva constituye la sustancia corpórea, a saber, la que es por sí misma una, no un mero agregado de muchas sustancias"[41]. Todas estas declaraciones vienen a poner ante nosotros la concepción leibniziana del alma como forma sustancial, que en H. se llamará el interior de las cosas o la sustancia en devenir, en proceso de llegar a ser. Para el filósofo de Stuttgart repensar la noción de fuerza implica el replanteamiento de la noción de sustancia, y la crítica de la noción tradicional de potencia que la revela como mera posibilidad insustancial. En resumen, la fuerza, 'que es una de aquellas cosas que no se alcanza con la imaginación sino con el entendimiento"[42], representa en la reflexión moderna, por obra del bibliotecario de Hannover, el modo y el modelo específicamente racionalista de pensar la diferencia sustancial

---

40. Cfr. "Examen de la física de Descartes", en Escritos filosóficos, 434-440.

41. Ibídem 438.

42. Leibniz: "Sobre la naturaleza misma, es decir, sobre la fuerza insita en las acciones de las criaturas para confirmar y aclarar la dinámica del autor" (1698), en Escritos filosóficos, 489.

y el cambio, cosa que H. incluye en su concepto de absoluto.

Pensar lo absoluto es pensar la diferencia; este es el lema que van a compartir los amigos Schelling y Hegel y, sin embargo, acabarán elaborando sistemas divergentes. Mientras Schelling construye el sistema de la identidad, en el que lo absoluto desempeña el papel de fundamento originario y último[43], y en el que toda oposición y diferencia resultan ahogadas[44], en una extraña mezcolanza de panteísmo, emanantismo y monismo romántico, el pensar hegeliano discurre por senderos bien distintos[45]. Según su perspectiva, el único modo de dinamizar la sustancia es tomar lo absoluto como la actividad que se media a sí misma y se autodiferencia en lo otro, y aceptarlo como fundamento y principio de la sistematización científica del pensamiento. Ese absoluto debe deducirse desde su autoactividad como lo que se manifiesta a la conciencia haciéndose fenómeno, y lo que constituye el fundamento veritativo e incondicionado de los avatares de semejante conciencia o, en una más feliz expresión, "en la absoluta interiorización de su verdad"[46]. Leibniz y Hegel comparten, en dos momentos radicalmente diferentes de la historia de la filosofía, la necesidad de repensar el fundamento del saber desde la aparición intelectiva de los entes. Uno y otro recurren a un principio no mecánico, in-extenso, que dinamice la sustancia. Leibniz postula, y esto será el punto de partida de Hegel, "la suposición de la fuerza originaria como

---

43. Cfr. Schelling: Bruno, 46, 53 y 119.

44. Cfr. Ibídem 43, 47, 53 y 114.

45. Mientras Schelling toma prestado de las ciencias empiricas el objeto y el modelo del saber filosófico, en Hegel, por el contrario, la ordenación y estructuración de este saber se concentra en la práctica humana, especialmente la lingüística y laboral (Cfr. Alvarez-Gómez, op. cit. 233).

46. Cerezo Galán: "El fundamento de la metafísica en Leibniz", en Anales del Seminario de Metafísica, (1966), 76. Cfr. también del mismo autor, "Reflexiones sobre la síntesis ontológica", en Convivium, nº21, 118 y 122.

unidad de expresión y externación"[47]. Hegel viene a completar este planteamiento descubriendo la otra vertiente de la reflexión de la sustancia, esto es, la vuelta o el retorno del sujeto a sí, o la llamada reflexión interna, que se demostrará como la base de la noción de "interiorización" o recuerdo. Lo que H. toma de Leibniz es la acepción de la sustancia como actividad y, por lo tanto como subjetividad[48]. A este respecto, la especificidad del hegelianismo hay que buscarla en el desarrollo de los radicales que modalizan la actividad del sujeto como sustancia, en la conceptuación del trabajo y el lenguaje, y en el significado del recuerdo como elemento diferenciador de la elevación del espíritu a la dimensión de lo absoluto. Éste no se nos ofrece cercenando la diferencia entre lo finito y lo infinito, entre la intuición y el pensamiento, entre la representación y el concepto, sino exponiéndose como conciencia existente de la diferencia entre él y la verdad, como conciencia repelida desde el exterior hacia sí misma, o como conciencia que deviene autoconciencia. De este modo, la alteración en la otredad corre paralela a la ensimismación en la interioridad. A la luz de lo anterior, cobra un

---

47. Cerezo Galán: "El fundamento de la metafísica en Leibniz", loc cit. 76; "...la sustancia debe ser definida ahora, no primariamente en términos de <<forma>>, sino de <<fuerza>>, que genera y actúa su misma formalidad" (Ibídem 87). Respecto al carácter no mecánico del fundamento leibniciano , llamado principio de razón suficiente, véase Hegel, WL, II, 65-66; CL, 393.

48. "El sujeto no es, pues, el polo intencional del objeto, correlativo de él, sino que tal anteponer intencional de la objetividad se funde en la originaria proyección y exposición del sujeto, como el acto propio de la subjetividad. El objeto no es <<otro>> que el sujeto, sino su <<otreidad>>, esto es, su externación y expresión en un mundo, como condición imprescindible para ser sujeto y fundamento de sí-mismo. La relación sujeto-objeto está aquí pensada por encima de todo esquema de bipolaridad cosista, tal como ocurre en Descartes, pese a sus mismos presupuestos críticos. No hay una res cogitans y una res extensa. No hay más que la res, el ente en su mismidad, la sustancia en sí y por sí, que necesita exteriorizarse en el orden fenoménico de su expresión, para poder morar en su propia interioridad" (Cerezo Galán: "El fundamento de la metafísica en Leibniz", loc. cit. 97).

renovado sentido el innatismo leibniciano, que ahora se toma no como la interiorización originaria o premundana, sino como el proceso racional de fundamentación de lo otro, y de lo otro sentido y percibido. Ese proceso pasa por el establecimiento de la autoconciencia como acompañante de todo acto representativo (Kant), y por la radicalización de la autoconciencia en la práctica humana, especialmente la lingüística y laboral, que pone la coseidad desde la propia conciencia de sí (Hegel).

Como tendremos ocasión de ver en detalle, Hegel ha dado el paso de concebir la sustancia como fuerza que se pone fuera de sí, y se recoge y vuelve en sí, pero bajo el modo de la comunicación y la elaboración. También la filosofía se consuma como la "exteriorización" de la certeza del saber que configura una conciencia inicial o conciencia dividida.

> "La filosofía misma se exterioriza (entäußert) de sí misma, y llega a su comienzo, a la conciencia inmediata que precisamente es la conciencia dividida. De este modo la filosofía es hombre (Mensch) en general; y del mismo modo como es asunto del hombre así también es mundo, y como es mundo así es hombre; de un sólo golpe surgen mundo y hombre"[49].

Además, en esta caracterización primeriza de la esencia del filosofar, ya está contenida la idea de que el mundo no es sólo el lugar propio de la humanidad con conciencia, sino que, incluso, de la mundanidad de la filosofía se infiere la obligatoriedad para ésta de tener como contenido a aquel. En este orden de consideraciones, la Realphilosophie de Jena nos proporciona una conceptografía que distingue el ser-fuera-de-sí (Äußersichsein), un ser que la conciencia encuentra puntual y fácticamente separado de, y enfrentado a ella, o bien que la conciencia

---

[49]. Hegel, JR, 217; FR, 185. El subrayado no aparece en el texto.

pone fuera de sí desde su propia certeza, y por otro lado el ser-dentro-de-sí (Insichsein), el ser retornado a su propia interioridad, que es la interioridad del saber. Este ser-retornado-a-sí se enuncia en la proposición fundamental que contiene lo esencial de la reflexión de la sustancia dentro de sí, frente a lo dado de modo inmediato en la reflexión externa, o la mera apariencia.

La dialéctica de la fuerza se aborda en la Lógica de Jena, de 1804-1805, en el marco del tratamiento de la relación de la causalidad como relación sustancial. ¿Qué representa la fuerza en la dinámica de la sustancia? Veámoslo brevemente.

> "Se llama fuerza la causa originaria, como infinitud, que sólo es en la forma de la posibilidad y tiene su realidad-efectiva fuera de sí; la fuerza es la sustancia que se contiene en sí como realidad-efectiva puesta"[50]

La fuerza posibilita la exteriorización efectiva y la realización de la posibilidad, en el modo de ser-puesto[51]. Partir de la fuerza tiene la ventaja de convertir y transformar el ser en lo puesto, y no en lo dado o lo encontrado. Pensar la fuerza para el entendimiento le obliga a concebir un primer nivel de reflexión para sí, al tener que elaborar la realidad desde el punto de vista del concepto y más allá del mero fenómeno. En fin, la fuerza expresa un "ser-dentro-de-sí de la sustancia real-efectiva o su concepto"[52], de manera que el devenir-exterior-a-sí se toma

---

50. Hegel, JS, II, 43.

51. Llamo en este punto la atención sobre la semántica del poner (Setzen), que en la acepción especulativa hegeliana reune motivos ontológicos (Setzen die Dingheit) y lingüísticos (spekulative Satz). Esta reunión es lo propiamente dialéctico del método.

52. Ibídem 46.

como la elaboración y transformación de la realidad, hasta convertirla en idealidad o posibilidad devenida.

En íntima conexión con la noción de fuerza como fundamento de la sustancia, se encuentra el concepto de forma que reune dos elementos, un contenido de verdad ---la forma como causa originaria y verdad del ser material---, y la determinabilidad como verdad del saber. En otras palabras, el proceso de externación de la fuerza y el de con-formación de lo real, llevan aparejados el surgimiento de otro nivel de lo real. La exteriorización de la fuerza lleva implícita la diferencia de forma en el seno de la sustancia. El mejor resumen temático del devenir de la fuerza se contiene en unos esbozos sistemáticos:

> "La esencia de la fuerza es, por consiguiente, su contenido, la sustancia o el ser-uno de la realidad-efectiva, y la posibilidad; y la oposición, que este ser-uno mismo coloca de nuevo como posibilidad, es la pura determinabilidad de la realidad-efectiva frente a una vaciedad total; oposición que sólo posee puras determinabilidades por articular y que se disuelve de suyo en la nada"[53]

Si reparamos bien, caeremos en la cuenta que la unificación de posibilidad y realidad-efectiva se identifica con la alternativa de Leibniz frente a la mera posibilidad de la nada, que por su simplicidad y posibilidad pudiera dar razón de lo contingente, como su origen y destino. Pero la nada es vacío total, un supuesto inaceptable ideado para mantener es su aislamiento y separación respectiva lo interno y lo externo de los entes. En tanto que diferencia vacía, la nada implica necesariamente un campo neutro entre la fuerza y su externación, entre lo interno y lo externo, lo que es impensable para Hegel. Lo sustantivo, lo dotado de fundamento suficiente, <<ratio sufficiens>>, es la

---

[53]. Idem.

fuerza y su necesidad, la fuerza como fuerza exteriorizada, y no como posibilidad. El entendimiento es la facultad que al tratar de captar el conjunto de la fuerza y su externación, sólo pone su auto-relación, o la categoría de relación ideal. Esta se produce cuando el entendimiento, por ejemplo, interrelaciona un conjunto de fenómenos aislados mediante la ley de la gravitación universal. La relación misma como ley explica la manifestación, al nivel de los fenómenos reales, de una realidad conceptual.

De todo lo dicho cabe deducir que, para Hegel, lo que se llama la "externalización de la fuerza" (Äußerung der Kraft), como distintivo específico de la subjetividad, es el único modo de que la sustancia cobre realidad, de manera que sólo cuando va fuera de sí, va sobre sí misma, al ir al exterior se interioriza y interiorizándose se exterioriza. Al partir de la sujeción de la sustancia a la subjetividad, se hace posible una concepción dinámica de aquella al entenderla como unidad sintética de lo que sale fuera de sí y retorna a sí, pues la determinabilidad que adquiere la sustancia-fuerza al exteriorizarse, su forma, se identifica con su proceso de interiorización, digamos, al modo platónico. En términos generales puede decirse que no se da una infinitud de sustancias contrapuestas, sino un sujeto único que se objetiva en el mundo externo como sujeto activo-práctico, y con ello y simultáneamente se vuelve hacia sí, en actitud reflexiva, como sujeto activo-cognoscitivo. La realización de la sustancia modo hegeliano no es una suerte de desglose de la determinación formal respecto a la causa originaria, sino una transición desde lo originario a la esencia o determinación, o el tránsito a lo contrapuesto, que se viene a entender como la exteriorización de lo interno, y como la interiorización de lo externo. Por último, lo conceptual retrotrae la esencia a su fundamento, lo exterior a lo interior y esto a aquello, como expresión máxima del poder integrador del pensamiento conceptual.

No es casual ni arbitrario que H. sitúe, en la Propedéutica filosófica, la dialéctica denominada "fuerza y exterioriza-

ción" en la primera sección de la Lógica, que se titula "lógica ontológica", y precisamente en el apartado dedicado a la noción de "esencia"[54]. La fuerza se define en el contexto de la dialéctica "todo/partes". El todo como el proceso de poner partes consiste y subsiste a partir de ellas. Supuesto, por otro lado, que la consideración totalizadora representa lo formal del ser-ahí, las partes son la condición material[55] del todo.

> "La cualidad del ser-ahí es puesta por la actividad del fundamento como la forma, y la materia de lo que aparece (Erscheinung) es su contenido peculiar. El contenido es por ello fuerza que se exterioriza"[56].

A este nivel de la ontología hegeliana, es decir, de la razón o el fundamento del ente en cuanto tal, no difieren los planos del ente y de su fundamento, de manera que lo cualitativo se produce por la actividad del fundamento, y la fuerza es la forma, o el ser-para-sí de la subjetividad, que se exterioriza. Así, la sustancia como fuerza que se exterioriza pone desde sí misma su ser-ahí, la entidad como cualidad determinada. El orden de lo fenoménico denota la exteriorización de la sustancia, que supera la puntualidad de lo senso-perceptual, y genera la forma que determina la materia, el contenido de lo que aparece ante nosotros dotado de forma característica. La existencia inmediata de lo-que-es deja de ser un mero irrumpir en el campo perceptivo, y viene a ser determinado por la inteligencia. El intelecto es la actividad que transforma y elabora lo que aparece, y produce la esencia entendida como el propio devenir interno de las cosas, o lo formal de las cosas mismas. Si la esencia es el fundamento

---

54. Cfr. Hegel, PhP, en W, 4, 17-21.

55. En el sentido del vocablo alemán "Materie", como momento inseparable de la forma en una proposición, o como unidad indestructible con la forma en la idea de vida.

56. Hegel, PhP, W, 4, 19.

del ser ahí fenoménico, lo es como actividad autoimpulsada, no desde una razón trascendente, o desde un intelecto divino que contuviera las ideas generadoras a modo de hontanar primigenio, sino desde sí misma en tanto se identifica activamente con lo otro. De ahí resulta la síntesis suprema entre el ser-ahí y lo puesto por el fundamento.

> "Por ello la esencia y su ser ahí son lo mismo. Aquella se comporta como lo interior para sí, y como lo exterior que es sólo la exposición (Darstellung) de lo interior"[57].

Con H. los conceptos de lo interior y lo exterior reciben una nueva acuñación, de manera que se vinculan indisolublemente a los respectivos procesos de exteriorización e interiorización, y éstos al proceso de hacerse sustancia el sujeto, y del descubrimiento de la mismidad o racionalidad de la sustancia. De esta manera la noción de lo interno se circunscribe a dos notas específicas:

1. Lo libre del modo como ‹‹lo que aparece›› aparece.
2. Lo que se refiere a la esencia de la cosa, tomada como el ser actual de lo sido.

Lo interno, lejos de identificarse con la interioridad personal, o lo anímico inexpresivo, se refiere a la actividad del sujeto-sustancia siempre dispuesta a llegar a ser externa a sí, a devenir objeto, a hacerse cosa, a soportar el ser. Lo interno sólo existe en unidad categorial con lo externo, como la unidad conceptual de pensar y de ser.

Si puede hablarse de un elemento formal en todo pensamiento humano, la "exteriorización" hegeliana pone fuera del sujeto semejante elemento formal o la certeza de sí, mientras la "interiorización" viene a representar el retorno a sí del sujeto de la certeza, o la diferencia interna. Este es el modo de tratar

---

57. Ibídem 20. El subrayado no aparece en el texto.

de alejar del pensamiento filosófico la separación entre el principio como causa material, y el principio como causa formal. La objetividad de lo-que-es es su devenir pensante, la idealidad o el interior de la cosa, que equivale al concepto de la misma. Lo que los antiguos llamaban causa material coincide con la múltiple manifestación de la forma, con su llegar a ser para un sujeto pensante. También lo interno y lo externo se identifican con el todo y las partes. Lo interno es no sólo la totalidad potencial sino la real-efectiva, el modo como va determinándose el contenido de una cosa. En la medida en que el pensar establece el sentido o la diferencia entre lo que es ahí y la experiencia pensante que se produce, nace un principio formal, interno al pensar, que debemos tomar como el devenir reflexivo de la cosa.

El objeto de la presente investigación puede situarse en las coordenadas que marca la obra que, según mi modesto entender, contiene la clave y el núcleo de la génesis del pensamiento hegeliano, la Fenomenología del Espíritu. En ella se contiene la génesis, tal y como van apareciendo a la conciencia que se entrega a conocer y transformar el mundo, de las categorías del pensamiento. En consecuencia, las nociones de "exteriorización" e "interiorización" tienen un lugar muy preciso y nada arbitrario en el decurso de la conciencia que llega a ser científica. Gadamer nos ha enseñado acertadamente que la experiencia fenomenológica de la conciencia ---capítulo primero de la obra---, está dominado por la cuestión siguiente: "¿cómo la conciencia se convierte en autoconciencia, o cómo la conciencia llega a ser consciente de que es autoconciencia?"[58]. Por otro lado, el saber de la conciencia de sí sólo alcanza su incondicionada absolutez cuando pone fuera de sí la certeza de sí y se convierte en racional, en el sentido de saberse siendo toda realidad. Ambos pasos del saber fenomenológico no son posibles

---

58. Gadamer: "Die verkehrte Welt", en Materialen zu Hegels <<Phänomenologie des Geistes>>, 106; trad. esp. "Hegel y el mundo invertido", en La dialéctica de Hegel, 50.

sin la introducción novedosa de una conceptografía especifica que vertebra todo lo demás, a la vez que lo sitúa en la verdadera dimensión del proceder práctico de la conciencia humana. Éste no es, hegelianamente considerado, sino la síntesis de la "exteriorización" y la "interiorización" de la conciencia, esto es, de su ser y de su saber. Llama poderosamente la atención que la radical importancia de ambas nociones y de su interrelación dialéctica no se haya puesto de relieve por aquellos autores que, desde Lukács hasta nuestros días, vieron en la "Entäußerung" una noción capital para la comprensión de la Fenomenología. A este nivel, me limitaré por el momento, a resumir con brevedad algunas cuestiones preliminares que contextualicen el desarrollo y los pasos de la presente investigación.

Como sabemos, ha sido Gadamer quien nos ha puesto en guardia en lo referente a la cuestión que H. plantea, y nos indica de que, junto con la necesidad de repensar la racionalidad misma de lo real, herencia griega, figura indisolublemente unida la referencia a la doctrina, central en la filosofía moderna desde Descartes, de la radicación de la verdad filosófica en la autoconciencia de la subjetividad. Al hilo del diálogo inmanente que H. sostiene con la tradición moderna desde Descartes a Kant, se va trenzando una nueva manera de fundamentar radicalmente el concepto de autoconciencia heredado de la tradición. Esa transición es posible no por la reducción forzosa y forzada de la verdad de la conciencia a la verdad de la conciencia de sí, sino a través del descubrimiento original del modo de actividad y del autodeterminarse universal de la autoconciencia. Las determinaciones universales a las que me refiero, deseo, trabajo, lenguaje, reconocimiento, pensar puro, infelicidad, etc., hacen de la autoconciencia hegeliana algo distinto a lo que la tradición de las filosofías de la reflexión ha legado. Que todo saber y todo hacer impliquen una mismidad y una alteridad esencial, y que ninguna de ellas pueda ser devaluada sin menoscabo de la cientificidad, es precisamente de lo que se trata. Para ello se impone dar un giro copernicano al postulado

del entendimiento como reflejo inalterable del mundo externo. Sólo volviendo a proponer el entendimiento como fuerza, puede este auto-reconocerse como soporte de momentos y materias independientes de su ser; así queda establecido el primer paso de la reflexión esencial desde lo exterior, a la interioridad como fundamento formal del mundo externo. "La conciencia experimenta la contingencia de las leyes de la naturaleza: buscando su necesidad regresa desde el mundo a sí misma"[59]. Que lo propio de la conciencia o subjetividad fenomenológica aparezca como fuerza, y reciba el nombre de entendimiento, presupone el planteamiento moderno del problema del sujeto. Con ello coincide la afección de la verdad del ser como acción del sujeto, de la verdad del sujeto como unidad real de fuerza y exteriorización. El entendimiento que capta la fuerza como el modo de apresar los fenómenos, la concibe como algo uno que se diversifica, que se multiplica y que, por lo tanto, es algo interior que se exterioriza[60]. A la vez, este es el modo hegeliano de convertir a la fuerza en el ir-dentro-de-sí (Insichgehen) y el ser-dentro-de-sí (Insichsein) de la conciencia intelectiva[61]. La fuerza se revela como la unidad de la propia conciencia y de su exteriorización, unidad de-vuelta al interior de la conciencia. La dialéctica que H. aplica es la de la unidad de la fuerza con la pluralidad de sus manifestaciones externas. Contiene cuatro pasos que paso a enumerar.

1.- Despliegue de las diferencias.

2.- Regreso a la unidad.

3.- Exteriorización de lo uno.

4.- Retorno a sí desde la exteriorización.

---

59. Hyppolite: Genèse et structure de la <<Phénoménologie de l'Esprit>> de Hegel,116; trad. esp. 109. El subrayado no aparece en el texto.

60. "... sie als Ausbreitung der selbständige Materien in ihrem Sein ist ihre Außerung" (Phänom, 105; Fenom, 84).

61. "... ist die aus ihrer Außerung in sich zurückgedrängte oder die eigentliche Kraft" (Idem).

En definitiva, la interna posibilidad de la cosa se corresponde con la interna capacidad relacionante de la conciencia que unifica lo múltiple y lo uno.

> "El movimiento que antes se presentaba como el aniquilarse a sí mismo de los conceptos contradictorios, posee aquí la forma objetiva y es el movimiento de la fuerza, como resultado del cual surgirá la universal incondicionado como lo inobjetivo o como lo interno de las cosas"[62].

La conciencia pone la forma como la síntesis del ser-para-otro y del ser-para-sí, o como lo universal incondicionado (unbedingt) que no es cosa. Este universal incondicionado ni se halla frente a un sujeto ni frente a un objeto, sino que resulta ser lo interno de las cosas o su concepto. Aquí estamos en presencia del universo de la categoría, de la unidad categorial del ser y el pensar. El verdadero objeto para la conciencia intelectiva resulta ser el saber de sí misma.

El fundamento, que es lo común a sujeto y objeto, la razón suficiente de toda entidad, no es la nada, sino lo que deviene y cambia, la sustancia viva, o el propio devenir del ser y del saber. Este es el modo como la vida, que tiene su fundamento en sí misma, se manifiesta como fuerza activa, que ocasiona determinados efectos. La esencia, lo interior para sí, es el

---

[62]. Phänom 106; Fenom 85. Creo conveniente corregir la traducción de Roces de "Innres" como "el interior" por "lo interno". No se trata de que las cosas tengan un lugar oculto o íntimo llamado "interior", sino que las cosas y la conciencia misma se revelan dotadas de una esencia no aparente, o de una legalidad interna. De este modo, lo interno en H. es lo que no aparece "prima facie", tanto del sujeto como del objeto, pero que cabe suponer a la vista de la actividad que consiste en poner fuera, o exteriorizar, eso interno.

principio formal y lo que se manifiesta en el exterior de la conciencia.

> "El fundamento es, como esta relación, lo incondicionado, lo interno, la unidad de la materia, como la tranquila igualdad de sí misma, y la forma como la unidad de lo contrapuesto. El fundamento se presenta en su ser-ahí como materia, reposando en sus fuerzas, y como oposición y juego de fuerzas mutuamente activas que se motivan a sí mismas. La esencia ha devenido de este modo realidad-efectiva"[63].

Con el fin de dar fluidez a su noción de sustancia, Hegel recurre a la inversión dialéctica de los atributos con los que la tradición caracterizaba a parejas de conceptos como materia y forma, esencia y apariencia, todo y partes, potencia y acto, etc. Ahora la esencia o la formalidad pura es el automovimiento interior y la dinámica interna actuante; el fundamento re-une la autoigualdad abstracta o el atributo tradicional de la forma, con el principio de lo energético y lo real-efectivo.

A mi juicio, lo dicho hasta el presente, justifica suficientemente las coordenadas en las que se sitúa esta investigación sobre la relevancia e importancia de la dialéctica "Entäußerung/Erinnerung" en la filosofía de Hegel. En cierto modo, esa pareja de conceptos recogen lo no-pensado, lo marginado por la reflexión externa, lo insuficientemente meditado por la tradición moderna, en relación a la naturaleza y modos de la conciencia de sí. Ya ha sido anticipado en referencia a Hegel[64], que el "verdadero interior" de las cosas recupera el paso dado por Platón al postular el <<noetón eidos>>, y por la moderna

---

[63]. Hegel: PhP, W, 4, 20,

[64]. Cfr. Gadamer, loc. cit. 112 y ss; trad. esp. 56 y ss.

ciencia matemática de la naturaleza desde Galileo, al postular la razón exacta del proceder natural. Pero H. se ha visto urgido no sólo a reconocer a la autoconciencia en ese "interior de las cosas" donde mira el entendimiento, sino incluso a determinar históricamente una forma particular de conciencia de sí, la conciencia infeliz que se busca a sí, como la antesala de la conciencia en su cientificidad. Por la exigencias que impone la unión inmanente de teoría y práctica, la unidad radical de pensar y hacer, Hegel asume la obligatoriedad de tomar en cuenta la totalidad de lo que aparece a la conciencia para hallar su esencia, y de ver la esencia allí donde se recogen y reunen la totalidad de los fenómenos[65]. En cierto sentido se trata de un antiplatonismo, para el que lo sustantivo se transforma y altera en lo insustancial, y para el que lo accidental es el motor del dinamismo de la conciencia que la recoge dentro de ella misma. Al concluir el movimiento del entendimiento, lo interno que todo entendimiento lleva consigo se descubre como la vida en su inmanente diferenciarse y devenir distinta a sí misma. Vida que, tomada como "una infinitud infinita, una limitación ilimitada"[66], recusa la naturaleza y su tratamiento por los saberes de la reflexión externa, como una vida "tratada" y, por consiguiente, "fijada" por la reflexión.-

---

65. "La separación de práctica y teoría es sólo el resto inevitable de una escisión que ya no tiene sentido en el absoluto, sino sólo desde la apariencia; apariencia que muestra y oculta, al mismo tiempo, el saber absoluto como realidad dinámica primordial y también última" (Artola: "El tránsito de la religión manifiesta al saber absoluto en la Fenomenología del Espíritu"; En torno a Hegel, 88).

66. Hegel: Systemsfragment von 1800, en W, 1, 420: EJ, 400.

PRIMERA PARTE :

LOS RADICALALES DE LA SUBJETIVIDAD PRACTICA.-

CAPITULO PRIMERO:
LA CRITICA HEGELIANA A LA SUBJETIVIDAD ABSTRACTA.-

"Cupiditas veri"[1]

"Principium scientia moralis est reverentia fato habenda"[2]

Una somera mirada al índice terminológico de la Fenomenología del Espíritu destaca, de modo muy elocuente, la distribución irregular de la apariciones de los términos que me propongo estudiar[3]. Puede decirse que, con independencia del momento en que aparecen, ambos hallan su lugar peculiar en la conceptografía del saber absoluto, pues ahí se les confiere su función sistemática. Si bien es cierto que no hay nada en el saber absoluto que no venga avalado por la dilatada experiencia fenomenológica padecida por el espíritu, no lo es menos que en él deben volver a acuñarse las experiencias capitales que lo hacen posible, es decir, la "Entäußerung" cuyo resultado es la unidad categorial del ser y del sí-mismo, y la "Erinnerung" como reasunción de las diferencias internas de la sustancia-sujeto, previamente exteriorizadas.

Es un lugar común, con el que se puede estar de acuerdo, que todo el desarrollo filosófico de H. hasta la Fenomenología incluida, es un vasto proceso de crítica a la concepción abstracta y formal de la subjetividad que representa en conjunto la filosofía moderna. Para Bloch esa síntesis crítica tiende a hacer emerger una mediación sujeto-objeto, que dé razón de la rica experiencia histórica de la burguesía revolucionaria a

---

1. Cicerón: Tusculanas, 1, 19, 44.

2. Hegel: Habilitationthesen, en W, 2, 533.

3. Cfr. Gauvin: Wortindex zur <<Phänomenologie des Geistes>>. Para "Entäußerung" que también aparece en diferentes formas verbales ---"entäußern" y "sich entäußern"--- se registran las entradas 2582 a 2590; para "Erinnerung", de 2857 a 2861. Para ver la justificación teórica de este trabajo, cfr. Gauvin: "Projet de lexique structural de la Phénoménologie de l' Esprit"; Les applications de l' informatique a la philosophie, 85-104).

principios del siglo XIX[4]. Sin perder de vista ni un instante el horizonte metafísico, en el sentido de la experiencia de la subjetividad que inaugura el <<cogito>> cartesiano, en el que se desarrolla tal crítica, su originalidad está en función de la puesta en juego de la dimensión radical de la práctica humana, como soporte y modelo de progreso en el saber filosófico. Si tenemos en cuenta que esa dimensión no es extraña al filosofar de la modernidad, veremos a H. como continuador y profundizador de una soterrada tendencia moderna. Por otro lado, con él se inicia y recibe su fundamento especulativo, una acepción del filosofar como proyecto y programa de emancipación humana de las constricciones socio-históricas de esa misma práctica. Como condición temporal de la efectiva realización de la razón en el mundo, H. propone la conversión del saber filosófico en saber incondicionado y absoluto. Pero no se tiene acceso a éste sin un esfuerzo teorético cuyo interno principio dinámico y procesual no implique una acepción concreta y diferenciada de la experiencia práctica de los hombres. La articulación precisa de esta problemática lleva aparejada dos tareas que van a configurar el contenido de esta primera parte, a saber:

1. La crítica hegeliana a la subjetividad trascendental-abstracta desde el supuesto del proceder práctico-inmanente de la conciencia, y de la incardinación de ésta en el espíritu.

2. La radicalización de la subjetividad en dos modos esenciales de su actividad, el modo del lenguaje y el modo del trabajo.

Desde este poderoso condicionamiento que supone poner en funcionamiento unos reactivos de amplio alcance, es posible afrontrar la acuñación fenomenológico-trascendental de la dialéctica "exteriorización/interiorización" como alternativa al deficiente tratamiento moderno de la razón. De esta manera H. se ve precisado a entrar en una importante dilucidación y confrontación con el mayor adalid y portaestandarte de la racionalidad en

---

4. Cfr. Bloch: Subjekt-Objekt, 36; trad. esp. 38.

los tiempos modernos. Me refiero, naturalmente, al pensamiento de Kant.

La primera tarea a emprender es un diagnóstico genérico de la filosofía práctica kantiana cuyo cuestionamiento marca el hito inicial del filosofar hegeliano, y cuya puesta a debate desencadena los afanes y resortes del complejo pensamiento de nuestro autor. Kant ha partido de la distinción entre filosofía teorética cuyo fundamento es el concepto de naturaleza, y filosofía práctica que descansa en el concepto de libertad. Ni que decir tiene que la moderna ciencia natural y el "Faktum" de la revolución burguesa constituyen los referentes inmediatos de esta división que parecen aceptar Kant y sus sucesores. La teorética se resuelve en una "doctrina de la naturaleza", y la practica, a la que también se llama "filosofía moral", se resuelve en una "doctrina de las costumbres"[5]. Como causación originaria (Ver-ursachung) en este último terreno, el de la acción práctica, se admite la sola voluntad que aspira a concebirse libre fuera de la naturaleza. De este modo, Kant instituye dos ámbitos bien diferenciados de consideración de la actividad humana:

1. El de la acción desencadenada por la voluntad a partir del conocimiento de las leyes y mecanismos de la naturaleza, y tendente a conseguir bien la adaptación a ella, bien su modificación a conveniencia de los hombres. El origen de este tipo de actividad se halla en la necesidad de dar respuesta a los estímulos compulsivos que, procedentes del interior o del exterior, se manifiestan e impelen a la conciencia humana.

2. El de la acción que tiene como origen y causa la voluntad pura desligada de todo componente empírico que proceda de cualquier determinación natural, y cuya legalidad constituye un acto de libre voluntad incondicionada. Este ámbito hace posible la voluntad libre, a diferencia de cualquier otra que estaría condicionada por el instinto, o pulsionalmente cautiva.

---

5. Cfr. Kant: Kritik der Urteilskraft, Introducción, Werkausgabe, X, 78: trad. esp. 69.

Pues bien, sobre la división anterior reposa la diferencia entre la esfera técnico-práctica y la moral-práctica, entre el mundo de la habilidad sagaz, y el de la felicidad posible, que implican universos bien distintos, en base a que el primero remite a la naturaleza la motivación y causación de la acción humana, mientras el segundo introduce la libertad como fuente exclusiva de las acciones humanas. Desde este preciso instante conviene anticipar que H. no acepta esta bipartición, por cuanto sostiene que todo obrar se remite al deseo (Begierde), como motivación primaria, a la pulsión interna como resorte último de la actividad. Si se me permite la expresión diría que el deseo del que parte H. para comprender la práctica de los hombres, es un modo de auto-determinación de la vida para crecer y fortalecerse y, por lo tanto, es deseo de lo que se carece, de lo que no se tiene. En este sentido todo ser vivo, y el hombre de modo eminente, expresa sus carencias, necesita del otro y de lo otro y, en definitiva se refleja a sí en su deseo. Hasta tal punto esto es así, que podemos decir que el deseo humano, desde la perspectiva hegeliana, se estructura como deseo de deseo.

Si ahora, por ejemplo, nos interesáramos por la noción kantiana de deseo, nos sorprendería la uniformidad de su semántica desde los escritos pre-críticos[6], hasta sus últimos trabajos[7]. A lo largo y ancho de su filosofía moral, Kant presupone al deseo la representación de lo deseado, de manera que la representación prevé (sic) el futuro al que está unido el sentimiento de placer. Así, el profesor de Königsberg reconoce que no se da, en la sustancia viva, otro principio interno que el apetecer (das Begehren), que se manifiesta de distintos modos y que está sujeto a distintos cambios. De modo semejante, no hay

---

6. Cfr. Kant: Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürliche Theologie und der Moral (1764) (Investigación sobre la claridad de las proposiciones fundamentales de la teología natural y la moral); Werkausgabe, II, 753-754.

7. Cfr. Kant: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, prrf. 70 (ed. de la Academia, prrf. 73); Werkausgabe, XII, 579-580.

otra actividad interna que el pensar (das Denken), que pueda determinar el principio interno en la forma de la voluntad[8]. Dicho con otras palabras, la representación de un estado placentero ---causa originaria--- ocasiona que aflore el deseo vinculado a la representación por un entendimiento que hace válido ese enlace para un sujeto. La facultad apetitiva se constituye, "en causa originaria, por medio de sus representaciones, de los objetos de estas representaciones... Un deseo que es causa originaria mediante sus representaciones..., es siempre causalidad (Kausalität), al menos en lo interno (im Innern) del sujeto"[9]. Este planteamiento no puede sustraerse a precisar el sujeto como una fuerza que internamente se determina a sí misma por el deseo de algo representado[10], de modo semejante a como H. precisa la naturaleza inicial de la autoconciencia como deseo en general[11]. Pero mientras para Kant el deseo es causa de la representación y ésta lo es de aquél, y la subjetividad se conceptúa como la unión del interno representar del sujeto con el pensar como el determinarse puro y libre de la voluntad interna, el planteamiento hegeliano trasciende el plano de la voluntad como fuente de un representar objetivo de objetos, para situarse en la dimensión de la voluntad como intersubjetividad práctica y dialéctica.

En H. el objeto del deseo, como deseo de un ser vivo, es lo vivo mismo, y funciona como lo propio y lo ajeno a la vez, como lo propio a lo que el otro aspira, y como lo ajeno que quisiera para mí. También pertenece al círculo del deseo, la voluntad que aniquila la independencia de la cosa y la voluntad

---

8. Cfr. Kant: Metaphysische Änfangsgrunden der Naturwissenschaft; Werkausgabe, IX, 109-110; trad. esp. 135-136.

9. Kant: Die Metaphysik der Sitten (Apéndice a los "Fundamentos metafísicos de la doctrina del derecho" ---1798---); Werkausgabe, VIII, 480; trad. esp. 197-198.

10. Cfr. Kant: Anthropologie, loc. cit. 579.

11. Cfr. Phänom 135 y 139; Fenom 108-109 y 111.

ajena, para que reine su deseo como tal. En definitiva, a través de la sucesión de posiciones diversas de lo humano en relación con su deseo, este viene a ser no apetencia de cosas ni representación de futuros estados placenteros, sino el querer ser reconocido por otra conciencia deseante y, en consecuencia, deseo de deseo. Así la voluntad mueve y se mueve por, para, con, otra voluntad, y se consuma el destino moderno de resolver la subjetividad como voluntad de querer del espíritu[12]. Aquí se halla la diferencia entre la kantiana dimensión objetivante y representadora de la voluntad, y la hegeliana dimensión intersubjetiva y dialéctica.

Por otro lado, el segundo polo de atracción de la filosofía kantiana en el terreno moral, lo constituye el reconocimiento de la necesidad de aceptar un tratamiento normativo para todo lo relacionado con la autodeterminación de la voluntad. Para Kant es de todo punto necesario encontrar un fundamento de obligatoriedad allende la naturaleza y el componente animal de lo humano. En la esfera de las meras disposiciones naturales, de la animalidad deseante, no se encuentra razón legal o normativa alguna. Si queremos disponer de ésta, sólo la hallaremos en la voluntad liberada de las urgencias y presiones del instinto. A este respecto, posee carácter ejemplar la distinción entre regla o propósito práctico que se acomoda a las disposiciones naturales, a los intereses, o a cualquiera otra instancia que no sea la razón pura, y máxima entendida como orientación de la voluntad desde el propio querer incondicionado. En consecuencia, una filosofía práctica tenderá a "la liberación de la voluntad respecto al despotismo de los deseos que nos atan a ciertas cosas naturales..., a los instintos"[13]. Lo meramente

---

12. "El acabamiento (Vollendung) de la metafísica comienza con la metafísica hegeliana del saber absoluto, como metafísica de la voluntad del espíritu" (Heidegger: "Überwindung der Metaphysik", en Vorträge und Aufsätze, 72.

13. Kant: Kritik der Urteilkraft, prrf. 83; Werkausgabe, X, 390; trad. esp. 348.

subjetivo, por más que pueda ser universalizable, e incluso tomado como fundamento de la igualdad entre los hombres, no sólo no pertenece a lo ético-racional, sino que incluso lo conculca y anula. Las máximas, aún no siendo objetivas, pueden valer como determinaciones para todo sujeto individual. Ellas determinan el querer de todos y cada uno, por lo que pueden ser universalmente válidas para la voluntad de todo ser racional, motivo por el cual Kant la eleva a la condición de ley práctico-moral.

La apoyatura decisiva de esta concepción de la moralidad es preciso encontrarla en la idea, cara a Kant, de que la razón, en tanto facultad práctica, es la capacidad de influir en la voluntad para obligarle a que admita y reconozca su capacidad de ser enteramente libre en la observancia de, y en el respeto a las leyes universales puras. La libertad de la razón como voluntad corre pareja con el quebranto de los fines específicos de las inclinaciones naturales. El valor del deber se representa aquí por su exterioridad respecto a las inclinaciones, intereses, y a todo aquello que ensombrezca la libre autodeterminación de la voluntad como legalidad pura, no empírica. Además, a esto se añade la distinción entre máxima como principio subjetivo del querer que implica el respeto puro (sin condiciones) a la ley, y la ley misma como principio objetivo práctico que determina la voluntad de los seres racionales. De acuerdo con el planteamiento kantiano, todo esfuerzo humano debe centrarse en la universalización de las máximas bajo forma de leyes. De lo contrario, la voluntad se vería sometida a la constricción y el arbitrario subjetivismo de la naturaleza, cuyas inclinaciones pueden ser consideradas siempre y en todo momento nocivas. La renuncia expresa a someterse a la compulsión natural nos encamina directamente a la obligatoriedad de reconocer al hombre como ser racional que existe como fin en sí mismo. Por todo lo anterior, se hace posible instaurar una filosofía moral que postula un reino de fines, un reino de la autonomía de la voluntad humana. "La acción que puede subsistir conjuntamente con la autonomía de la voluntad [respecto a la influencia de las disposiciones e

inclinaciones naturales] está permitida, la que no, está prohibida"[14].

Por medio de la acción moral y el supremo concepto de deber, el hombre ingresa en un mundo inteligible o <<noumenal>> en el que, si bien no se conoce como libre, sí necesita presuponer la libertad como condición de una voluntad que dirige la acción práctica. Este concepto "ideacional" de la libertad kantiana culmina el sistema de su filosofía moral con el que, en esencia, se ha pretendido emancipar a la razón humana de sus ataduras y constricciones que son obra de los prejuicios y la superstición. La prevalencia de estos es atribuible no sólo al peso de lo sensible y natural sino también al de la tradición, y a otras posiciones interesadas. Pero lo importante es poder alegar a favor de este planteamiento, que la práctica de los hombres será la que muestre la posibilidad en sus acciones de hacer uso de la razón con libertad, autonomía y sin coacciones. Como hipótesis de trabajo podemos suponer que no hay contradicción entre la necesidad natural y la libertad, que no hay contradicción entre que los fenómenos estén sometidos a cierta legalidad, y que el fenómeno de la libertad, atendiendo a su contenido ideacional, pueda quedar sustraído a dicha legalidad natural. Por lo tanto , Kant exige que se conciba al hombre como ser-representador y como ser-pensante. Ello implica que la autoconciencia pueda ser conciencia de sí mismo como ser afectado por las impresiones sensibles tanto internas como externas, pero que también el hombre pueda ser autoconciencia como inteligencia, como un ser cuya actividad intelectual sobrepasa el ámbito de lo representable por los sentidos. La filosofía kantiana postula como corolario un mundo inteligible, esto es, la totalidad de los seres racionales tomados en tanto seres en sí mismos, un puro reino de los fines.

Esta ultima condición formal, exigida por la universalización de las máximas del obrar en forma de leyes, reduce el

---

14. Kant: Grundlegung der Metaphysik der Sitten; Werkausgabe, VII, 74; trad. esp. 100.

sujeto de las acciones o el sujeto práctico, a un esquema abstracto, a la quintaesencia de la abstracción de todo comportamiento práctico. La actividad humana va a encontrar en el formulismo de la ley, y en el formalismo de la comunidad racional de seres inteligentes, las precondiciones y los límites de su realización. El dualismo en el que cae el concepto kantiano de razón se evidencia en la necesidad de reconocer la reunificación de las dos causalidades aceptadas: la causalidad como ley natural que ha dejado el residuo de una esencia humana desconocida en sí misma, de una esencia nouménico-ideacional, y la causalidad voluntariamente impuesta como ley ética que deja como residuo al hombre que se muestra en tanto ser empírico, dotado de inclinaciones, pasiones e instintos. Consecuentemente, la razón práctica se halla presa en el eterno debate entre la idea de hombre, sujeto de la libertad, y el hombre empírico que se manifiesta con toda su rudeza y pulsionalidad. Si la crítica de la razón práctica muestra que la libertad en sí misma existe, es a condición del sojuzgamiento del deseo en general, de manera que éste deberá ser siempre rebajado, cuando no inhibido parcial o totalmente. La libertad, en fin, no está explicada de modo psicológico sino transcendental, esto es, como la posibilidad de darse uno a sí mismo y autoimponerse leyes éticas o, lo que es lo mismo, leyes de la libertad. Esto último deja abierto un interrogante no fácil de resolver.

No estamos ante una mera teoría sobre la disposición anímica para hacer el bien, en el sentido de que Kant refiera el principio ético de la buena voluntad a un sujeto inexpresivo, a un yo <<nouménico>> que no alcanza a manifestarse fuera de él, sino que el sujeto kantiano se concibe como actuante, y es el fundamento último de la acción práctica. Aún hay que reconocer al sujeto moral kantiano y descubrirse ante él, por su facultad de automotivarse por una legislación universal, frente a las diversas motivaciones subjetivas, físicas o psíquicas que

obstaculizan la libertad moral[15]. Hay una posibilidad de someter la voluntad a que dependa de las leyes, y generar de este modo la obligatoriedad de una acción. Deber (Pflicht) no es otra cosa que la acción motivada por la compulsión (Nötigung) de la razón. El deber se construye sobre las ruinas de un albedrío subjetivamente condicionado, de una subjetividad patológicamente aceptada. Por eso Kant ha concebido lo ético como coacción (Zwang) interior e intelectual de la facultad apetitiva. Lo interior se toma aquí como una suerte de referencia limitativa de impulsos y deseos naturales. Este es el modo de corroborar que la tarea de toda crítica en sentido kantiano es el llegar a establecer límites a la subjetividad[16], a partir de lo que viene a postularse una naturaleza suprasensible, una infinitud que sirva de puerta de escape a la subjetividad finita. La libertad como noúmeno pertenece a ese mundo puro de la inteligencia que funciona a nivel de contraimagen del mundo sensorial, y acota el lugar donde la razón encuentra su auténtica naturaleza haciéndose a sí misma obra en la exterioridad de la práctica. Las antiguas categorías de las llamadas éticas materiales, por ejemplo las de bueno y malo, son determinaciones posteriores a la legalidad formal de la razón, a la ley que motiva y determina toda voluntad en disposición a obrar. La formalmente limitada razón práctica kantiana se define en relación a, y como segmento de la elaboración de una metafísica que parte de un concepto no naturalista, pero sí empírico y finito, de naturaleza humana. Por su parte, la razón queda definida como la facultad de conocimiento y de acción, que autodefine su propia naturaleza, función y límites, que exige principios formales puros para poder fundamentar todo conocimiento y toda práctica, y que postula la libertad nouménica para hacer posible un progreso infinito.

El modo habitual de entender la acepción kantiana de

---

15. Cfr. Höffe: "Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen"; Ethik und Politik, 88-89.

16. Cfr. Kimmerle: "Wege der Kritik an der Metaphysik"; L'heritage de Kant, 329 y ss.

la moralidad nos dice que toda acción moral debe ser hecha por deber. Los deberes son las acciones en las que la voluntad excluye todo determinarse por causas naturales. La génesis del concepto de deber nos ofrece un panorama preciso de la estructura categorial del filosofar kantiano, y nos permite introducir la crítica hegeliana a Kant, que toma como punto de arranque la crítica al concepto de deber. Dice Kant: "la conciencia de un libre sometimiento (Unterwerfung) de la voluntad bajo la ley, como unida sin embargo a una inevitable coacción hecha a todas las inclinaciones por la propia razón exclusivamente, es el respeto hacia la ley. La ley que exige y también inspira ese respeto no es otra que la ley moral (pues ninguna otra excluye todas las inclinaciones del influjo inmediato de estas sobre la voluntad). La acción que es objetivamente práctica según esa ley, con exclusión de todos los fundamentos de determinación por inclinaciones, se llama deber que, por esa exclusión, encierra en su concepto compulsión (Nötigung) práctica, es decir, determinación a acciones por muy a disgusto que estas ocurran"[17].

La crítica a este concepto de deber llega a ser un punto nodal de la lectura e interpretación que H. hace de la obra kantiana. La conclusión de esta crítica, para anticiparla someramente, muestra que el desarrollo de la noción de deber y de su validez desemboca en el postulado de un más allá de la conciencia, que fundamenta la validez de ese deber, cosa que parece recusable a los ojos de Hegel. Por otro lado, esa crítica argumenta que tras el puro saber o el saber formal del deber, se oculta el sí-mismo de la conciencia que existe en la formalidad universal de las máximas que han sido elevadas a la categoría de leyes morales[18]. En otras palabras, tras el formalismo moral kantiano se esconde la justificación de determinada práctica social e histórica que H. considera del todo insuficiente para

---

17. Kant. Kritik der praktischen Vernunft; Werkausgabe, VII, 202; trad. esp. 118-119.

18. Cfr. Phänom, 445; Fenom, 368-369.

dar respuesta a las demandas que su época hace a la razón.

Parte H., en su crítica a Kant, de la actividad humana en relación a la naturaleza y a la sociedad, y toma esa actividad desde la radicalidad de su componente pulsional que empuja y proyecta la subjetividad hacia la exterioridad de sí misma. En la medida en que la vida se hace objetivo de la autoconciencia que aparece como deseo, la actividad del sujeto jamás queda reducida a la interioridad inexpresiva, a la vida replegada sobre sí misma. Siempre llega a la objetividad mediante la encarnación en el trabajo y el lenguaje. La trayectoria que sigue H. va desde la crítica a la filosofía kantiana, pasando por la vinculación progresiva de ese crítica a su teoría de la subjetividad práctica, hasta llegar a la teoría dialéctica de la "exteriorización"/"interiorización" como marco metódico en el que es posible inscribir la concepción de la equivalencia objeto-sujeto.

La auténtica preocupación hegeliana en el período de maduración de su filosofía no está centrada, en contra de lo que pudiera parecer, en el problema de la subjetividad como tal, sino en la crítica del modo como la filosofía coetánea pretendía concebir la objetividad desde la subjetividad a partir de los planteamientos kantianos. Ya, en un esbozo sobre "religión y amor" de 1797-98, considera nuestro autor que la forma más extrema del subjetivismo ---"die höchste Subjektivitat"---, la representa la dependencia del objeto, el miedo al objeto, o la huida ante el objeto[19]. Esto pone de relieve, según Hegel, el miedo latente a superar el dualismo filosófico que atenaza los esfuerzos del pensamiento moderno. El filósofo suabo coincide con la primacía kantiana de la razón práctica, como paso previo para una teoría del sujeto-objeto idéntico. Tanto él como Kant están persuadidos de que la acción humana ofrece el único modelo a partir del cual es posible cancelar la contradicción supuesta y residual entre sujeto y objeto. La práctica humana realizaría al

---

19. Cfr. Frankfurter Schriften; W, 1, 241; EJ, 241.

sujeto en el mundo de la objetividad intersubjetiva. No está de más enfatizar la continuidad, y la discontinuidad de los esfuerzos de ambos autores. "El despliegue de la subjetividad trascendental como intersubjetividad práctica, y la determinación dialéctica de la <<cosa en sí>> como unidad del objeto trascendental y del noúmeno, conducen finalmente a la teoría de la intersubjetividad práctica de la verdad, mientras que en el planteamiento kantiano sólo conformaban, rudimentariamente el despliegue del núcleo práctico de la experiencia categorial"[20]. Dicho de otro modo, H. viene a sustituir la unidad trascendental entre el sujeto trascendental o la unidad sintética de la autoconciencia, y el objeto trascendental o correlato de la unidad de la percepción en la unidad de lo diverso intuido sensiblemente, por una no-identidad o diferencia a superar. A partir de la idea de un sujeto que se plenifica en el objeto, y de un objeto que adquiere su sentido por referencia al sujeto, H. introduce la modalidad de pensar la práctica para enjuiciar la pretensión de validez de todo conocimiento teórico.

Lo que no satisface a nuestro autor de la concepción kantiana de la subjetividad es que concluya relativizando y haciendo finito el conocimiento conceptual. Para que ello no sea así, la relación sujeto-objeto debe ser infinita, y el saber a ella correspondiente absoluto.

> "La más elevada idea de la filosofía kantiana es la total vaciedad de la subjetividad o la pureza del concepto infinito, que igualmente se pone como lo objetivo en la esfera del entendimiento, aquí con la dimensión de las categorías y en el lado práctico como ley objetiva; pero en medio, entre ambos lados, unida por un lado a la finitud y por otro a la pura infinitud, está puesta otra vez la identidad misma de lo finito y lo infinito, pero

---

20. Kimmerle: Sein und Selbst, 10.

como concepto, y en la forma de lo finito"[21].

Este es el modo como cabe cuestionarse lo que se introduce en la Crítica de la razón práctica bajo el nombre de ley objetiva, y aquello que funciona como objetivación máxima e infinita de la razón. Pero sucede, nos dice H., que lo que se introduce son los postulados e ideas de la razón teorética ahora trasvasados a la práctica, a saber, la inmortalidad del alma, la positiva libertad del hombre y la existencia (Dasein) de dios[22], que fueron declarados incognoscibles a otro nivel. A este respecto, puede resultar muy ilustrativo el testimonio de Rosenkranz sobre las inquietudes intelectuales de H. en Frankfurt: "Él protestaba contra la opresión de la naturaleza en Kant y contra la parcelación del hombre en la casuística surgida con el absolutismo del concepto de deber"[23]. Contra el sometimiento de la voluntad a la ley, y contra la coacción de toda inclinación natural, infringidos por la razón práctica, se rebela H. y lo hace desde la idea de que la conciencia de sí de lo vivo impugna el concepto de deber, no porque <<por deber>> no puedan realizarse nobles acciones, sino por la imposibilidad de hacer compatible la observancia del deber y el libre desarrollo de la humanidad desde su estado de miseria y postración actual. Introducir el deber como ley práctica implica desgarrar la personalidad del hombre en tanto sujeto moral, entre el mundo del más acá en el que toda virtud parece imposible, y el mundo del deber como más allá absoluto. Por lo demás, parece exagerado propugnar el deber como única vía para la consecución de los postulados de la razón pura. La unidad mediada entre el autor y su obra, entre la actividad y la acción consumada, puede afirmarse como alternativa frente

---

21. Hegel: Glauben und Wissen; W, 2, 333.

22. Cfr. Kant: Kritik der praktischen Vernunft; Werkausgabe, VII, 264; trad. esp. 185.

23. Rosenkranz: Hegels Leben, en Lukács: Der junge Hegel, I, 243; trad. esp. 163; EJ, 258.

al divorcio kantiano de pulsión y ley, y contra la absolutización de las leyes.

En El espíritu del cristianismo y su destino, Hegel opone a los preceptos (Gebote) puramente objetivos, el principio genérico de lo subjetivo, un principio que desde el punto de vista histórico resulta del todo extraño al judaísmo y novedoso para la predicación cristiana. Guiados por ese principio también hay que considerar de modo diferente los preceptos morales y civiles,

> "que son subjetivos en tanto se fundamentan en una actividad de la esencia humana, en una de sus fuerzas"[24].

Se trata de no absolutizar ni objetivar al máximo los mandamientos que se relacionan con las disposiciones humanas, o bien que hemos heredado de la tradición. La ley práctica unifica en un solo concepto la contraposición extrema que se da en los vivientes gracias a su pluralidad[25], pero la unificación que pretende valer para muchos sólo será un deber enfrentado a la realidad efectivamente constituida. La moralidad que se postula, nos dice H., sólo va a depender de la forma de concebir la ley, no de su contenido. En relación al contenido de la ley, tenemos el llamado "imperativo categórico", que al no afectar al contenido queda reservado para ser criterio de moralidad y no de legalidad. Por lo que se refiere al contenido, se da la paradoja de que el deber impone al sujeto de la acción la coacción de las leyes civiles (burgerliche). Por tales hay que entender un "poder extraño" (fremde Macht). Por todo ello cabe concluir que,

> "las leyes civiles contienen los límites de la con-

---

[24]. Hegel: Frankfurter Schriften; W, 1, 419. Este párrafo figuraba tachado en el manuscrito, quizá debido al impreciso uso del término "subjetivo" para referirse, a mi parecer, a la objetivación de las fuerzas esenciales humanas.

[25]. Cfr. Hegel: Systemfragment vom 1800; W, I, 419; EJ 399.

traposición de muchos seres vivos; por elcontrario, las leyes puramente morales determinan los límites de la contraposición dentro de (in) un ser vivo; las civiles ponen límite a la contraposición de un viviente frente a otros vivientes, y las morales a al contraposición de un lado, de una fuerza de un ser vivo frente a otros lados, a otras fuerzas del mismo ser vivo"[26].

Parece ser muy adecuado el diagnóstico hegeliano de l· génesis y naturaleza de la ley moral contrapuesto a la ley civil. Especialmente destaca la caracterización de la ley moral como producto de la escisión y contraposición en el seno del individuo. Esto denota que lo que se entiende por subjetividad no es para H. sino un principio de actividad, la pura energía, o algo interno dispuesto a llegar a ser externo. Frente a la kantiana división de lo humano entre "homo phenomenon" y "homo noumenon", entre pulsión y ley, H. reduce ambas esferas a distintas fuerzas en conflicto, pero igualmente necesitadas de devenir objetivas, de hacerse cosa más allá de la individualidad monádica. El texto anterior prosigue del siguiente tenor:

"Las leyes puramente morales que no son capaces de llegar a ser civiles, esto es, aquellas en las que las contraposiciones y la unificación no pueden tener la forma de lo extraño, serían aquellas que se refieren a la limitación de aquellas fuerzas cuya actividad no es una actividad, una referencia frente a otros hombres. Las leyes, en tanto son efectivas como meros preceptos civiles, son positivas, y puesto que son iguales, según su contenido material, a las leyes morales, ya sea porque la unificación de lo objetivo en el concepto

[26]. Hegel: Der Geist der Christentum und sein Schicksaal; W, 1, 321-322; EJ, 307.

> presupone algo no objetivo, o bien porque pueda devenir como tal, el hecho es que si se convirtieran en morales ello supondría la superación de la forma de leyes civiles, es decir, si su <<debe>> (Soll) no es el mandato de un poder extraño sino la consecuencia de su propio concepto, supondría el respeto ante el deber"[27].

En resumen, lo que aquí se plantea es la imposibilidad de construir una legalidad civil positiva a partir de una moralidad, que escinda al individuo en dos esferas bien distintas, y por otro lado, que no pueden darse leyes morales que no sean susceptibles de llegar a ser civiles. En otros términos, el gran problema de la moralidad kantiana es dejar subsistir una legislación civil, que es un poder coactivo extraño al sujeto e injusto, y que la legislación moral carezca de fuerza operante para cambiar las leyes civiles. Por otra parte, lo civil y lo moral no pueden ser ámbitos separados del todo, pues estaríamos dando cabida al subterfugio permanente de escapar al cumplimiento de toda ley en aras de otra, alegada al efecto para no cumplir la primera, y que tuviese un carácter contrapuesto.

Para H. el modelo de consideración de estos asuntos en Kant lo constituye un sujeto que se debate a sí mismo entre sus inclinaciones naturales, y el racio-natural respeto al deber; mientras tanto la moralidad, ocluida y negada cualquier referencia a otro sujeto, no puede constituirse en legalidad intersubjetiva y comunitaria, lo que al fin y a la postre viene a ser su drama y su fracaso. Lo moral, o llega a ser lo civil o no sirve para nada. Si lo civil oprime permanentemente a lo subjetivo-moral y lo pisotea, es injusto y debe ser cuestionado y cambiado. Aquí se anticipa el dilema que más tarde veremos referido a Antígona, según el cual no hay ley objetiva que no presuponga algo subjetivo, de tal modo que la subjetividad moral necesita

---

27. Ibídem 322; 307.

llegar a ser ley que valga para todos. Esta unificación categorial de los elementos subjetivos y objetivos produce aquí la unificación material de las legislaciones moral y civil, por mor de lo que debe ser la unidad categorial de la ley.

La ley moral "modo kantiano", sin realizar civilmente, puede quedar como noble aspiración, cuya conformidad universal llevaría aparejado la supresión de todo conflicto, pero cuya carencia de efectividad es la consecuencia directa de no valorar suficientemente el papel que en la vida social desempeñan los intereses egoístas y particularistas. Lukács lo ha formulado con estas palabras: "Hegel reprocha a Kant el que eternice con su simplista contraposición entre deber e inclinación (entre espíritu y sensibilidad), el desgarramiento del hombre en la sociedad civil, desgarramiento que Hegel reconoce como hecho y punto de partida del filosofar"[28]. Es más, la observancia de la ley moral por deber pone de manifiesto de modo sintomático, según la crítica hegeliana, cómo la internalización, mediante la universalización de las máximas, de la ley civil-burguesa, hace posible que se identifique con la ley moral. Haciendo uso de la terminología hegeliana del periodo de Frankfurt, se podría decir que en la moralidad se conserva un resto de positividad social extraña al sujeto, positividad que ciertos usos morales elevan al rango de oráculo interior. Esa positividad devenida interna, en la que se resuelve la noción de deber, se erige en dueño o amo absoluto del sujeto, y se da la paradoja de que se establezca una servidumbre respecto al deber como trasunto de la opresión social. Ello implica que la particularidad de cada uno resulta algo extraño, como una peculiaridad a sacrificar por el deber, y nunca algo que tiene que reconciliarse y asumirse. La contradicción entre el principio formal y el contenido del deber, que se produce en la ética kantiana, sólo es resoluble apelando a una legalidad superior, a la vida misma como lo único que reune el impulso y la ley. La vida, hegelianamente pensada, reconcilia

---

[28]. Lukács: op. cit. I, 249; trad. esp. 167.

ambos extremos y destruye el formalismo y el formularismo posibles de las leyes, en la medida que aquellos representan el resto de la muerta positividad social. El sujeto que representa el mundo puede permitirse aceptar el deber como la síntesis de subjetividad y objetividad, cuando en realidad el deber de-forma la manifestación múltiple de la vida, que se escinde y reconcilia a sí misma.

A nivel político, dando a esta expresión un sentido de reflexión pensante y racionalización de la práctica social de los hombres, Hegel defiende sin ambigüedades que en una constitución civil-burguesa (bürgerliche Verfassung) únicamente tienen cabida los deberes derivados del derecho de las otras personas. El poder coactivo del estado sólo se justifica cuando representa el derecho de los otros que alguien pretenda conculcar. Poco importa que uno observe y respete por deber el derecho del otro, siempre que lo haga y lo salvaguarde escrupulosamente. Esta prevalencia, e incluso predominio, del derecho sobre el deber se expresa en los siguientes términos:

> "el derecho del otro debe ser primeramente deducido antes que aparezca para mí como deber...; el conocimiento de que algo es deber para uno, proviene precisamente del conocimiento del derecho del otro"[29].

Bien pensado este planteamiento encierra la no validez intersubjetiva de todo deber que no pueda expresarse y dimanar en una ley civil. Esto es aplicable incluso al kantiano deber de beneficencia, porque el derecho de otro a recibir un beneficio, que lo saque de su penuria e indigencia, no puede ser demandable a título individual de otro, sino de la humanidad en su conjunto, esto es, de la humanidad representada en los poderes públicos. Como podemos apreciar en este caso, el planteamiento hegeliano pretende subsumir la moralidad en la esfera objetiva del derecho,

---

[29]. Hegel: Die Positivität der christlichen Religion; W, 1, 134-135; EJ, 96. El subrayado no aparece en el texto.

pero no en el sentido particular del derecho personal, sino en el más amplio del derecho social o eticidad[30].

Para resumir cuanto llevamos dicho hasta ahora sobre el diagnóstico crítico de la filosofía moral de Kant, es preciso destacar la contradicción entre moral y ley, como entre amor y precepto, porque dificilmente se pueden unificar, y la recusación de toda moral que no se adecúe a la ley, en el sentido de la ley de la vida que unifica lo escindido, de la ley en un sentido conceptual o especulativo como lo que unifica lo objetivo y lo subjetivo. La vida nombra aquí el ser, la universalidad de lo existente, que no se reduce a la particularidad moral ni jurídica de los individuos. La separación de ley y moral choca frontalmente con la legalidad inmanente de la vida como aquello que supera toda escisión y duplicación. Lo universal no sólo no excluye ni divorcia nada, sino que es la síntesis del diferenciarlo y reunirlo todo.

> "La moralidad sólo supera (hebt...auf) lo que ha llegado a ser dominado del yo, y con ello la dominación del yo sobre lo viviente; de este modo lo viviente no es mas que una multitud de seres simplemente separados, desvinculados, y aún subsiste una infinita materia muerta; y estos seres singularizados necesitan aún de un soberano (Herrscher), de un dios, y el ser moral mismo necesita de un soberano en la medida que el ser moral es no-moral (que no in-moral). Es un ser en reposo que no ejerce ni sufre violencia alguna, y que incluso ayuda allí donde otro ser padece la violencia de un tercero;

---

30. Que la <u>eticidad</u> hegeliana es la síntesis de exteriorización y de interiorización de la voluntad/libertad, lo ha puesto de relieve López Calera: "...la auténtica y total libertad hegeliana no puede darse ni en la esfera de la exterioridad --- derecho abstracto o formal---, ni en la esfera de la pura interioridad ---moralidad---, sino dentro de la plenitud ética del Estado" (López Calera: <u>Hegel y los derechos humanos</u>, 46).

> la universalidad es universalidad muerta porque está contrapuesta al individuo, y la vida es la unificación de ambos; la moralidad es dependencia de mí mismo, desdoblamiento (Entzweiung) dentro de uno mismo (in sich selbst)"[31].

Lo que la moralidad consigue, al margen de las buenas intenciones de los moralistas, es inmiscuirse en la vida para separar y distinguir, en el sentido de la distinción de la "buena" sociedad, a los individuos según que obren o no moralmente. La independencia moral de éstos se circunscribe al autodominio de su sensualidad y de todas las manifestaciones biológicas que los diferencian. Al radicar en lo individual, separado del todo, la fuente de la moral, se hace de todo punto indispensable retrotraer el origen incondicionado de lo moral a una realidad no contingente, a un dios absolutamente bueno, que también sea la raíz de la inmortalidad como postulado moral. Así la política se basa en la moral, y la moral en la religión. La única alternativa a este planteamiento es propugnar la vida y lo vital, como sumo poder unificador-conceptual, que universaliza normas y leyes o, por el contrario, las descalifica. Ella diferencia a los hombres en la misma medida que los reune; no los separa sin volverlos a unificar.

Para apuntar la alternativa hegeliana a la filosofía práctica kantiana, me referiré a los pensamientos contenidos de modo sumario en el Systemfragment de 1800. Allí la vida es pulsión que busca afanosamente una forma externa, y los vivientes sus externalizaciones o presentaciones a partir de los cuales ella es considerada como lo uno y lo diverso. Hegel recusa la reflexión externa como responsable de fijar las plurales y diferenciadas manifestaciones vitales. En ese texto se evidencia

---

[31]. Hegel: Der Geist des Christentum; W, 1, 303; EJ, 273.

que el concepto de vida es el concepto ontológico fundamental[32]. ¿Qué significa esto? Que la vida no es el modo de ser que se clausura en la relación sujeto-objeto como mutuamente aislados, que la vida no es una entidad entre otras ni un conjunto de entidades, como pretende determinada ciencia al uso, sino el medio de hacer fluidos y dinámicos todos los entes, de fluidificar el ser y el pensar conjuntamente; "no hay para la vida ninguna mera ob-jetividad, sino sólo independencia y dependencia. La vida es un ser tal que con su ser-ahí todo ente deviene desobjetivado, referido a la vida, vivo; la vida es esencialmente ser vivificador, y se refiere sólo a sí misma"[33]. Vivir es el diferenciarse interno que consiste como actividad en alterarse y producir lo otro de sí. Si el ser es el puro vivir ---"reines Leben ist Sein"[34]---, ser es devenir alterado, fuera de sí en lo otro. El ser de la vida supone además referencia recíproca de sujeto y objeto, que se ponen de continuo uno en el lugar del otro. La más elevada vitalidad que H. propugna, no se da en máximas o leyes, sino que funciona pegada a la síntesis de las determinaciones móviles, subjetivas y objetivas, de la vida humana[35].

La acrítica identificación de la vida con lo natural y sus determinaciones, pro-pone conjuntamente la vida y la reflexión externa sobre ella, y progresa separando lo que originalmente se encontraba unido; luego, no puede restañar la herida abierta entre la vida y la reflexión. Es preciso que la razón, como instancia superadora del intelecto puro reflexionante, obligue al entendimiento a reconocer que la naturaleza no es

---

32. Cfr. Dilthey: "Historia juvenil de Hegel", en Hegel y el idealismo, 154 y ss; Heidegger: Hegels Phänomenologie des Geistes, 205-207; Marcuse: Ontología de Hegel, 201 y ss.

33. Marcuse, op. cit. 229.

34. Hegel: Der Geist des Christentums; W, 1, 371; EJ, 344.

35. Cfr. Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik; W, 13, 25; trad. esp. 13.

lo otro absoluto, sino un modo de ser externo de la vida y del espíritu. Ya podemos distinguir en el Fragmento de sistema una nueva acepción de la razón, ligada esencialmente a la noción de vida, más allá de la facultad de los principios kantiana. Para H. la razón tiene, entre sus principales misiones, el reconocimiento de un ser fuera de la reflexión ---"ein Sein außer der Reflexion"[36]---. Sin embargo no debe pensarse por esto en una recaída en el realismo ingenuo, dado que lo que está allende la reflexión es el pensar mismo puesto como ser y, en consecuencia, tiene su estatuto ontológico identificado con lo categorial. También más allá de la reflexión se halla la práctica social de los hombres como configuradora de un ser fuera de la mera reflexión, pero no fuera de la razón. La legitimación hegeliana de la vida como deseo, trabajo, reconocimiento, infelicidad, etc., no conduce a la abdicación de la razón frente a lo irracional, ni siquiera a la supervaloración de la voluntad caprichosa como lo que impulsa la acción por encima de la racionalidad, sino, antes al contrario, se trata de hacer cambiar de oficio a la razón. Ella debe abandonar su vocación normativa, su misión de oficiar de contranaturaleza, para llegar a ser medida de sí misma, penetración pensante en lo otro de sí, en la otredad absoluta, para devenir finalmente para sí misma. El único ‹‹nómos›› de la razón es su propia actividad que se autojustifica interpenetrando cualesquiera instancias. Si hemos partido de pensar que la tiranía de la razón clásica vino representada por la tiranía de sus sistemas categoriales, H. encarna a este respecto un sistema de pensar en el que las categorías se hacen fluidas, transitan del sujeto al objeto, porque se requiere dar razón de lo vital y vitalizar la razón.

En diversas ocasiones se ha ensayado hallar la clave de la condición dialéctica del filosofar hegeliano. A esta altura de su evolución, el interés exclusivo de nuestro autor es poder pensar la vida que es pensar la contradicción. Para que la vida

---

[36]. Hegel: Systemfragment; W, 1, 422: EJ, 401.

llegue, en tanto sustancia, a configurarse como espíritu se precisa urdir una trama conceptual que gire en torno a nociones como manifestación, exposición, expresión, exteriorización,etc., pero también a nociones como retorno a sí, retrocaptación, interiorización, etc. La vida es el concepto ontológico fundamental porque es la infinitud y lo universal que se despliega y que se repliega, que se junta y se separa, que se reune y se disgrega. Vida y legalidad no son contradictorias, pero aquella sobrepasa los estrechos límites de ésta, sobretodo cuando las leyes separan pero no unen, con lo cual quedan impugnadas no sólo las postizas unificaciones legales, sino incluso la radical atomización social ocasionada por la ley del más fuerte. La tarea del filosofar dialéctico a este respecto se puede formular en términos de re-totalización (Vervollständigung) de lo finito por la razón[37], de manera que tanto la razón como la vida se elevan desde el hundimiento en lo sensible, a su más elevada expresión y realización pensante. En ausencia de esta retotalización, es indiferente que situemos lo finito en la subjetividad o, por el contrario, en la objetividad; siempre perdurarán la vida y la razón divorciadas, y contrapuesto lo finito a lo infinito.

Enlazados con las consideraciones precedentes, los planteamientos hegelianos de Glauben und Wissen también desarrollan aspectos interesantes de la crítica al kantismo, por la vía de reconocer la vaciedad del sujeto que se aferra al concepto de deber. "El deber retrotrae al punto de vista común y empírico del individuo frente al mundo, frente a la sociedad"[38]. Según H. las filosofías de la reflexión ---Kant, Jacobi y Fichte, principalmente---, expresan el punto de vista más elevado de la concepción de la subjetividad en el mundo moderno:

"la subjetividad se presenta bajo la forma de

---

37. Ibídem 423; 402.

38. Lukács, op. cit. II, 447; trad. esp. 288; Cfr. Hegel: Glauben und Wissen; W, 2, 405-406.

> belleza y verdad, en sentimientos y disposiciones de ánimo, en el amor y el entendimiento"[39].

Reitero que, a partir de Kant, no estamos en presencia de una subjetividad inexpresiva, o recluida en sí misma, ni nos movemos en un mundo plagado únicamente de propósitos o buenas intenciones que no alcanzan la pregnancia y la efectividad de la vida activa y transformadora. Tampoco se encierran las filosofías de la reflexión en una subjetividad crédula o fideísta, que abdique de la objetividad del conocimiento del murdo, y de la necesidad de poner en práctica su fe. Y sin embargo, el sujeto que ponen en marcha esas filosofías tiene un defecto: no concilia su conocimiento teórico y su práctica social. En definitiva, lo objetivo de ellas, resultado de poner en obra al sujeto, es meramente lo ob-jetivo, lo que se separa del productor, aquello en el que éste no se reconoce;

> "lo ob-jetivo divorcia (scheidet) precisamente el entendimiento de lo subjetivo"[40].

El modelo del objeto resulta ser lo empírico, lo dado a la percepción, lo que se supone como no puesto por el sujeto. Para H. la causa de la incapacidad del idealismo precedente para formular una noción consecuente de razón hay que cifrarla en haber partido de lo empírico, es decir, de las sensaciones en la razón pura especulativa, y de las reglas, como propósitos prácticos cotidianos, en la razón pura práctica. El hacer de lo empírico un punto de partida absoluto, permite únicamente alcanzar "la objetividad del entendimiento", producto del doble proceso de aplicación, que no es sino una "exteriorización", de las categorías a los datos de los sentidos, y de imposición de un formalismo para transformar las máximas en leyes. Tanto Kant

---

39. Hegel: Glauben und Wissen; W, 2, 289.

40. Ibídem, 290.

como Jacobi y Fichte, fieles al ideal protestante e ilustrado de reconciliar al hombre, huella de lo divino en la tierra, con lo finito por un lado y con lo infinito por otro, han desembocado en la escisión (Spaltung) del ser humano, porque de un lado han puesto a lo infinito, y de otro a la subjetividad finita. Ésta, imbuida de la finitud de la sensibilidad, no alcanza a conocer la idea infinita, al margen que la presuponga como garante y posibilitadora de su libertad.

> "En estas filosofías permanece el ser-absoluto de lo finito y de la realidad empírica, y por otro lado permanece el absoluto ser-contra-puesto de lo infinito y lo finito, y, en definitiva, lo ideal es sólo concebido como el concepto"[41].

De un lado tenemos, pues, un punto de partida absoluto tomado como destino irremisible del filosofar; se trata de lo finito empírico como aquello que podemos conocer sin salir de nosotros mismos, sin necesidad de concebirnos sino fenoménicamente, y afectados por fenómenos referidos a lo que está fuera de nosotros. Por otro lado lo infinito es el supuesto ideal que la razón establece por necesidad llamémosla arquitectónica. El verdadero absoluto nos es sustraído, y esto hay que tomarlo como una afrenta a la razón.

> "Sobre esta absoluta finitud y absoluta infinitud permanece lo absoluto mismo como una vaciedad de la razón, de la fija inconcebibilidad, y de la fe que, de suyo no racional, se llama consecuentemente razonable, porque la razón, como razón limitada, reconoce por encima de sí, en su absoluta contra-posición, algo más elevado, de lo que ella se

41. Ibídem 294.

excluye"[42]

Por contra una razón que aspire legítimamente a conceptuarse de modo absoluto, sin postular lo absoluto y luego retirarse de ello, debe de convertir el pensar en ser máximamente objetivo, y el ser en pensar realizado, debe hacer infinita a la razón finita, y coaccionar al ojo humano, hundido en lo sensible, para que se eleve a la plenitud del saber incondicionado. Esto presupone partir de una acepción distinta de lo absoluto como aquello de lo que nada ni nadie puede estar excluido, y no de una absolutización del ser o del pensar por separado.

> "Tanto el puro ser como el puro pensar, una cosa absoluta y una absoluta egoidad, son de modo semejante la finitud convertida en algo absoluto"[43].

Cabe decir que hasta H. no se ha producido un intento lo suficientemente consecuente de pensar lo absoluto mismo, sino que, a lo sumo, se ha tratado inútilmente de dar carácter absoluto a la subjetividad finita, condicionada por la afección de lo senso-perceptual, condicionada por las máximas que orientan la voluntad, por las determinaciones empíricas de lo bello y, en general, por todo aquello que parece lo insuprimible. Con el vocablo "Egoität" H. se refiere al yo depurado de toda significación psicológica, empírica o motivacional, como si lo absoluto pudiera lograrse a través de un proceso de depuración de las distintas funciones del pensar, o como si lo absoluto se dejara identificar con lo empírico abstracto.

Para el H. de Glauben und Wissen, la filosofía práctica de Kant trata de dar contenido al devaluado y vaciado concepto de razón, y desplegarlo en la forma de deber, lo que es un modo de conferir dignidad a la facultad humana. Pero, como hemos

---

42. Ibídem 294-295.

43. Ibídem 301.

visto, el deber es un avatar en el camino de la subjetividad que aspira al saber universal y necesario, y a tal fin ella no duda en imponer un principio formal puro. Esta es la causa de que el deber no sobrepase el horizonte del sujeto moral, aun cuando cree estar por encima de las motivaciones personales y naturales, como pueda ser el egoísmo humano. La vigencia exclusiva del deber en el ámbito de lo moral, hace que el contenido esté tomado de prestado de normas positivas, válidas jurídica y socialmente, a las que pretende recubrir con un halo de santidad.

> "Como lo verdaderamente apriorístico es la vaciedad de la pura voluntad y de lo universal, así lo particular es algo simplemente empírico. Sería contradictorio dar aquí una determinación de lo que es derecho (Recht) y deber (Pflicht); pues el contenido cancela la pura voluntad, el deber querido por el deber, y convierte el deber en algo material. La vaciedad del puro sentimiento del deber y el contenido chocan frontalmente"[44].

¿A qué puedo, en definitiva, llamar el componente moral de mi comportamiento? Puedo hacerlo coincidir con lo que sé o con lo que hago, siempre que después no tenga escrúpulos y lo haga concordar fielmente con la conciencia del deber. Pero, para cualquiera que hablara sin prejuicios, el nombre adecuado para ello podría ser fariseísmo y santurronería. El deber y la ley moral tienen que llevar aparejado necesariamente una elección que, por otra parte, será siempre subjetiva en el sentido de ser conforme a, o al menos no contradictoria con, mi interés privado. La auténtica "moralidad" de mi acción se descubre como apariencia, de manera que parezca inspirada por un designio más elevado, y no derivada de la discrecionalidad de mi arbitrio, o como consecuencia del interés mezquino. La moralidad requiere para H. un

---

[44] Ibídem 426.

reino espiritual, en el sentido de un lugar de confrontación y discusión, donde se verifique su empleo, alcance y significado, de manera que no quede reservada a la esfera de la mera intención subjetiva. La moralidad requiere que se la ponga a la vista de, y en diálogo con los conflictos que los distintos intereses sociales hayan podido generar, y que permanecen velados tras el dilema moral. Se trata en último extremo de situar la discusión sobre una posible filosofía práctica, en el terreno de una ética comunitaria, de una "moral" social, en la que el derecho político debería preceder al civil, y éste a la ley moral. En todo caso, y más bien como una cuestión académica, tendría sentido la introducción de la motivación de las acciones por deber, formando parte de una consideración filosófica del derecho civil o, tal vez, del derecho penal.

La polémica más virulenta de H. contra la noción de deber se halla en el trabajo cuyo título reza, Sobre los modos de tratamiento científico del derecho natural, su lugar en la filosofía práctica, y su relación con la ciencia positiva del derecho, que apareció en 1802-1803, en la Revista crítica de filosofía codirigida por Hegel y Schelling[45]. En ese escrito polémico se ataca la concepción kantiana de la razón práctica, así como la llamada "ciencia de lo ético"[46]. Una y otra presuponen el conocimiento de la idea formal de la identidad entre lo ideal

---

45. Un acertado diagnóstico de la importancia de este escrito lo tenemos en: López Calera: "Empirismus und Formalismus in der Naturrechtslehre nach Hegel"; Hegel-Jahrbuch (1967), 106-113. "El formalismo jurídico kantiano y su concepto de derecho contienen según Hegel sólo una determinación negativa: la limitación de las libertades...Según el imperativo categórico no hay materia alguna que pueda determinar el contenido de la ley ética" (Ibídem 110). Cfr. también del mismo autor: Derecho abstracto o natural en Hegel, 9 y ss. "Indudablemente lo que Hegel se proponía era superar la ética de la <<intención>> pura de la filosofía kantiana" (Ibídem 42).

46. Cfr. Hegel: Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktische Philosophie und seine Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaft; W, 2, 456 y ss.

---la forma del imperativo---, y lo real ---la acción motivada por la sensibilidad, la inclinación, el deseo, etc.---. Así las cosas, lo real es una cierta exterioridad a la razón, algo al margen de ella. La esencia de la razón práctica queda resumida y compendiada en una relación de causalidad voluntaria, y se muestra finalmente en la no identidad entre lo real y lo ideal. De ahí el dualismo que constantemente amenaza a la razón kantiana.

> "Esa filosofía formal haría la elección entre estas aspiraciones diversas de lo ético y lo no ético que se encuentran en la conciencia empírica, y no es un error de la conciencia común sino de la filosofía el que ésta haya elegido la aparición de lo no ético, y el que haya supuesto que tiene el verdadero absoluto en la absolutez negativa o en la infinitud"[47].

Puesto que tanto las acciones producidas por motivos no racionales, como las causadas por deber, aparecen igualmente a la conciencia común, será procedente y muy conveniente tanto la disculpa del individuo que se equivoca y no actúa por deber, cuanto la relativización procedente del énfasis que pone la vertiente negativa de la razón. A la vista de todo lo cual, y puesto que la inclinación natural es la otra fuente que condiciona la voluntad, no se da en la conciencia común la evidencia de la superioridad de las acciones por deber sobre las que no lo son. Sólo el filosofar puede introducir la superioridad del deber apelando a la necesidad de universalizar las máximas, y creyendo encontrar en esa universalización formal el criterio distintivo de la racionalidad, que nos hace ingresar en un mundo no de meras apariencias sino en el mundo de la causación libre.

Para H. el peligro de absolutizar el deber lleva

---

47. Ibídem 459.

aparejada la segura pérdida de contenido de toda ley, no sólo moral sino social y política. Al renunciar a la materia (Materie) y al contenido de la ley nos encontramos erigida en ley suprema "la forma de la idoneidad de la máxima del libre albedrío"[48]. De manera que todo contenido introduce un principio de heteronomía respecto al libre arbitrio. Llegamos así a la situación paradójica de que el derecho debería carecer de contenido, para que éste no empañara la formalidad y perfección de las leyes. Pero la realidad es otra bien distinta. De hecho, casi podría enunciarse, en contra del criterio kantiano, que cualquier contenido puede ser universalizado como máxima, y que toda regla práctica puede recibir la forma de máxima, y ser universalizada como ley ética. Si alguien, por poner un ejemplo, se rigiera por la máxima de no devolver el dinero confiado como depósito o en préstamo, su justificación tomaría como fundamento una supuesta ley universal, razonable a todas luces, que prohibe la existencia de depósitos, las instituciones de crédito o la simple acumulación dineraria con fines lucrativos o de usura, todo lo cual remite a su vez a otra posible ley universal, también razonable se mire por donde se mire, que considera un delito la propiedad privada. Este es el modo como la razón práctica puede llegar a ser tautológica, en la precisa medida en que se basa en el reconocimiento de instituciones sociales positivas ---los depósitos de dinero, las instituciones de crédito, la propiedad privada, la usura, etc.---, a las que el deber completa formalmente, y hasta puede santificar. Si lo que se oculta tras el deber de devolver lo depósitos es un argumento del tipo, "la propiedad es la propiedad y, en consecuencia, debe ser respetada", entonces toda ley moral puede ser invertida y reformulada en sentido contrario, al menos formalmente, "la no-propiedad es la no propiedad y, en consecuencia, debe ser respetada como tal". En resumen, la razón en su uso práctico y sus leyes están pre-suponiendo siempre, incluso cuando la ponen entre paréntesis, una materia y un

---

[48]. Ibídem 460.

contenido, a los que se acopla su procedimiento universalizador.

> "Donde una determinabilidad y singularidad se ha elevado a la categoría de lo en sí [de lo apreciado de suyo], se da el infortunio/abdicación de la razón (Vernunftwidrigkeit) y se pone lo no-ético referido a lo ético. Esta transformación (Verwandlung) de lo condicionado ["Bedingten"/lo devenido cosa, lo cosificado], no-real (Unreellen) en algo condicionado, se reconoce por su ilegitimidad y se descubre por sus procedimientos tortuosos (Schleichwege)"[49].

La valoración de algo como propiedad, por seguir con el ilustrativo ejemplo anterior, determina puntos de vista éticos, vigentes socialmente, como la apreciación económica, el interés particular, el lucro, o la simple codicia. Con todo ello la razón abdica de su rango y poder, frente a la positividad social. En el corazón mismo de la razón práctica se descubre lo no racional, el sinsentido de una razón cosificada y positivizada socialmente. De esta degeneración de la razón puede decirse que se halla más próxima a la injusticia, al mundo subterráneo de la incivilidad egotista, a la negación de los derechos civiles, que a lo que Kant llamaba el puro reino de los fines, a la humanidad razonable. Bajo este punto de vista, y tomado como prisma inversor, cierto uso práctico de la razón, en el que degenera el formalismo de la ciencia de lo ético, no es más que pura inversión, manipulación interesada, solapamiento y escamoteo de una verdadera legislación universal, y ello se demuestra como la glorificación provechosa de las normas fácticas que existen en la sociedad.

Pero aún la argumentación puede proseguirse. Una hipotética universalización del derecho, por ejemplo, a la propiedad privada, la cancelaría sin más. De modo semejante, la plena asunción del deber de practicar la beneficencia, implica

---

[49]. Ibídem 463.

por su otra vertiente la aceptación sin reservas de la pobreza como hecho social, y no habría mayor afrenta a la justicia social y a la racionalidad que preservar la pobreza para que subsista el derecho a recibir algún beneficio, y el deber de otorgarlo. Consecuentemente, no hay posibilidad alguna de universalizar el deber de, ni el derecha a la beneficencia, pues podría darse el caso paradójico de la desaparición de la pobreza o, en su defecto, de su plena justificación. Una máxima universalizada se suprime a sí misma.

A lo largo de los textos que vengo comentando, H. no se limita a confrontar su pensamiento con la filosofía precedente, sino que también va anticipando lo que será su perspectiva científica. Ésta representa elevar la eticidad al punto de vista absoluto desde el reconocimiento de que el sistema social vigente, al que la moral complementa, es el sistema escalonado de la desigualdad, pero también supone concebir el modo como el hombre, en cuanto ser vivo dotado de conciencia pensante y por lo tanto que se refiere a sí mismo, puede ponerse fuera de sí como algo objetivo sin dejar de ser sí mismo, y sin que resulte conculcada su entera naturaleza. Dicho de otro modo, es preciso una teoría de la objetivación social humana. Ésta tiene que posibilitar la evaluación de la desigualdad social, y de la legalidad moral a ella correspondiente[50]. Porque la sola idea de una legislación universal choca frontalmente con la infinita contradicción de la desigualdad universal que se engendra en las propias acciones de los individuos, en la expresión y exteriorización del sujeto que lo contradicen. A este nivel, a pesar de que pueda ser postulado el concepto de totalidad ética y exigida la comunidad de conciencias llevada a cabo, sin embargo es insostenible defender esas propuestas en base a una legislación universal que descanse en el formalismo igualitario de la ley.

"La realidad absoluta de la eticidad en esta po-

---

50. Cfr. Hegel, Ibídem 484.

tencia, se limita a una aparición superficial por medio del subsistir de la realidad en una oposición pre-existente"[51].

El vocablo clave para la interpretación de este texto es el de "potencia" (Potenz). En este contexto alude al peso de lo que está fuera de las relaciones jurídicas entre los ciudadanos, a lo no moral, al poder de un determinado estamento para imponerse a otro u otros[52]. La sola moralidad no subsistiría salvo, quizás, en un tiempo de penuria, miseria e injusticia social. En el horizonte de la libertad civil-burguesa, y puesto que ninguna legalidad puede recubrir perfectamente el campo de la práctica social, ya que siempre hay leyes no escritas o subterráneas, lo que se impone es implicar en la idea de la eticidad absoluta la necesidad de disolución permanente del sistema de leyes eternas o fijas, el sistema del poder no escrito. Dejar preservado e incólume el sistema burgués de regulación de la actividad social de los hombres, sería ser cómplice del dispositivo que organiza y rige el submundo de lo inorgánico. Éste se caracteriza por la tiranía del poder imperante en la sociedad, y de la voluntad particularista de los poseedores de la riqueza.

Hegel sitúa lo ético en un registro bien distinto, más allá y por encima de lo moral y lo jurídico, y fuera de las relaciones burguesas. Lo ético es el resultante de las acciones humanas en tanto éstas se adecúan a, y repiten las costumbres de un pueblo, o las cuestionan y cambian para sustituirlas por otras que lleven aparejadas una ganancia en la libertad del todo. No es otro el sentido especulativo del <<politeuein>> griego --la síntesis del cuerpo vivo o comunidad de los ciudadanos, la participación de éstos en la toma de decisiones y el gobierno,

---

51. Ibídem 484.

52. Cfr. Ibídem 494.

y la constitución como expresión de la vida de ese pueblo[53]---, que H. reivindica con plena conciencia de lo que hace. Frente al modelo griego, el mundo social cristiano-burgués deniega a muchos la posibilidad de formar parte del cuerpo vivo de la sociedad, de decidir en los asuntos relevantes, y de participar en la elaboración de la constitución. No le es posible al ciudadano llevar una vida universal-concreta, pues la moralidad y la justicia propias del estamento que se define como el poseedor de la riqueza, lo aplasta, y relega cualquier derecho humano al derecho sacrosanto de propiedad. Este es el sentido de lo que se conoce desde H. como "la tragedia en lo ético"[54]. El ser humano, limitado casi exclusivamente a la opción de ser <<bourgeois>>, supedita a ella su ser político y su condición de <<citoyen>>, y se refugia en el goce y disfrute de su individualidad privada.

Con todo, en este mundo burgués es donde el ciudadano es en menor medida dueño de sus actos, y se limita a repetir la condición que le impone una legalidad subterránea. Y sin embargo, en el seno del más extremo desgarramiento social, la potencia de la vida ética de un pueblo puede sacudir enérgicamente las conciencias y hacer objetivos los anhelos de todos con una nueva etapa en la conciencia de la libertad social. Restaurar esa vida ética absoluta de un pueblo, para la que lo singular y lo universal, lo subjetivo y lo objetivo, lo individual y lo colectivo, se encuentran interpenetrados y fundidos, es el resultado del esfuerzo de concebir el progreso ineludible de la conciencia de la libertad[55]. La nueva totalidad ética exigida reune en su

---

[53]. Cfr. Calvo: De los sofistas a Platón. Política y pensamiento, 33-36.

[54]. Cfr. Ibídem 494 y ss. Cfr. también Lukács, op. cit. II, 618 y ss; trad. esp. 392 y ss.

[55]. Desde esta vertiente, la eticidad hegeliana es la sintesis de la exteriorización de la libertad como mundo a disposición, y de la interiorización de la libertad como naturaleza de la autoconciencia. "Lo ético es la vitalidad real-efectiva de la autoconciencia" (Hegel: GPhR, prrf. 147, ed. Hoffmeister 143; PFD, 197).

seno el absoluto diferenciar con la igualdad incondicionada, la actividad común con el despliegue de todas las oposiciones, en fin, concentra la más alta equivalencia de realidad e idealidad[56]. En resumen, lo que se postula con el nombre de vida ética, que luego recibirá el nombre de sustancia social, no es sino la vida histórica de los pueblos en cuanto ella lleva implícita la identificación de los ciudadanos con la universalidad, el conflicto posible con ella, y su posterior transformación. Una universalidad que no es sino el espíritu concreto de ese pueblo, lo que éste ha hecho y lo que lo caracteriza y diferencia de otros pueblos, a lo que se sacrifica el individuo, y de donde éste extrae su más intima entraña, porque lo constituye por dentro. Visto desde la óptica del derecho, la vida ética representa la elevación al rango de costumbre pública del contenido de todo código moral o jurídico. Desde esta perspectiva, la moralidad no solo no se identifica con la vida ética, ni es algo absoluto, sino que únicamente proporciona la mera forma de lo ético, o lo absoluto negativo. La materia y el contenido de aquella contradice su aspiración de ofrecerse como la muestra de la infinitud de la razón humana, para pretender un progreso infinito del género humano.

En mi opinión, sólo si miramos a la eticidad como un modo de ser y determinarse la vida, podremos situar el punto de partida del saber especulativo hegeliano, y el arranque de este estudio. Unicamente si la vida es vida ética, entonces los sujetos tienen sentido dentro de la sustancia, y la sustancia llega a ser espíritu, y éste el sujeto-objeto del saber científico al que la filosofía ha venido aspirando. Es por lo que la temática que vengo analizando no es de ninguna manera ajena al diseño y la arquitectura del saber absoluto hegeliano, en el que se incardinan la dialéctica que estudiamos. En tanto la <u>autoconciencia</u> se considera como un principio existente en lo ético, ya se ha producido la exteriorización de la autoconciencia como vida

---

[56]. Cfr. Hegel: <u>Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten...</u>; W, 2, 502-503.

ética. En tanto la subjetividad es libre desde la objetividad de lo real-efectivo, se ha producido la interiorización de lo ético en la conciencia[57]. Pero sigamos con el análisis de este esbozo de filosofía del espíritu.

> "El ser vivo bajo la forma de lo negativo es el devenir de la eticidad, y la educación según su determinabilidad es el progresivo superar, tal como aparece, de lo negativo y lo subjetivo, pues el niño es como la forma de la posibilidad de un individuo ético, algo subjetivo y negativo cuyo devenir hombre coincide con el cese de esa forma, y cuya educación es la disciplina o coacción de la forma; pero lo positivo y la esencia es que le niño, alimentado en el pecho de a eticidad universal, vive, en la intuición absoluta de ésta, como de una esencia extraña, la concibe cada vez mejor, y así transita hasta el espíritu universal"[58].

Según mi parecer, aquí se contiene el esquema básico de lo que será la posterior filosofía hegeliana del espíritu, especialmente tal y como se piensa en la Fenomenología. En ella se cuestionan los intentos de fundamentar la práctica de los hombres en nociones tales como virtud y deber, porque tanto aquella como ésta se refieren a la de costumbre ---llámese así o "Sitte", "moeur", "habitude", o <<ethos>>---. Por encima de la costumbre se sitúa las instituciones, y fundamentalmente el estado, como la única garantía de integración del individuo en la totalidad. Pero además, resulta que el estado es el producto de la objeti-

---

57. Me parece sumamente ilustrativa la sentencia atribuida a un pitagórico, que H. recoge en su Filosofía del Derecho, que al ser preguntado por un padre sobre la mejor manera de educación ética para su hijo, dice: "cuando lo conviertas en ciudadano (Bürger) de un estado de (von) leyes buenas" (Hegel: GPhR, prrf. 153, ed. Hoffmeister 148; PFD, 202).

58. Ibídem 507.

vación de la certeza de todos y cada uno de sus ciudadanos, no de un pacto ni del predominio del más fuerte, sino resultado de la exteriorización de la certeza, la libertad y la voluntad de todos. El hombre interior no debe temer la exteriorización efectiva en el estado[59]. Sólo en el estado ético, en el que la costumbre tiende a hacerse institución, resulta sustituida toda legalidad interior y particularista, a pesar a que apele a la universalidad de su forma, por una legalidad exterior, intersubjetiva, cuya validez no se considera conclusa porque está sometida a la permanente reválida de la práctica social. Esa legalidad persigue la efectuación de todo principio interno de determinación como inspirador y promotor de una legalidad objetiva. La opción hegeliana dista tanto de la servidumbre a las leyes positivas, ya establecidas, o heredadas de la tradición, como de una legalidad que obedezca únicamente al deber o a un principio interno de determinación que, al remate, se identifica con la ley positiva. Hegel sólo busca que aquello que pueda funcionar como ley interna debe probar su capacidad y virtualidad para ser ley de todos, y viceversa, lo que vale intersubjetivamente tiene que legitimarse también en el fuero interno.

Como en otras muchas ocasiones, estamos en presencia de la recuperación por parte de H. de una idea griega para reformularla en base a la experiencia específica del pensamiento moderno. Lo que se reconstruye aquí es la ética, establecida por Aristóteles como disciplina filosófica fundamental, y entendida como síntesis de las virtudes privadas y públicas del ser humano, como armonización y perfecta simbiosis entre lo que nos hace obrar rectamente para nosotros mismos, de puertas adentro, y lo que hace que nos comportemos como buenos ciudadanos. Continuando esta linea de pensamiento, Hegel reconoce como la virtud de las virtudes, como la esencia de la vida ética, a la audacia/valentía

---

[59]. "El rigorismo ético kantiano, ya criticado por Schiller, aparece como el terror de un hombre interior sobre el hombre efectivo" (Pöggeler: "L'Étique dans la Philosophie practique de Hegel"; Laval Théologique et Philosophique, (1981), 37, 3, 268-269; Études hégéliennes, 130).

(Tapferkeit)[60]. Valentía para defender públicamente las convicciones internas y luchar por ellas, y audacia para querer transformar lo existente guiado por la convicción interna. Si la moral es un pálido reflejo interno de un conflicto, y una pugna que se dirime más allá de uno mismo, ahora se trata de reivindicar el derecho de toda conciencia espiritual a su libre resolución, a dirimir con las otras conciencias formadas sus diferencias, y a proyectarse en lo colectivo impulsado por ese coraje civil que implica, como contrapartida trágica, la disposición al sacrificio en favor de lo universal. El peso de la realidad del espíritu como verdadero sujeto, en esta visión trágica y desgarrada de lo ético, entendido como lucha y conflicto permanente, parece evidente. De ahí que sea preciso esbozar, siquiera brevemente, la articulación de estos tres factores o componentes del primer concepto hegeliano de espíritu, a saber, vida, reconocimiento y práctica humana.

El espíritu dice referencia al reconocimiento que es la esencia de la vida consciente. El carácter progresivo de la marcha espiritual, su figuración en el tiempo, y su manifestación como conciencia singular, sólo son posibles desde esta caracterización del espíritu como reconocimiento. Pero éste sólo es posible si la vida se entiende como proceso cuyo <<télos>> inmanente es la conciencia de sí, y si la autoconciencia se reconoce fundamentada en la vida. Pero, para que el espíritu sea vida autoconsciente que se reconoce, es preciso postular su identificación a una determinada práctica social normativizada. Mas, atención, el espíritu hegeliano no es la quintaesencia de esas normas prácticas, sino algo distinto, a pesar de que se fragua en ese nivel de la práctica social en la que los hombres proyectan y objetivan todo lo que llevan dentro; "en lugar de la <<praxis>> que se adecúa a las normas, es la <<poíesis>> de un espíritu universal la que domina. La filosofía practica se desarrolla de acuerdo con la filosofía <<poietica>> del espíritu

---

60. Cfr. Ibídem 274.

absoluto, como una filosofía de la historia"[61]. El primer paradigma hegeliano de espíritu se resuelve no en el modelo de una <<tékhne>> como saber hacer, ni tampoco como <<praxis>> orientada a una finalidad, sino en una <<poíesis>> que equivale a su propia obra, como <<érga>> que no es producto perecedero sino obra casi permanente, lo que se hace objeto del recuerdo. En fin, el espíritu no actúa de espaldas o a pesar del esfuerzo humano, capitalizando astutamente su resultado, sino haciendo cuerpo con las aspiraciones y deseos humanos, en las costumbres y hábitos, proponiendo objetivos y trazando metas. El espíritu transforma lo que podíamos llamar el lado inconsciente o no sabido de la acción, para que devenga sabido en toda su profundidad y alcance espiritual. La obra del espíritu no está exenta de la humana pasión sino entretejida con ella.

Tampoco se puede hablar en H. de una ética de la responsabilidad de cada uno ante la exigencia espiritual de universalidad, como alternativa a una ética, tipo kantiano, de la mera convicción de obrar. Nuestro autor insiste en la necesidad de reforzar el carácter objetivo del espíritu, de la vida ética, a lo que se atribuye la cualidad de ser una segunda naturaleza viva para el individuo. No conviene olvidar el énfasis que en todo momento se pone en la dimensión institucional de la vida del espíritu ---familia, sociedad civil y estado---.

Para completar el tratamiento de la crítica a la subjetividad abstracta, es obligada la mención a lo que se llama en la Fenomenología del Espíritu, la "concepción moral del mundo". En ella se sostiene que, para la autoconciencia del espíritu, el deber, planteado y ofrecido como su esencia absoluta, le resulta extraño y no puede reconocerse en él; a lo sumo el espíritu se reconocerá en tanto conciencia indefensa ante el deber. Lo que falla en la conciencia del deber es la objetividad o, para ser más precisos, el modo como ella se objetiva espiritualmente. Es curioso que la propia discursividad del deber

---

61. Ibídem 278.

nos aleje de él, pues si trato de enderezar mi conducta con su conformidad, me veo llevado permanentemente a un ser otro que no soy yo; es decir, para obrar por deber tengo que obrar refiriendome a algo que me es ajeno. Por otro lado, el deber me dicta que debo obrar sólo por respeto y observancia de él, y con independencia del efecto o efectos que cause en los otros. Debo abstraerme del otro al que afectará mi acción por deber. Si lo pienso bien, concluiré que el otro al que no atiendo es el mismo yo para quien el deber es lo extraño. Ese otro que soy yo mismo y ese yo mismo que es otro, precisamente lo que cada uno tiene de ser genérico, es justo lo que el deber no toma en cuenta.

Frente a la autoconciencia moral del espíritu se alza un poderoso enemigo que ha crecido gracias a la indiferencia, y hasta complicidad, con la que lo trata la moralidad que se refugia en la interioridad oracular. La indiferencia e inanidad de la moral respecto a lo social, es la principal cómplice del crecimiento aberrante de los valores sociales in-morales. El deber es el inofensivo complemento del lucro, del enriquecimiento, y de la inmoderada ganancia privada, que proliferan al amparo de una concepción moralizante de la sociedad.

> "Cuanto más libre deviene la autoconciencia [moral], tanto más libre se hace el objeto negativo de su conciencia. Este es, de tal modo, un mundo consumado dentro de sí respecto a su propia individualidad, un todo independiente de leyes peculiares, así como una trayectoria (Gang) independiente, y una libre realización efectiva de la misma, ---una <u>naturaleza</u> en general cuyas leyes, al igual que su hacer (Tun), le pertenecen a ella misma como una esencia que se despreocupa de la autoconciencia moral, como ésta también lo hace con aquella"[62].

---

62. Phänom 425; Fenom 352.

Podría decirse que estamos en presencia de la antinomia del "eterno deber ser kantiano"[63]. La autoconciencia del espíritu, que proviene del mundo cultural donde ha perdido la libertad por su alienación (Entfremdung), se encierra y clausura en la concepción moral del mundo. Al resguardo de ésta, se produce la ilusión de estar libre del sistema de necesidades socionaturales. La concepción moral del mundo progresa en la conciencia de la libertad, pues su "exteriorización" no es alienación, pero se despreocupa del reino de la necesidad. La conciencia moral (Gewissen) adopta como punto de partida la escisión (Spaltung) entre hombre y naturaleza; a esta le concede un carácter dependiente e inesencial, a aquel la ilusión de estar por encima del sistema de lo natural. De manera que un sujeto moral, para considerarse tal, necesita poner entre paréntesis sus determinaciones como ser natural, a la par que asumir una vocación de "autodeterminación de la voluntad"[64]. La contumaz ignorancia e ilusión de la conciencia moral se pone en evidencia al identificar el mundo que abandona como lo indiferente, ya que de esto el mundo no tiene nada. El texto anteriormente reseñado hace referencia expresa al mecanismo económico-social del capitalismo. En ese supuesto haré las siguientes consideraciones:

1. El objeto al que la conciencia moral cree enfrentarse no es algo indiferente e inanimado, sino un mundo ordenado, una totalidad dotada de individualidad, autonomía y vida propias. La moralidad se las ve con un mundo consumado, con un mecanismo en pleno funcionamiento y, por lo demás, ella es incapaz de configurar otro mundo distinto a ese.

2. El "mundo consumado" (vollendete Welt) representa la poderosa máquina de la sociedad burguesa, sujeta a una legalidad inmanente y en cierto modo subterránea, que recurre al egoísmo y a la privaticidad radical. En él no tienen cabida ni el desprendimiento ni la generosidad.

---

63. Cfr. PhR, prrf. 135; ed. Hoffmeister, 121; PFD, 166-167.

64. Ibídem, parrf, 107; ed. cit. 102; PFD, 140.

3. El mundo de la economía de libre mercado, teleológicamente presidido y ordenado por sus propios recursos, funciona como un organismo vivo, previo a, y al margen de toda toma de conciencia sobre él, y de acuerdo con una ley que carece de moralidad, una ley que no es moral sino económica, la ley del máximo beneficio.

4. La realización efectiva de tal ley inmanente no contradice la objetivación y la posición social de todo individuo como miembro activo de ese mundo, con independencia de que conciba su voluntad ilusoriamente como libre albedrío.

5. Semejante mundo pragmático y amoral no deja de ser sin embargo una naturaleza espiritual, el "reino animal del espíritu" cuyo sentido depende más de lo que produce, que de las intenciones subjetivas de los productores.

6. Ese sistema, convertido en segunda naturaleza ciega y mecánica, opera al margen de las voluntades individualizadas de sus miembros, y de su posible resistencia interna.

7. Ese mundo, en fin, recibe el apoyo indirecto de quiénes lo consideran inesencial, carente de ideales o hasta inmoral; su funcionamiento es compatible con todo tipo de descalificaciones y condenas.

A mi modo de ver esta es la manera definitiva de entender lo que se ha llamado "tragedia en lo ético". A la vista de la ausencia de una objetivación adecuada al individuo, que no suponga un pérdida definitiva de lo individual sino una ganancia de lo universal, la concepción moral del mundo plantea la posibilidad de hacer compatible el deber puro y sin contenido, el sometimiento a la voluntad no condicionada, y el deber determinado y concreto urgido por la inevitable incardinación mundana de esa conciencia moral. Pero la compatibilidad es de todo punto imposible ya que la "naturaleza subterránea", el mecanismo ciego de producción de la vida social, acaba imponiéndose. Lukács se refiere, de modo exacto a lo subterráneo en términos de "poder incalculable de la vida económica que constituye un sistema

unitario e inmanente"[65]. También podría hablarse del malestar de una cultura trágica por su incapacidad de conciliar las contradicciones latentes, como la existente entre la interioridad moral y la exteriorización práctica, e impotente para hacer realidad los proyectos de una razón emancipadora. Aun en el supuesto que la conciencia moral intentara arremeter contra el mundo concluido, incluso entonces se mostraría su impotencia constitutiva;

> "pues según el concepto de acción moral es el puro deber una conciencia esencialmente activa; ella debe, en todo caso, actuar; el deber absoluto debe expresarse en el seno de la naturaleza toda y la ley moral devenir ley natural"[66].

Como bien puede observarse el gran límite de la ley moral lo constituye su imposibilidad de transformarse en ley natural; aquí la gran paradoja es que la moral no puede verse realizada en el mecanismo ciego antes descrito, sino sólo brindársele como su complemento deformado. El cumplimiento del puro deber deforma la realidad efectiva. La conciencia lleva a cabo, por su cuenta, un desplazamiento a modo de simulacro para acceder al convencimiento de que ha sobrepasado la realidad. Afortunadamente el espíritu termina por abandonar la esfera de la moralidad, dada la inefectividad de mantenerse, como pura esencialidad, "por encima de la lucha con la naturaleza y la sensibilidad"[67]. Por efecto del desplazamiento (Verstellung) se rompe la igualdad entre la actividad pura de la autoconciencia moral y el mundo que trata de impregnarla; aquella deviene una representación deformada de este.

La tercera etapa del conflicto de la moralidad la

---

65. Lukács, op. cit. II, 642; trad. esp. 406.

66. Phänom 436-437; Fenom 362. El subrayado no aparece en el texto.

67. Phänom 441; Fenom 366.

constituye la llamada conciencia moral (Gewissen). Esta rehuye la anterior representación moral deformadora y solo plantea escrúpulos ante la índole intersubjetiva que reconoce a toda acción práctica. El ejemplo más ilustrativo es el del atesorador de caudal que, contradiciendo a los que solo ven en su quehacer lo negativo, se afirma y confirma a sí mismo en la acumulación dineraria, y la considera desde la perspectiva de su utilidad social como posible generadora de riqueza y bienestar para todos.

> "De este modo, lo que otros llaman violencia o injusticia cumple el deber de afirmar su independencia hacia los demás; lo que aquellos llaman cobardía es el deber de conservar la vida y la posibilidad de ser útil al semejante; y, por el contrario, lo que llaman valentía (Tapferkeit) atenta contra estos dos deberes"[68].

Este es el modo como el planteamiento hegeliano otorga carta de naturaleza al conflicto que tiene lugar en la sociedad burguesa por la posesión de la riqueza y por sus consecuencias sociales.

Una perspectiva de futuro está aquí insinuada "in nuce"; la "moralidad" de la autoconciencia moral del espíritu, valga la redundancia, se cancelaría y subsumiría así: cuanto más trabajes para ti más trabajas para lo universal, y cuanto más trabajes para lo universal más trabajas para ti. Cumplir con el deber que Kant llamó de autoconservación apunta al cumplimiento de los deberes que competen al destino del hombre como género. Si ahora nos preguntáramos qué es la conciencia moral, no cabría otra respuesta que decir que es el último esfuerzo por legitimar la conciencia como instancia donadora de leyes, aunque sea de conducta recta, pero también, que ella recae en el subjetivismo más craso a la hora de determinar por sí misma qué sea el derecho y qué sea el deber porque, en el instante mismo de conocer el

---

68. Phänom 454; Fenom 376.

contenido de la ley moral o jurídica, apela a sí misma, y pretende ser por y en sí misma la regla de un modo de hacer racional y válido universalmente. Para salir de ese subjetivismo, es preciso apelar a uno de los motores del progreso en las determinaciones de la conciencia, el lenguaje que en forma de palabras que perdonan y reconcilian, consigue la unificación de la conciencia que actua y la conciencia que juzga, que son las dos vertientes y la contradicción misma de la conciencia moral.

Como conclusión del presente capítulo presentaré en este momento, de modo esquemático y anticipado, las categorías de "Entäußerung" y "Erinnerung" como vertebradoras de la alternativa hegeliana a lo que he considerado el enfoque trascendental y abstracto de la filosofía practica, articulado en torno a una acepción insuficiente y limitada del sujeto de la acción. Qué duda cabe que va a ser el espíritu, como unidad de determinaciones subjetivas y objetivas, la opción hegeliana al sujeto moral. Hemos visto ya que el espíritu se ha constituido en el marco referencial y hermenéutico de la acción, lo que el ser humano constituye con su hacer, y lo que se impone a su particularidad, que es una instancia superior resultante de la "exteriorización" de la vida y la certeza del sujeto en un medio intersubjetivo. Pero aún nos falta por saber cómo, lo que confiere sentido al acto individual, no tiene otro origen que el sí-mismo y la actividad práctica de todos y cada uno de los sujetos activos, lo que equivale a mostrar cómo el espíritu se hace finito y se autolimita y manifiesta en su ser fuera de sí espacio-temporal. Para ello nada mejor que ver cómo el propio espíritu se determina en cuanto sujeto-objeto activo. Retomando las antiguas categorías de potencia y acto, que compendian los estados de la sustancia, H. sostiene que la forma específica del hacer humano contiene de suyo, como momentos diferenciados, las determinaciones de ser-en-sí y de ser-para-sí. El saber y el hacer se toman como el tránsito de una a otra determinación, y como la unidad resultante de ambas, como lo en-y-para-sí. Al aplicar lo anterior a la

dinámica espiritual tenemos que el espíritu sólo es en-y-para-sí cuando actúa y se sabe en la conciencia singular, que el despliegue de su potencialidad sólo tiene lugar en y por la conciencia. Por su parte, la efectividad de la conciencia resulta de su saberse y hacerse espíritu[69]. Sólo en la medida que el espíritu sale fuera de sí, se "exterioriza", puede ser conciencia, y sólo en la medida en que la conciencia se "interioriza" y recuerda es espíritu. Pero también puede formularse desde la conciencia, pues sólo si esta se pone fuera de sí y exterioriza la conciencia de sí deviene conciencia científica o conciencia de ser toda realidad, y unicamente si el espíritu retorna a sí desde su exposición se constituye como recuerdo científico de su experiencia pasada, y como re-unión de las figuras de la conciencia. Lo que sucede es que para entender qué sean la "exteriorización" y la "interiorización-recuerdo" no hay más remedio que penetrar de modo pensante en la entraña de la práctica de la conciencia y del espíritu o, lo que es lo mismo, limitarse a ver lo que hacen, como se comportan y avanzan en sus deteminaciones conceptuales. El fundamento de la "ciencia" hegeliana es partir de, y desarrollar la autoconciencia como la fuente de todo saber y de todo hacer, o de un hacer que es saber y de un saber que es hacer. El modelo hegeliano de la conciencia de sí es de otro orden que la apercepción trascendental y, consecuentemente, es tarea previa a la consideración de su postrera figuración como saber científico, investigar los modos como la conciencia llega a ser lo que siempre es de suyo, es decir, autoconciencia, y los modos como la autoconciencia "exterioriza" su certeza, y llega a ser saber en plenitud cuya esencia es la "interiorización-recuerdo" de su pasado, y aparecer

---

69. "...como espíritu soy en la medida que me sé (als Geist bin ich nur, insofern ich mich weiß). La conciencia contiene esencialmente el que yo soy para mí mi objeto. Con este juicio absoluto de la diferencia entre mí y mí mismo, se hace el espíritu ser-ahí, se pone como exterior a sí mismo, se coloca en la exterioridad..." (Hegel: VGPh; W, 18, 51; LHF, I, 36.

como puntual, sensible y concreta conciencia científica[70]. La "exteriorización" del espíritu realiza el saber filosófico en la conciencia, objetiva al espíritu como conciencia y autoconciencia, al modo como la conciencia deviene espíritu. La "interiorización" no es un mero evocar inefectivo, sino el ir-al-interior del pensar para allí encontrar el ser, y el ir-al-interior del ser para allí encontrar el pensar. Se trata de la formulación de lo especulativo como pensar categorial, como unidad de lo diferente y lo no diferente, como unidad categorial de pensar y ser.

Desde aquí parte la interpretación de la sistematicidad del pensamiento hegeliano como la "exteriorización" del propio saber[71]. Poner el sí-mismo como fundamento y razón de la conciencia y el espíritu, es ya haber pensado en la necesidad inmanente de conceptuar el tránsito del sí-mismo al ser, y viceversa. La unidad saber/hacer en la que se resuelve el espíritu, se presenta como un saber de sí en lo radicalmente otro, y ello es un ir al interior de su saber o al interior de lo sabido, y conceptuar como la categoría lógica de la esencia se mantiene cabe sí mismo en su absoluto ser otro[72].

En la medida en que toda teoría del fenómeno, toda fenomeno-logía, es una teoría del sentido de éste, puede afirmarse que sólo se puede leer y teorizar lo que aparece si, mas allá de su aparecer y de su apariencia, se encuentra la manifestación mundana del espíritu, siquiera como concepto o saber formal. Esta actualidad del espíritu, previa a su "exteriorización" es su "recuerdo", del que me atrevería a decir que

---

70. "Este ser-ahí del espíritu y con ello este ser-en-el-tiempo no solo es un momento de la conciencia singular, que como tal es esencialmente finita, sino también el desarrollo de la idea filosófica en el elemento del pensar" (Idem. El subrayado no aparece en el texto).

71. "El sistema hegeliano es la absoluta autoexteriorización (Selbstentäußerung) de la razón" (Feuerbach: Zur Kritik der Hegelschen Philosophie; Gesammelte Werke, 9, 33.

72. Cfr. Phänom 528; Fenom 439.

es la propia auto-interpelación del espíritu. Por otro lado, la "exteriorización" del espíritu es el acto de libertad suprema que se ejerce al hacerse cosa. "A este nivel la <<Entäußerung>> es la libertad que pone la coseidad, un hacer que no está condicionado por un objeto preexistente"[73]. Para mí que el sentido global del filosofar hegeliano, y el resultado de ese gigantesco friso del saber filosófico que es la Fenomenología del Espíritu se articula en torno a las categorías de "Entäußerung" y "Erinnerung". La filosofía es el saber científico de la "exteriorización" del espíritu como conciencia activa, y de la "interiorización" de la conciencia como espíritu mundano. Löwith nos ha puesto sobre la pista de la necesidad epocal de encontrar la categoría que tendiera un puente entre sujeto y objeto, de una filosofía cuya vocación fuese ser mediadora entre los principios esenciales de la especulación antigua y moderna. "Encontrar y fundamentar el medio entre sujeto y objeto, entre ser-para-sí y ser-en-sí, entre interioridad y exterioridad, constituía, desde el primerizo <<Fragmento de Sistema>> hasta la <<Lógica>> y la <<Enciclopedia, el movimiento peculiar de la filosofía hegeliana de la mediación, a través de la cual la sustancia debía devenir sujeto, y el sujeto, sustancial"[74].-

---

[73]. Boey: L'aliénation dans la <<Phénoménologie de l'Esprit>>, 301.

[74]. Löwith: Von Hegel zu Nietzsche, 20; trad. esp. 21-22.

CAPITULO SEGUNDO: EL LENGUAJE.-

De modo paralelo a como H. lleva a cabo la crítica a una determinada acepción de la subjetividad filosófica, a la que considera contingente, mero reflejo de la realidad empírica contrapuesta, y carente de necesidad y objetividad propias, también elabora y diseña una nueva conceptuación de la relación sujeto/objeto, enmarcada en la redefinición del quehacer de la filosofía. Según esta nueva propuesta, la especificidad de lo especulativo se sitúa en el desarrollo por la subjetividad y desde sí misma de toda forma de objetividad. El contenido y resultado verdadero de lo subjetivo se cifra en el trasvase de su interno principio formal a una existencia externa a sí mismo. Para ello se impone la superación fáctica del particularismo subjetivista, del carácter puntual y aislado del yo como este yo, porque más allá de la contingencia del contenido en nuestro propio ser, más allá de la formalidad del sujeto cognoscente finito, el pensar se enriquece haciéndose objetivo cuando va fuera de sí. Si somos capaces de vislumbrar esta novedosa dimensión objetiva, no meramente objetivizadora, del pensamiento humano, comprenderemos inmediatamente el profundo enraizamiento del pensar, modo hegeliano, como nuevo sujeto activo y práctico, en las esferas en las que únicamente es posible una teoría valedera, a resguardo de toda posible crítica de subjetivismo.

Hemos comprobado en el capítulo anterior cómo la crítica hegeliana a la concepción abstracto-trascendental de la subjetividad no implicaba renunciar al principio de la subjetividad o del ser-sí-mismo como algo indispensable para justificar todo ser y hacer. Pero la aceptación de tal principio exige, por otro lado, la autoclarificación de la subjetividad filosófica, no como mera y simple condición de la posibilidad de conocimiento teórico, ni como polo aislado de la separación reflexiva entre sujeto y objeto, ni como causación libre de la acción práctica. Por el contrario, lo subjetivo es el momento especulativo necesario y sustantivo de la actividad de la conciencia y el espíritu, momento cuya dinamicidad esencial va ligada a la dialéctica de lo objetivo. De este modo, pensar especulativamente es captar la unidad de las diferencias que el pensamiento

establece y cancela bajo las formas de objetividad y subjetividad. En definitiva, pensar no es la actividad exclusiva de un sujeto que configura el objeto como lo otro de sí, sino una actividad en sí misma objetiva, que se produce a sí misma como objeto, una actividad consistente en mediar los polos aislados y las separaciones que instituye la reflexión. La noción que mejor expresa esta unidad activa de determinaciones objetivas y subjetivas, es la de espíritu; de éste cabe decir que reune la subjetividad, por cuanto se ex-pone como conciencia, con la objetividad, en tanto fundamenta y soporta la acción intersubjetiva[1].

Nada hay más erróneo que la creencia filosófica en la completa y perfecta subjetividad del yo. Ni siquiera el plano de los sentimientos subjetiviza plenamente al yo de manera que se abra paso el escepticismo o al relativismo que puedan borrar todo vestigio de objetividad. Por el contrario, el yo sólo es subjetivo cuando se le contrapone de modo absoluto el objeto de la intuición sensible. Si pasamos al plano de la representación, ya estamos "de facto" en un nivel de objetividad intersubjetiva o espiritual. A partir de ahí, la entraña del yo se define según un modelo de desapropiación de la certeza subjetiva, de renuncia a su seguridad patrimonial, de sacrificio de la intimidad no profanada, de desbordamiento permanente de su caudal vital, y de desprendimiento de la vitalidad personal. Este modelo no tiene parangón con ninguno de los propuestos anteriormente a H., por lo que su novedad destaca poderosamente en el panorama moderno de reclusión y resguardo del yo en la instancia subjetiva.

Que la crítica kantiana haya restringido y constreñido el pensar objetivo a su estar condicionado por, y compuesto de

---

[1]. Cuando H. define al hombre como "espíritu y conciencia o representar" (LFR, 1, 119), y añade a continuación, "no se da ninguna sensación que no sea también representación" (Idem), tenemos la confirmación del máximo nivel en la concepción de la objetividad del espíritu. Pues cuando representamos el contenido y sustancia de la sensación no pasamos a la intuición externa, sino a la representación y el recuerdo (Er-innerung) de lo espiritual (Cfr. Ibídem 116).

un inexcusable ingrediente empírico, sin el que no habría experiencia, no puede ser obstáculo para elaborar una teoría de la identidad sujeto/objeto que sintetice, o al menos no separe ni aísle, el uso especulativo y el práctico de la razón. Porque si partimos de un prototipo de subjetividad como lo únicamente determinado de modo empírico, de un sujeto en relación con la intuición y la sensación externas, habríamos elevado la particularidad a principio filosófico universal. Es preciso reconocer un yo interno predeterminado en las condiciones formales del intuir y el concebir, un yo al margen de lo que viene de fuera. Para H. ese yo interno, no empírico, es principio de actividad y no es particular sino universal. Se trata del yo que ha hecho suyo lo de todos, que interioriza el mundo externo, que acoge lo que expresa y recoge lo diseminado. Para H. todo yo reune en su seno un componente universal innegable, puesto que de suyo ya es un ir-al-interior (Insichgehen) de sí para ahí encontrar su propia universalidad y necesidad. Procede siempre y en todo momento a la distinción, en cualquier experiencia humana, de lo subjetivo y lo objetivo, es condenarse de antemano a marginar una buena porción de esa experiencia en la que se mezclan e interrelacionan las determinaciones objetivas y subjetivas de la experiencia humana. En el marco de una revaluación de la conciencia práctica, de un sobrepasar el marco experiencial del conocimiento físico-matemático del mundo, es donde se inscribe el esfuerzo hegeliano de fundamentar el saber filosófico como saber absoluto, que dé paso a la unidad saber/hacer como expresión especulativa de la unidad ser/pensar.

Hegel demanda al pensamiento filosófico que construya, a partir de la subjetividad que es la forma de la libertad, una teoría de la acción humana que, al tener en cuenta el concepto de finalidad implícito en la racionalidad, refute el subjetivismo como posición extrema. Si la razón es un hacer finalista, y si la acción humana debe sujetarse a criterios de racionalidad, no puede sostenerse el significado y sentido únicamente subjetivo de la acción. El fin como lo inmanente a toda acción y obra

humana permite una lectura de éstas no en base a las buenas o malas intenciones o propósitos del autor, o desde el principio subjetivo que las impulsa o causa, sino tomadas como resultado, y de acuerdo con su conformidad o disconformidad al hacer y a la obra de todos.

Cabe encontrar en el sujeto como vida y actividad la pauta que dirige el abandono de la mala subjetividad, tribunal irreductible que muchos tratan de su-poner de modo interesado en el yo. Ese desprendimiento de, y renuncia al subjetivismo contiene la necesidad de reparar y atender a la "suposición" en la que el yo se refugia, antes de atreverse a comprobar y verificar aquello que cree saber. La crítica hegeliana al subjetivismo exige la renuncia al sujeto supuesto al saber. Lo que llega a ser cuestionado con toda la radicalidad posible es la posición y la legitimidad de un sujeto con sentido anteriormente a su expresión y a su práctica, de un sujeto al que remitirse como origen puro de una actividad sin supuestos, de un sujeto al que se impone el sacrificio de tener que salir de sí y producir lo otro de sí. Para H. el verdadero sentido de la posición del sujeto es el sacrificio de la misma subjetividad que se desprende de su particularismo y deviene universal en su obra.

Con el fin de asentar sólidamente la identidad mediada sujeto/objeto, H. se apoya en la consideración especulativa de dos ámbitos de la actividad humana, a la luz de lo cual sea posible entender el progreso universal y necesario de las determinaciones de la conciencia filosófica, que se supone libre y que lleva a efecto esa libertad. La acción es el proceso de objetivización misma de la conciencia, de darse ella realidad y existencia inmediata como producto de sí misma. Y, es curioso, para dar una completa justificación de la acción se requiere fijar su origen en la pulsión, en el impulso como afección interna que empuja al sujeto de la pulsión a buscar una satisfac-

ción donde sea[2]. La particularidad es la categoría resultante de ser afectados por un principio de determinación interna en el que late para cada uno lo vital. Mi carga pulsional me subjetiviza, pero no hasta el punto de que pueda ser principio de reclusión o retiro irreductible. Este subjetivismo de la pulsión lo cuestiona H. en tanto carece de suyo de cualquier referente objetivo; ésta no puede ser medida ni contada, ni vista ni observada, pues se presenta como falta y privación, como deseo de lo que no se es, o no se tiene. Como inquietud individualizada y particular, la im-pulsión es un latido vital que se debate internamente por salir fuera, por tomar cuerpo y sustanciarse, por inquirir los recursos a disposición, los saberes al efecto, y cuestionarlo todo.

Para H. la acción humana es la resultante de una radical indigencia, y de la insatisfacción con lo dado y su saber. En concreto, esa disconformidad se levanta respecto al ser y al saber inmediato, a lo que la pulsión es y supone. Si nos impele a mirar en derredor y admirarnos ante lo extraño e insólito, debemos estar en guardia ante la tentación de detenernos apenas iniciado el trayecto. La inmediatez con la que se ofrecen y presentan pulsionalmente tanto el mundo interno como el externo puede producir la fascinación por el objeto, el quedarnos prendados con él, como si lo que se ofrece fuera algo único e irrepetible que parece colmar nuestras aspiraciones y ansias. La cosa inunda mi percepción y parece poder satisfacer mi deseo, pero, vista más de cerca, tratamos de comprobar si es así. La nombro, la deseo, me la apropio y transformo, o la consumo; la cosa ya no está, se ha volatilizado y con ella lo que he supuesto, y mi yo como soporte de tal suponer. Lo que hay tras el yo, la cosa y la suposición singulares, devienen la universalidad y la necesidad de progresar en las determinaciones del ser

---

[2]. "...cada satisfacción del impulso implica para el yo este proceso de superar la subjetividad y de poner, a la vez, esta subjetividad e interioridad como algo exterior, objetivo y real, de producir la unidad de lo meramente subjetivo y de lo objetivo, quitando a ambos su unilateralidad" (Hegel: LFR, 1, 309-310).

y del pensar. Cuando empiezo por nombrar y alterar la cosa, también lo hago desde el yo mismo, como el aspecto dual de un único proceso. Me revuelvo contra mi subjetividad por indócil, in-educada e informe, pero además lo hago contra la cosa por no ser permeable ni apta a mi deseo. A lo largo de este proceso no se dan posiciones estables o permanentes, momentos que no se superen por otros; todo es un fluir permanente que nada prefijado respeta, y que engendra lo nuevo a partir de lo viejo.

Hemos visto en el capítulo anterior, como se ha desenmascarado la pretendida ética devaluada hasta una simple moral individual. Pues bien, como alternativa a esa moralidad hecha pasar por filosofía práctica, H. radicaliza el pensamiento especulativo en la actividad más propia humana, de manera que éste se conceptúe como teoría de la conciencia lingüística y laboral, como teoría de la interacción simbólica e instrumental para usar la terminología de Habermas, tanto de la conciencia como del espíritu. Lo que podíamos llamar la "rehabilitación" de la tradicional filosofía práctica de raigambre griega, ofrece en H. una vocación sistemática hasta tal punto que la práctica del lenguaje y el trabajo contribuyen decisivamente a la arquitectónica del saber absoluto. La trayectoria filosófica de nuestro autor podría ser descrita, hasta la Fenomenología del Espíritu incluida, como el proceso de elaboración de los radicales de la subjetividad práctica, de la conciencia que habla y trabaja, no sólo para oponerla al resto de las concepciones idealistas de la subjetividad, sino también para que sirva de hilo conductor a la propia exposición de la filosofía como saber sistemático, y como soporte fundamental de la implicación recíproca de conciencia y espíritu. El desarrollo íntegro del pensamiento hegeliano hasta la madurez que representa la Fenomenología, está dominado, a mi modo de ver, por la cuestión central entre otras, de cómo la razón, que es práctica de suyo, "puede inmiscuirse en la realidad de la intersubjetividad y de

la vida histórica"[3], y de cómo la razón puede llegar, desde el supuesto anterior, a su plena cientificidad y total mundanidad a la vez que se erige en legitimadora de la vida humana. Ambas propuestas de quehacer se llevarán a cabo en la medida en que la razón se somete y enraiza en los paradigmas de aquellos modos de su hacer que le permiten autoconocerse y autoexpresarse como el ser de la vida humana.

El presente capítulo y el siguiente se orientan a estudiar en profundidad el tratamiento y la consideración hegeliana no ya del lenguaje y el trabajo en sí mismos, cuanto de la esencial naturaleza lingüística y laboral de la conciencia filosófica. Considero que estas instancias han sido suficientemente tratadas desde la óptica de otras obras hegelianas posteriores a la Fenomenología ---la vertiente del lenguaje desde el tratamiento del espíritu subjetivo que contiene la Enciclopedia, o la del trabajo en la Filosofía del Derecho[4]---. Sin embargo, se ha prestado una muy escasa atención a aquellas obras primerizas ---hasta la Fenomenología que es la primera obra de madurez---, en las que, en lugar de ese referente sistemático del hacer y el decir humano, se plantea su fundamento especulativo, y su decisiva aportación al progreso de las determinaciones conceptuales. La tarea aún pendiente, o al menos inconclusa, no es otra que dilucidar el fundamento especulativo del hacer humano íntimamente vinculado al fundamento práctico del pensamiento[5].

Con el modelo hegeliano culmina la orientación originaria de la filosofía moderna desde Descartes, a transformar la

---

3. Bubner: La filosofía alemana contemporánea, 253.

4. Una explicación de la teoría hegeliana de la acción en la Filosofía del Derecho, y en la Filosofía de la historia se encuentra en: Derbolav: "Hegels Theorie der Handlung"; Hegel-Studien, Bd.3 (1965), 209-223.

5. Cfr. Habermas: "Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del periodo de Jena", en Ciencia y técnica como ideología, 11 y ss; Apel: Transformation der Philosophie, II, 311 y ss; trad. esp. II, 297 y ss.

"filosofía especulativa" en "filosofía practica" que supone una verdadera revolución en materia de pensamiento. Nuestro autor, que sigue conservando el calificativo de especulativo para caracterizar el pensar científico, saca todas las consecuencias de la interna constitución lingüística y laboral de la conciencia y el espíritu. Se trata simplemente de extraer, como se ha afirmado, las últimas consecuencias de la moderna concepción de la subjetividad[6]. Pero también de refundamentar y transformar de manera revolucionaria las nociones de sujeto y objeto, con la emergencia de un dinamismo a través del cual la filosofía supera toda forma de idealismo cuyo modelo venga dado por una teoría del conocimiento ---inspirada en el paradigma de la ciencia físico-matemática de Newton---, para sustituirla por un modelo fundado en una teoría de la acción que sea capaz de englobar el conocimiento de la naturaleza y sus leyes. La teoría hegeliana de la acción coincide con la tarea propuesta como "autorreflexión fenomenológica del espíritu"[7]. Nada nos desautoriza a sostener que en H. "la razón teórica y la razón práctica son una misma cosa"[8]. La autorreflexión fenomenológica del espíritu que aparece como conciencia, debe ser interpretada como el abandono expreso del quehacer de la teoría del conocimiento, para sustituirlo no tanto por otra teoría de objeto particular, como podía ser una filosofía del lenguaje o del trabajo, cuanto por la asunción conceptual de la interna naturaleza lingüístico-laboral de la conciencia filosófica y, en definitiva, del pensamiento.

Por obra y gracia del filosofar hegeliano, lenguaje y trabajo pasan a ser los registros básicos y principales que transforman el ser-sí-mismo en inmediata existencia externa. Ser ahí y ser sí-mismo son los polos básicos de tensión que forman la unidad categorial de ser y pensar, elemento ontológico definitorio del esfuerzo hegeliano. La dialéctica "En-

---

6. Cfr. Alvarez Gómez: Experiencia y sistema..., 152-153.

7. Habermas: Conocimiento e interés, 14.

8. Ibídem 26.

taüßerung/Erinnerung" se vincula con el modo como la autoconciencia produce la objetividad, no precisamente al reflejar algo encontrado o al descubrir la interna legalidad del mundo natural, sino al exteriorizar el interno principio formal que ella representa en tanto ser-para-sí. La subjetividad como forma y formación va destinada a configurar un mundo externo desde la negatividad del hacer humano. Todo ello se traduce en el tránsito de lo inmediato a lo mediato, de lo infinito a lo finito, de la forma al contenido.

Tres son las dimensiones desde las que abordaré tanto el problema del lenguaje como el del trabajo. En primer término, los llamados radicales del pensar hegeliano se consideraran desde la perspectiva de la subjetividad, formando parte de una teoría general de la expresividad de la conciencia. Esa teoría rechaza el modelo subjetivista y abstracto-transcendental, y cuestiona las lecturas empiristas de la naturaleza humana. Dentro del mismo apartado se estudiará el papel de ambos radicales en la dinámica cognoscitiva, y la especial relevancia del planteamiento hegeliano en lo que hace referencia a las relaciones entre lenguaje y pensamiento, y a la categorialidad del lenguaje. En segundo término, trataremos el lenguaje y el trabajo desde el punto de vista de la interacción humana con la naturaleza orgánica e inorgánica, y como consecuencia de la síntesis de la conciencia con la naturaleza y consigo misma. Por último, analizaremos la relación entre los radicales hegelianos y el espíritu, en cuanto éste se entreteje con un material lingüístico y laboral, que supone en cada una de sus experiencias un nivel diferente de referencia concreta a la práctica como la creadora definitiva de lo espiritual. Ello equivale a decir que lenguaje y trabajo son la articulación interna y la organización categorial del espíritu, su materia y su hábitat natural.

Que las estructuras de trabajo y lenguaje sean el lugar donde se consuman todos los desarrollos que hacen distinta la historia humana y la forma específica de reproducción de la vida, ha sido una de las contribuciones más originales del hegelianis-

mo. Dentro del espíritu de la lectura marxista de H. se ha dicho: "Trabajo y lenguaje son más antiguos que el ser humano y la sociedad"[9]. El propio Marx subrayó que ni la "conciencia" ni el "espíritu" pueden ser entendidos como puros, puesto que jamás dejan de estar sintetizados con la materia, fónica y gráfica en el lenguaje, e instrumental y técnica en el trabajo[10]. Esto se debe a que la propia conciencia y el espíritu son productos sociales justo en la medida en que dentro de la sociedad funcion,an el lenguaje y el trabajo como sistemas básicos de comunicación. Para H. estos sistemas son, en ultimo extremo, la causa originaria y material de la excisión del sujeto respecto a las tres instancias siguientes:

1. Su propia naturaleza interna como lo subjetivo inexpreso.

2. La naturaleza exterior que le facilita e impide, según los casos, su realización como individuo.

3. La sociedad sin cuyo concurso ningún sujeto tiene la más mínima posibilidad de supervivencia y racionalidad.

Mirado más de cerca, el asunto afecta al sujeto en tanto protagonista del proceso social, y viene a ser el carácter imperativo de la comunicación y el trabajo lo que escinde individual y colectivamente al sujeto actuante. Hegel reconoce que la necesidad inmediata de la filosofía nace precisamente del carácter contradictorio, polémico y urgente de la vida humana en determinadas situaciones[11]. En consecuencia no puede olvidarse que tanto hacerse entenderse como trabajar son sobre todo actividades

---

9. Habermas: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, 151; trad. esp. 139. Véase también MEW, 3, 30-31; La ideología alemana, 31.

10. Cfr. MEW, 3, 30-31; La ideología alemana, 31.

11. Cfr. Hegel: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie; JKS (I), 12-13; trad. esp. (1989) 14, (1990) 20-21. Un análisis de este escrito de trascendental importancia para el desarrollo filosófico de Hegel puede leerse en, Alvarez Gómez: "Hegel o la libertad como principio"; Ciudad de Dios, vol. 182 (1969), nº4. 556-596.

en las que el ser humano experimenta su esencial contradictoriedad. Es por esto que se ha llegado a sostener que trabajo y lenguaje han surgido en torno a las condiciones forzadas de la actividad social, y que esas prácticas no habrían surgido sin mediar la coacción social[12].

Para entrar sin más dilaciones en el tratamiento del lenguaje como componente esencial de la conciencia filosófica, conviene precisar qué entendemos por esta. Si por conciencia filosófica hemos de entender aquella que se eleva a puntos de vista universales sobre las cosas y sobre sí, entonces lo universal debe hacerse valer de modo definitivo en filosofía, y en consecuencia todo va a depender de que sea posible elaborar una teoría de la expresividad del pensar, en la que lo universal de la filosofía pueda no sólo ser concebido sino también dicho y hecho. Esta posibilidad no alcanzada por la cultura intelectual de la época de Hegel, circunstancia que no pasó en modo alguno inadvertida a nuestro autor[13], depende primordialmente de una adecuada concepción de la naturaleza y función del lenguaje, llevada a cabo por la conciencia filosófica misma. Si el lenguaje llega a ser la objetivación del yo es porque:

1. El yo es universal.
2. El yo es para otro/para otros.

Ambas circunstancias acontecen en y por el lenguaje mismo, y exigen de nuestro análisis tres tareas bien definidas:

1. En primer lugar, es preciso analizar la crítica hegeliana a las filosofías de la reflexión, en la medida en que estas rechazan, no toman en cuenta o minusvaloran la naturaleza

---

12. Cfr. Habermas. Zur Rekonstruktion..., 170; trad. esp. 156-157.

13. "El que en el filosofar haya llegado a hacerse valer lo universal, de tal modo que sólo puede ser dicho (gesagt) lo universal y que el <<esto>>, supuesto (gemeinte), no puede ser dicho, ---esto es una conciencia y un pensamiento a los que la formación filosófica de nuestro tiempo no ha llegado todavía" (Hegel. VGPh, W, 18, 536; LHF, II, 116.)

lingüística de la conciencia en general, y de la conciencia filosófica en particular. Ello debe ir acompañado del estudio del papel del lenguaje en la dinámica del conocimiento, en cuanto rechaza la suposición y hace posible, en todo momento, lo universal. Dentro de esta consideración deberá atenderse a la relación de tensión establecida entre lenguaje y pensamiento.

2. En segundo término, es necesario precisar el sentido del lenguaje como interacción no solo con el resto de las facultades humanas, sino también como interacción inter-subjetiva y cómo diálogo esencial.

3. En tercer y ultimo lugar, se prestará especial atención a la función del lenguaje como objetivador de la vida del espíritu en la dimensión colectiva, en el sentido de que lo producido por el espíritu se ha elaborado en una doble faceta de obra y producto; lo creado es obra interpretable y espacio mediador entre sujetos.

2. 1. LENGUAJE Y SUBJETIVIDAD.-

Si el proceso de hacer finito al espíritu consiste ante todo en que éste aparezca y se manifieste como conciencia, es a ella a quien debemos dirigirnos para comprobar su interna constitución lingüística, paralelamente a la crítica de toda forma de reflexión que se basa en modos de conocimiento no suceptibles de expresión adecuada en algún tipo de lenguaje natural. Pero además, la fenomeno-logía de la conciencia se diferencia del filosofar subjetivista en que mientras aquella implica mutuamente la objetivación y la acción lingüística, éste la separa. En definitiva el lenguaje debe desempeñar un papel esencial en una acepción adecuada y correcta de la subjetividad, entendida no sólo como el motor del conocimiento sino incluso como motor de la acción. Uno de los fundamentos de la revolucionaria conceptuación hegeliana de la subjetividad lo constituye su radicalización en aquellas actividades humanas en las que se fragua la unidad categorial de sujeto y objeto, de pensar y ser.

2.1.1. La crítica al subjetivismo de las filosofías de la reflexión; la naturaleza lingüística de la conciencia filosófica.-

Uno de los aspectos más llamativos con los que se presenta el subjetivismo de la filosofía de la reflexión, lo ofrece aquella postura, que no por clásica ha dejado de tener vigencia hasta nuestros dias, y a la que H. combate desde el comienzo de su actividad filosófica. Se trata de sostener, como lo hacia Fichte de modo casi contemporáneo a la publicación de la Fenomenología, que el conocimiento objetivo del mundo externo no precisa del signo lingüístico. Esta tesis equivale a postular, "la claridad y precisión del conocimiento interior"[14]. Según esto

---

[14]. Fichte. Discursos a la nación alemana, 238.

la claridad intuitiva del conocimiento de los objetos externos ni está condicionada por, ni implica el circulo distinto de la comunicabilidad, al que el conocimiento humano puede acceder con posterioridad. Es más, el propio Fichte alega que el lenguaje, reconocido como condición de la convivencia social, escinde el saber en la conciencia de los diversos individuos[15], mientras es lícito suponer que cada cual piensa más adecuadamente para sí mismo en la medida que no precisa recurrir al soporte de la lengua[16]. Esta posición fichteana y otras semejantes sostienen que los grados inferiores y elementales del conocimiento humano, todos los relacionados con las diversas formas y acepciones de la intuición, ya sea ésta sensible o intelectual, no implican la recíproca incardinación del binomio pensamiento/conocimiento con el lenguaje. A éste le quedaría reservada una función deíctica, o de simple enunciación de contenidos mentales y estados subjetivos y, en ultimo caso, una función emotiva.

Contra esta forma de subjetivismo de la filosofía de la reflexión reacciona muy vivamente Hegel, y declara impensable e incognoscible la subjetividad inexpresiva. Y no porque nuestro autor establezca "eo ipso" la identidad indiferenciada entre conocer y decir, sino porque concibe el lenguaje como, "la estructura de la conciencia, su finitud comprendida conceptualmente"[17]. Esto significa que, sin el lenguaje en alguna de sus modalidades, no hay posibilidad de referirse a la experiencia de la conciencia finita, o que no habría saber de la experiencia de la conciencia; es como si se postulara la paradoja de una experiencia no sabida. El lenguaje presenta, por así decirlo, la interna contradicción que obliga a la conciencia a ir más allá de sí misma cuando es sabedora de su saber. El saber que se sabe es algo que por definición tiene que ver con el lenguaje, y éste tiene que ver en esencia con el saber que se sabe. En consecuen-

---

15. Fichte. Los caracteres de la Edad Contemporánea, 120.

16. Ibídem, 206.

17. Simón. El problema del lenguaje en Hegel, 83.

cia, la conciencia filosófica no es meramente la conciencia expresiva o que habla, sino la conciencia que experimenta el proceder discursivo de su saber. Cuando, con Hegel, decimos que no hay experiencia posible al margen de la lengua en el que la propia experiencia se expresa, estamos admitiendo la carencia de cientificidad y de verdadero fundamento de todo conocimiento que no reconozca como presupuesto un sistema categorial contenido desde el principio en la lengua en la que se está. El lenguaje, en relación con la conciencia en general y con la conciencia filosófica en particular, no es algo que pueda pertenecer o no a la conciencia, ni una etapa previa o posterior a ella, ni tampoco un advenimiento desde fuera de la conciencia, sino que la conciencia está en el lenguaje, y es lenguaje o, de lo contrario, no es ni puede ser nada. Y no porque nuestra mente no pueda estar llena de contenidos antes de la expresión concreta, sino porque los contenidos considerados en su puntualidad han llegado a ser la consecuencia y el resultado de la interna articulación y organización de la conciencia en la lengua. Hasta puede afirmarse que la percepción discreta de un objeto supone un vocablo con el cual podamos de alguna manera referirnos a la cosa. Ese proceso de abstracción, relacionado directamente con el nombre, posibilita la puntualidad y concreción de la actividad perceptiva. Sobre este asunto volveremos más adelante.

Sin embargo hay dos ordenes de consideraciones que vienen a implicar mutuamente la conciencia subjetiva y el lenguaje expresivo. Uno es el tema del origen de la conciencia individual. Esta se vincula, incluso antes de su desarrollo fonético y de su capacidad gráfica, al desarrollo de formas de expresión comunicativa, en apariencia no lingüísticas, que parecen no presuponer un lenguaje constituido. Pero esto no es así. La conciencia comienza con el llanto infantil, la sonrisa neonatal, el balbuceo, etc; también ahí se anticipa la naturaleza espiritual de la conciencia por cuanto todos esos signos tienen un significado fácil de hallar, interpretar y traducir en lenguaje natural. En definitiva, la comunicación del niño carece de sentido en sí,

sin el recurso al lenguaje ya constituido que le preexiste y lo interpreta. Pero además, un somero aprendizaje hace muy pronto del recién nacido una subjetividad que se expresa, con lo que de algún modo puede decirse que ha interiorizado la necesidad de valerse de signos para satisfacer sus demandas, o para que afloren sus estados internos. No me resisto a indicar que el origen ontogenético de la conciencia humana, mediado en todo momento por algún sistema de referencia sígnico que opera como antecedente de otros sistemas más complejos, puede interpretarse en su rudimentaria y elemental aparición, como un doble proceso paralelo de exteriorización de estados subjetivos emocionales, y de interiorización de ciertas conexiones significativas, a modo de aprendizaje de sentido, interiorización que va constituyendo progresivamente al sujeto como tal. Esa toma de conciencia deberá trasladar lo interno fuera de sí mismo si pretende satisfacer cualquier demanda. Exteriorización expresiva, o comunicación, e interiorización conceptiva, o pensamiento, son las facetas complementarias del proceso de ontogénesis[18].

La segunda cuestión relevante sobre la mutua implicación de subjetividad y lenguaje la constituye el hecho de lo que podemos llamar el incremento exponencial y progresivo de la capacidad de entender y entenderse, capacidad que leída desde la filogénesis y la ontogénesis, culmina con el desarrollo del lenguaje articulado y la posterior invención de la escritura. Por otro lado la voz y la escritura se han desarrollado en paralelo a la autocomprensión progresiva del hombre como ser pensante. Se requiere la más alta expresividad del lenguaje para concebir lo humano en su faceta más profunda como pensamiento y como vida interior. Por todo ello sostengo que el lenguaje ha sido y es el

---

[18]. Quisiera llamar la atención sobre el hecho, no siempre puesto de relieve, de la inmediata transcripción al lenguaje natural de la actividad expresiva del recién nacido. Es sobre todo la madre la encargada de traducir la expresión de la cria humana, de manera que esa traducción presenta el doble carácter de información sobre como se encuentra el bebé, y como se relaciona con el mundo entorno desde el punto de vista afectivo.

modo como la conciencia va fuera de sí en paralelo a como se adentra y abisma en sí misma. En terminología hegeliana se diría que el lenguaje viene a ser aquella exteriorización que valiéndose de signos proporciona a la conciencia la más elevada idea de su interioridad.

Lo pertinente en este momento es preguntarse porqué el subjetivismo intenta reiteradamente pensar sin palabras, y retrotraer el fundamento de todo saber a la "experiencia" de cierta subjetividad inexpresiva y no ingresada, supuestamente, en la lengua, al tiempo que califica dicho fundamento de inexpresable. Como tal subjetivismo abstracto cabe entender también aquel modo habitual de discurrir de algunos, aquella cháchara vacía de pensamiento, que trata inútilmente de demostrar que puede haber lenguaje natural sin pensamiento, o que los lenguajes artificiales son sistemas más perfectos de comunicación que los naturales, ¿Qué es lo que está aquí en juego? La pretensión de todo filosofar subjetivista es resguardarse en cierto escepticismo compatible con determinado sano sentido común. Para H. no hay pensamiento fuera del lenguaje, o al menos no hay pensamiento que pueda ser tomado en serio; todo lo demás se contiene y expresa en las habladurías que pretenden pasar por lo que no son.

Hegel no parte de una esencia humana hipostasiada, ni de un alma escindida entre diversas facultades, una para pensar y otra para decir, o una para querer y otra para pensar, ni tampoco parte de una intimidad irreductible compuesta de ideas, sentimientos, pasiones o emociones. Unicamente trata de demostrar el principio que contiene aquella fórmula paradigmática:

> "Das wahre Sein des Menschen ist vielmehr seine Tat" / "El verdadero ser del hombre es más bien su acción"[19].

Para ser consecuente con esta declaración emblemática es preciso

---

[19]. Phänom 236; Fenom 192.

descalificar como abstracciones vacías aquellas concepciones de la naturaleza humana que tienden a formularse al margen del círculo de la acción, esto es, de las formas de expresividad productiva y significante. Tratar de concebir la subjetividad al margen de la practicidad o, a la inversa, tratar de entender la práctica desconectada de la subjetividad, es forzar la categoría de "yo" a ser mero reflejo del universo, como yo pasivo y especular o, a lo sumo, el yo como mera actividad sintética y acompañante de las representaciones del mundo externo. Sin embargo, si introducimos ese nivel de la actividad de la conciencia que se expresa, lo que hacemos es disolver la posibilidad científica del yo psicológico-naturalista. Si bien ese yo puede ser identificado con las condiciones de su realización efectiva, no por ello ha puesto desde sí mismo mediación alguna para alcanzar ese cumplimiento. Lo que H. propone es un yo que disuelve su ser supuesto, que cancela sus disposiciones y su potencialidad cuando en efecto pasa a la acción, cuando se exterioriza, se hace cosa, y soporta el ser. Apuesta por un yo que es proceso de objetivación, por un yo que es objetivo en tanto está contenido en la lengua como segmento suyo, un yo que se objetiva en el lenguaje, y que va dejando coágulos de vida exprexiva tras de sí, o huellas de un salir de sí que lo desapropia. La ciencia de la experiencia que lleva a cabo la conciencia no sólo tiene que vérselas con los resultados de semejante objetivación, sino también con la conciencia que acompaña a la objetividad de la palabra hablada y escrita.

A pesar que el individuo puede sentirse mal expresado, confuso o engañado, desviado en su intención o frustrado en su decir, es únicamente como sujeto de lenguaje como puede llegar a ser realidad efectiva. Entre otras razones porque al expresarse da vida al acuerdo o al desacuerdo con otras conciencias para las que, en esencia, se reduce a su decir. De esta manera <u>la fenomenología del saber en devenir de la conciencia alcanza la prerrogativa y el privilegio de ser una teoría de la actividad humana práctica</u>, sin precedente conocido en la historia del

pensamiento moderno. Por su virtud, los actos del ser humano no se explican conjeturalmente, ni como posibilidades de realización, ni por supuestas buenas intenciones, ni tampoco constituyen una esfera desligada del conocimiento teórico, sino que son el producto de una subjetividad que se media a sí misma alterándose y deviniendo lo otro de sí misma, que es racional en tanto exterioriza su certeza subjetiva.

Lo que de verdad se pone en discusión es el concepto de razón, al que la categoría hegeliana de "exteriorización" viene a modalizar de modo decisivo, pues no en vano significa el proceso de exteriorizar la autocerteza del sujeto en la cosa. Esta certeza de sí, que es por así decirlo, el fundamento del saber verdadero desde el inicio cartesiano de la modernidad, debe ser puesta fuera del sí-mismo, más allá del <<yo pienso>>, para situarla en el <<yo digo>> y en el <<yo hago>>, a fin de que no solo haga sustantivo al sujeto mismo, sino también convierta a la sustancia en sujeto. La "exteriorización" de la certeza del sujeto del pensar moderno debe leerse como el proceso de sustantivación desde la radicación de la subjetividad en el lenguaje y el trabajo, desde una conciencia que extiende su dominio desde la naturaleza a la sociedad, para objetivarse por la acción misma. Esto se identifica con la exigencia de la razón de que el mundo devenga racional en sí mismo por medo del esfuerzo humano.

Desde la índole lingüística de la conciencia, el aislamiento y la separación del lado teórico y el práctico de la conciencia resulta ser cuando menos una consideración precipitada y problemática. El acto de habla implica la unidad de diversos componentes productos del aprendizaje y de la expresividad de cada uno; separar cuál podría ser lo teórico y lo practico del lenguaje parece un contrasentido. Otro tanto ocurre con la imbricación de lo somático y lo psíquico o anímico de nuestro lenguaje, que hace parecer ridícula la pregunta por la naturaleza somático o psíquica del lenguaje humano. Es importante tener en cuenta que lo práctico es aquella implicación de lo teórico que da entrada a lo orgánico-corporal; "...es importante retener que

en Hegel la subjetividad no se agota en ser la esencia del sujeto del conocimiento, sino que es la esencia del sujeto del proceso práctico corporal que ciertamente acompaña a todo conocimiento pero que en modo alguno estriba en el conocimiento como tal" [20].

Para referirse a la naturaleza lingüística de la conciencia filosófica, se impone la remisión a tres órdenes de cuestiones. El primero tiene que ver con el modo de entender la naturaleza del lenguaje al que H. alude en su obra. Ante todo diré que nuestro autor está menos interesado por el habla (Rede), o enunciado realizado en un momento por un hablante individual, que por el lenguaje (Sprache) propiamente dicho, como el sistema al que se remite y donde encuentra su fundamento el habla[21]. Y esto no tanto porque en la mente de H. estuviera presente o cupiese hablar de la distinción entre la "forma lingüística interna" (innere Sprachform), formada por la estructura del contenido de la lengua ---los sistemas gramatical y léxico---, y por otro lado la "forma lingüística externa" (äußere Sprachform), representada por la estructura fonética y el sistema de escritura[22], sino por el interés hegeliano en enfatizar la posición intermediaria o mediadora, y por ende dialéctica del lenguaje. Desde este lugar el lenguaje no es el medio instrumental de representar las cosas, ni la herramienta que nos pone en contacto con el universo circundante. Tampoco es el medio equidistante entre hombre y cosa que permite designarla, nombrarla, o comunicar unos con otros sobre ella; ni siquiera es un transmisor de información sobre estados internos de un sujeto. El lenguaje para Hegel, sin dejar de presentarse en sus aspectos gramatical, semántico y pragmático, es al síntesis de los

---

20. Simon, op. cit. 157.

21. La distinción "Sprache/Rede", "Langue/Parole" o "Lengua/Habla" puede verse en, Malmberg: Los nuevos caminos de la lingüística, 44.

22. La distinción entre "innere Sprachform" y "äußere Sprachform", original de Hans Gliz puede verse en, Malmberg, op. cit. 235.

procesos de interiorización y exteriorización; "mira hacia adentro tanto como hacia afuera"[23], o lo que viene a ser lo mismo, ocupa una posición intermedia entre sujeto y objeto, es subjetivo y objetivo a un tiempo como auténtica mediación dialéctica que es. Qué debamos entender por "dialéctica" en filosofía depende esencialmente de una concepción no representativa sino categorial del lenguaje, para la que palabras y cosas no representan a dos universos distintos sino al mismo. Lo categorial, a este nivel, tiene que ver con la unidad mediada de pensamiento y ser, de yo y cosa, con la copertenencia de palabras y cosas[24].

La segunda dimensión originaria de la lengua, la otorga el maravilloso poder fundador de la palabra, su capacidad de ser acto fundante donde se sintetizan lo interno y lo externo con la conciencia hablante. Una de las tareas permanentes que la ciencia del lenguaje se ha planteado es el desciframiento del carácter paradójico del lenguaje, que parece imponer al pensar reflexivo un modelo dualista ---cosa/palabra, lengua/habla, significante/significado, etc.---, pero que se encuentra en muchas dificultades a la hora de deslindar qué pertenece a cada una de las esferas que se distinguen. Para decirlo en palabras de inequívoca resonancia kantiana, el lenguaje es lo más paradójico porque acentúa "este contraste entre la unicidad como categoría de nuestra apercepción de los objetos y la dualidad cuyo modelo impone el lenguaje a nuestra reflexión"[25]. Lo que la lingüística no quiere o no puede entender ni aceptar, o, para ser más precisos, lo que los lingüistas dejan fuera de su campo de preocupación, es la verdadera naturaleza dialéctica, no represen-

---

[23]. Cassirer, en Malmberg, op. cit. 235.

[24]. Cuando Foucault se pregunta por el momento de la transformación del lenguaje en discurso racional, nos dice que es menester "recurrir a esta región en la cual las <<cosas>> y las <<palabras>> no estan aún separadas, allá donde aún se pertenecen, al nivel del lenguaje, manera de ver y manera de decir" (Foucault: El nacimiento de la clínica, 4).

[25]. Benveniste: Problemas de lingüística general, 42.

tativa, ontológica, del lenguaje, el que la palabra sea tan cosa como lo pueda ser el hablante y tan sujeto como él, que en la palabra se da la síntesis categorial de yo y cosa y de cosa y yo. Si bien es cierto que se reitera una y otra vez el que la palabra como habla y escritura rodea el universo entero de la subjetividad y viceversa, no es menos cierto que, atendiendo a su peculiaridad de ser sistema de relación intersubjetiva y común, el lenguaje disuelve la oposición sujeto/objeto, y remueve constantemente las determinaciones fijas por mor de la tensión producida entre el propio sujeto de dicción y la lengua misma, entre el decir y el discurso mismo, entre la espontaneidad de la palabra y el sistema de la lengua. Esto nos lleva a sostener que para H. la palabra es la realización de la unidad categorial de lo subjetivo y lo objetivo.

La génesis "gramatical" del sujeto es evidente. La subjetividad, desde esta perspectiva, viene a ser la capacidad del locutor de ponerse y plantearse como sujeto, como el "yo" que profiere. Aquí se sitúa el fundamento lingüístico de la subjetividad determinado por el estatuto de sujeto gramatical de la persona polarizada hacia y respecto a su semejante. Vistas así las cosas, "yo" y "tú" se oponen y complementan como "interior" y "exterior", al tiempo que son reversibles. Casi parece que el lenguaje permaneciese encerrado en el ámbito del sujeto que se expresa y es percibido. Hasta el emisor y el receptor del mensaje ganan identidad y mismidad con su comunicación. Pero la gramática no revela porqué no se produce "de facto" una superposición homomorfa entre los interlocutores, una precisa identificación homologante entre el yo interior que habla y el tú externo que escucha, porqué ni siquiera se compaginan mi discurrir personal y lo que debería ser su adecuada expresión que supongo cuando hablo. El maestro Ortega lo ha visto así: "Esta doble condición del decir, tan extraña y antitética, aparece formalizada en dos principios de mi Axiomática para una nueva filología que suenan así: 1º Todo decir es deficiente ---dice menos de lo que quiere. 2º Todo decir es exuberante ---da a entender más de lo que se

propone"[26]. Porque el lenguaje jamás será un sistema cerrado que represente al mundo ni a uno mismo, ni tampoco designará el pensamiento de modo definitivo, sino que se limita a presentar y ex-poner el pensar, a expresarlo dando que pensar y a pensar. Las deficiencias de uno también lo son del otro, ellos comparten su grandeza, y se interpelan y requieren recíprocamente a fin de poder subsanar sus múltiples carencias. Recelan mutuamente, pero no pueden vivir el uno sin el otro, y cuando alguno posee algún fruto preciado y precioso, un tesoro encontrado, no duda ni un instante en confiárselo a su mejor aliado.

El tercer orden de cuestiones referente a la naturaleza lingüística de la conciencia filosófica según Hegel, afecta a la recusación del pretendido carácter exclusivamente instrumental del lenguaje. Lo primero que llama la atención es la insistencia hegeliana en que en la lenguaje ya constituido hay un contenido especulativo, en que el pensamiento ya está de alguna manera depositado en la lengua. En su virtud, la función intelectiva del lenguaje consiste en buscar en el léxico significados opuestos de la misma palabra. Esta oposición contenida en el léxico se debe a la presencia de lo especulativo, que también por esta causa es dia-léctico, en el idioma, circunstancia esta que contraría al entendimiento finito al que le gustaría una lengua unívoca[27]. Algo muy parecido ocurre en el lenguaje de la epopeya donde el léxico proporciona una existencia idónea para exponer la autoconciencia del espíritu, como si lo épico y su idioma fueran inseparables, y lo especulativo contenido en la autoconciencia originaria del pueblo griego estuviera indisolublemente vinculado al lenguaje del <<épos>>[28]. El que el lenguaje pueda reproducir, en el sentido literal de volver a producir, la realidad en su forma artística no sólo se debe a que confiere a

---

26. Ortega y Gasset: Comentario al <<Banquete>> de Platón; Obras completas, IX, 751.

27. Cfr. Hegel, WL, I, 10; CL,32.

28. Cfr. Phänom 507; Fenom 422.

lo especulativo una forma sensible y perceptible, sino incluso a que en el lenguaje artístico late y habita, como en su más dilecta morada, el pensar mismo. A este fin debemos devolver a la palabra su antigua dignidad y prosapia, su primitivo poder de encantamiento, su fuerza original para producir efectos en el pensamiento. En cualquier caso, tan digna es la palabra como la cosa del pensar. Hay un pasaje hegeliano en el que se sostiene que sólo los griegos consideraron más importante la palabra que la cosa cuando ambas llegaban a contraponerse[29]. Visto desde esta perspectiva, la altura y hondura de lo especulativo consisten en hallar el sentido pensante de las palabras, como depositarias de la experiencia prístina por la que el <<lógos>> nombraba al pensar con palabras, y al decir pensante.

Es cierto que, incluso en el propio H. posterior a la Fenomenología, la forma del lenguaje alude a una presentación sensible, y por tanto deficitaria, de la idea. Pero ni siquiera esto puede inducirnos a pensar en una acepción hegeliana del lenguaje como instrumento o herramienta del pensar, como si el lenguaje careciera de un contenido pensante o categorial propio, o como si el pensar no anduviera articulado y tejido con palabras.

Cuando H. sistematiza el tratamiento del lenguaje dentro de la filosofía del espíritu subjetivo, entronca su parentesco con la facultad de simbolizar, de representar por medio de signos, pero también es cierto que el lenguaje sobrepasa el ámbito de la simbolización y el de la significación, aquel porque el símbolo es precario respecto al pensamiento, y éste porque el signo, dada su contingencia y arbitrariedad, no puede contener al pensar en su totalidad, por más que el signo pueda ser la existencia inmediata del pensar, y al fenomeno-logía una semiología, como tendremos ocasión de ver. Por ahora baste decir que la constante en H. es la defensa de la naturaleza especulativa, es decir, espiritual y absoluta del lenguaje. La idea

---

29. Cfr. Hegel: VGPh; W, 18, 527; LHF, II, 108.

absoluta tal y como cobra vida en la lengua, es la identidad de lo teórico y lo práctico, como la palabra originaria[30]. Esta alusión me parece de importancia capital pues la "palabra originaria" (ursprüngliche Wort) se refiere a la capacidad del pensamiento como lo "lógico", como idea lógica, de exteriorizarse en las palabras y devenir realidad efectiva, pero también a la capacidad de la palabra para generar la realidad, para producirla al darle nombre. Aquí se nos presenta el poder fundacional de la palabra en tanto palabra originaria, no como productora de un mundo imaginario o fantasioso, sino como la realización externa de lo interno y como la interiorización de lo externo.

La naturaleza de lo conceptual en H. dista mucho de referirse al pensamiento como procedimiento simbolizador, representativo, o de abstracción. Un saber que reposa de modo exclusivo en la representación del mundo externo, y en las combinaciones y agrupaciones e representaciones, al margen de como éstas se produzcan en la lengua, será siempre un pensar abstracto, abocado al encierro en el marco angosto del formalismo de los lenguajes no naturales, o en los procedimientos abstractivos de los saberes formales. Para H. no basta con identificar al lenguaje con la función categorizadora del entendimiento, que muestra que el pensar trasciende el mero reflejar el mundo, si además no se demuestra que la categoría es la unidad cumplida de lo pensado y lo real. De todo punto son insuficientes también todas aquellas posturas que reducen el pensamiento a lo simbólico[31].

Un pensar dialéctico se construye a partir de tomar las palabras como el devenir "verdadero" de las cosas, y las cosas como el llegar a ser "real" de las palabras. Frente a una supuesta fijeza de cosas y palabras, la alteración de unas y otras

---

30. Cfr. Hegel: WL, II, 485; CL, 726.

31. "El pensamiento simbólico es el pensamiento a secas... Todo pensamiento es simbólico. Todo pensamiento construye signos al mismo tiempo que cosas" (Delacroix: La langage et la pensée, 602; en Benveniste, op. cit. 29 nota).

remueve el pensar, y activa el sobrepasar las determinaciones fijas del saber y la expresión. La función del lenguaje respecto a la conciencia filosófica consiste en introducir el nivel específico de su consideración científica, rechazando los modos habituales de relacionar el pensamiento con el lenguaje. Pensar con palabras, como no podía ser de otro modo, es negar una conciencia sin supuestos, o negar una conciencia no verdadera, porque la verdad tiene que acontecer en la forma de lo dicho, y es sostener que sólo si se toman lenguaje y conciencia conjuntamente accedemos a la consideración científica de ambos, pues uno y otra son condiciones (Bedingungen) de la realización del otro. Anclar con toda firmeza la conciencia en el condicionamiento lingüístico es reafirmar y confirmar que no hay saber al margen o por fuera de las condiciones concretas e intersubjetivas de su realización, y que no hay conciencia de sí sin código lingüístico que la determine. Frente a la conciencia que se supone verdadera de suyo, la compulsión dialéctica del saber la obliga a poner lo propio como lo ajeno, a desapropiarse de la certeza subjetiva, y a constituir una objetividad de la que el sujeto ni se excluye ni se retira. La participación de la conciencia hablante en la constitución de lo concreto-hablado del pensar, es el componente absoluto e incondicionado del saber. Sólo se produce la universalidad y la necesidad del saber cuando la conciencia pone fuera de sí el sí-mismo y lo recupera como la unidad categorial del sí-mismo y lo otro de sí. Por otra parte hemos de radicar la universalidad y necesidad de lo categorial en el cuestionamiento permanente, que el lenguaje lleva a cabo, de los pensamientos y las palabras fijadas e inmovilizadas por la tradición y los usos mentales, en la tensión entre lo dicho y lo no dicho, y en la reserva experiencial de nuestro lenguaje, y lingüística de nuestra experiencia.

Por último quisiera presentar un breve bosquejo o resumen del modo como Kant trata el tema del lenguaje, para que se compruebe la importante distancia crítica que lo separa de Hegel. En efecto, con Kant nos hallamos ante la concepción del lenguaje

como "designación (Bezeichnung) del pensamiento". "Todo lenguaje es designación del pensamiento e, inversamente, el modo más apropiado de designación del pensamiento es por medio del lenguaje, el más importante medio de autocomprenderse y comprender a los demás"[32]. La diferencia de este enfoque con el hegeliano salta a la vista. Mientras para Kant el lenguaje se relaciona con cierta "facultad de designación" (Bezeichnungsvermögen), y se sitúa en torno a la actividad conceptivo-categorial del entendimiento, para H. lenguaje y categorización se implican mutuamente, y uno y otro se adaptan progresivamente para cubrir cada uno respectivamente el campo del otro. A esta continua interacción me referiré más adelante como una de las aportaciones más originales de H. al asunto que nos ocupa.

Para resumir lo visto hasta el presente en esta sección diré lo siguiente. Podemos coincidir con la calificación del pensamiento representador como una manera de interiorizar lo sensible, como un dar forma subjetiva a la intuición, cuyo estatuto epistemológico parece estar dominado por una suerte de predominio de lo externo al sujeto. El que algo aparezca en nuestra conciencia puede tomarse como el puro devenir para otro de nosotros mismos, un pensar abocado a seguir la legalidad que lo otro parece imponer. Pero de una u otra forma, el modo representativo de conocer es una transformación del mundo de la sensibilidad, y como tal es para H. un ir-dentro-de-sí de la conciencia. Solo hay una clase de principio activo que pueda dar forma al mundo externo: el mundo interno. Sólo hay un modo de leer y comprender lo interno: que salga fuera. Pero si, además, conocer es algo más que mera receptividad, interiorización o ensimismación, debe ser un salir fuera de sí, desde la forma de lo interior para devenir sensible y perceptible. Este sería el

---

[32]. Kant; Anthropologie in pragmatischer Hinsicht; Werkausgabe, XII, 500. Kant limitó su consideración del lenguaje a tratar la objetividad del signo. De ahí la relación puesta de relieve entre el lenguaje y la memoria, que le lleva a recomendar el cultivo y aprendizaje de las lenguas como un excepcional medio pedagógico. (Cfr. Kant: Über Pädagogik; Werkausgabe, XII, 732).

papel del signo, que no siendo más que la mera forma de lo interno a la conciencia, puede llegar a ser lo externo expresivo y significativo de la conciencia. Para que el pensar sea algo de lo real, se requiere su exteriorización en un medio sensible que lo supla y le otorgue validez, en definitiva, en un medio comunicativo[33]. Pero siendo el sistema de comunicación una obra y un producto del hacer de todos, y una sedimentación del saber que nos interpela y nos da que, y a pensar, el lenguaje traspasa toda consideración representativa, figurativa, simbolizadora de la realidad "prelingüística", si de tal pudiera hablarse, para devenir la verificación del sujeto, su realización en un medio socio-comunitario y, en definitiva, la operación de tránsito desde el modo de la representación al modo del concepto o la noción. En la lengua estoy en lo mío y salgo fuera de mí, como si la verdad aconteciera en el trayecto de salida de, y retorno a mí mismo.

En abierta oposición a los que defienden el carácter instrumental del lenguaje para designar el pensamiento, Hegel enfatiza el poder originario y fundante de la palabra. No por otra razón el pensamiento mítico confiere a la palabra el poder sobrenatural de dar comienzo a las cosas, de hacer surgir el mundo desde la nada, de crearlo todo. Porque toda palabra originaria, y ahí está el ejemplo de la palabra poética para demostrarlo, revela y descubre lo que ha permanecido oculto y vedado a la mirada y al interés humano durante siglos. Los hombres pudieron pensar originariamente cuando el "verbo" les indujo a hacerlo y los interpeló. Desde este punto de vista no hay pregunta por lo originario que pueda ir más allá del puro contenido espiritual de las palabras, y por lo tanto de su contenido creador y formativo. A esto no llega la filosofía de la reflexión, que queda presa en la referencia signo/cosa, en la que trata de realizar, a duras penas, el pensamiento. Por el contrario, la demanda de absolutez que hacemos al pensamiento,

---

[33]. Cfr. Hegel: LFR, 1, 217.

nos conduce a la compatibilidad, difícil en todo caso, entre el carácter incondicionado de todo saber filosófico que se precie, y su profundo enraizamiento y materialización en la discursividad de nuestro hacer y decir.

2. 1. 2. El papel del lenguaje en la dinámica de la conciencia.-

La pregunta que se impone en este momento es la siguiente: ¿cómo el lenguaje que es el fundamento de la finitud y de la subjetividad de la conciencia, es al mismo tiempo condición de posibilidad de la manifestación de lo absoluto, y responsable de su interna organización y articulación? O dicho de otro modo, ¿como lo que por definición es finito y limitado, juega un papel en la dinámica de la conciencia tal y como aparece, y tal y como deviene conciencia de lo absoluto? Para H. en el lenguaje se combinan y ensamblan el modo representativo y finito del conocimiento, y un pensar que traspasa las fronteras de la finitud y obliga a pensar la dimensión infinita insita en el saber finito. El lenguaje vendría a ser la extensión infinita del conocimiento finito. Pero esto no puede decirse sin más, sino que requiere verificación. La conceptualización hegeliana de lo absoluto filosófico nos lleva legítimamente a pensar que aquí se habla de una vertiente del lenguaje contenida en el pensamiento mismo, que no es tomada en consideración por la filosofía de la reflexión ni por la lingüística, y que parece estar reservada al siempre difícil oficio de poeta, o al de pensador. Desde este punto de mira el lenguaje llega a ser comprendido como el modo de aparecer temporal y de manifestarse sensible de lo absoluto, de manera que sin este su aparecer lo absoluto quedaría vacío. Sin identificarse sin más con la palabra, lo absoluto tiene que ver con el <<lógos>> hasta el punto que sin esto lo absoluto sería la distancia insalvable, la inabordable lejanía para el ser humano. "Si se confirma la tesis de que en H. el lenguaje es el fenómeno de la experiencia de lo absoluto, quedaría también

demostrado que en H. se produce la unión de la antigua metafísica y el principio moderno de la certeza subjetiva: lo absoluto accederá para él a la experiencia concreta justamente dentro de esa certeza subjetiva, una vez que Kant estableció como condición de la certeza el medio formal de la experimentabilidad; pero no llegaría a identificarse con esta certeza"[34].

Si de algún punto de partida seguro podemos iniciar nuestra andadura interpretativa, es de la voluntad hegeliana de plantear la problemática del lenguaje en el horizonte de la mediación sujeto-objeto, y en referencia a la posibilidad de lo absoluto filosófico. Nuestro autor se inserta en una importante tradición que ha tomado como tema primordial de su meditación la interacción simbólica como mediación primordial de la experiencia de los hombres. Desde sus más tempranos escritos y balbuceos filosóficos H. toma el "habla" como actualización del movimiento hacia la objetividad, y como el esfuerzo más importante de autoconstitución humana[35]. Ya no se trata, como en Herder o en Humboldt, de subrayar la alta misión cultural-formativa de la lengua, o su papel como configuradora de la autoconciencia de los pueblos y de su identidad cultural, sino de afrontar en su plena dimensión funcional, teórica y práctica, la experiencia del lenguaje y, en consecuencia, la plenitud de su capacidad para promover y suscitar el movimiento del pensamiento, la tensión dialéctica entre la vida y el sí-mismo.

El signo nos trasporta a una idealidad simple al superar la certeza sensible, a una idealidad producto del representar reflexivo, que funciona como pensamiento abstracto al subsumir la puntual determinación del pensar por la sensibilidad[36]. Esta idealidad simple, que es el primer modo de devenir interno el espíritu, es el nombre (Name). En la Filosofía del Espíritu de

---

34. Simon, op. cit. 21.

35. Cfr. Hegel: Fragmentos históricos y políticos de la época de Berna y Frankfurt; W, 1, 433; EJ, 168.

36. Cfr. Hegel: JR I; ed. Hoffmeister, 210-211.

Jena[37], el nombre hace de la cosa, que en consecuencia ya es algo que pertenece al espíritu, una cosa del pensar, y no algo simplemente captado espacio-temporalmente. Es este sentido específico de-signar, poner nombre, viene a ser la primera función del espíritu, al tiempo que supone un alejamiento de lo inmediato que, por carecer de nombre, carece de sí-mismo (Selbslose). El nombre es lo que no es de entrada, pues es lo que no es la cosa, y lo que ésta llega a ser después. Es lo que no es la cosa de modo inmediato, o lo que la cosa deviene por medio de la representación que se adentra en sí misma, y que transforma la imagen, en la que el espíritu apenas se intuía, en el nombre que reune la expresión y la objetividad del espíritu. El primer paso dado por H. en el seno de lo que se ha llamado "la reflexión sobre las condiciones lingüísticas de posibilidad del conocimiento"[38], sitúa el nombre como signo, formando parte del dispositivo de la actividad inteligente, y lo sustrae a todo posible tratamiento parcial de orden lógico-psicológico. El lenguaje es una actividad inteligente producida en disposición interactiva, lo que supone un medio externo de difusión y un (os) posible (s) interlocutor (es). El medio puede llegar a ser un espacio de comunicación o de incomunicación, y siempre se crea por efecto causal, estructural respecto de la lengua, no instantáneo sino diacrónico, y como efecto de la lengua y de modo simultáneo al habla de los individuos. El soporte de la comunicación, valga la expresión, es el medio intersubjeti o que la propia lengua crea, y el mensaje, si de tal puede hablarse, el transitar permanente desde el sujeto al objeto, desde el sujeto hablante a la lengua hablada o, dicho en otros términos, lo que se llama la interacción.

La dialéctica, antes aludida, de interno/externo es ahora de capital importancia, pues el poner nombre, o el efecto

---

37. Cfr. Hegel: JR, 179 y ss; FR, 153 y ss.

38. Apel: Transformation der Philosophie, II, 311; trad. esp. II, 297.

producido por la designación, anticipa el contenido especulativo de la decisiva noción hegeliana de "recuerdo-interiorización" (Erinnerung). Para el H. de Jena recordar no es el actualizar o traer a la memoria lo ya conocido, no es una suerte de reminiscencia, o de traer a las mientes el signo o la imagen de lo sabido, sino esencialmente un ir-al-interior del sujeto en virtud del cual el nombre surge de sí, designa la cosa, y es el devenir interno de la cosa.

> "El objeto (Gegenstand) tiene aquí la forma en general de ser mío (meiner zu sein), y en la medida en que de nuevo resulta intuido, su ser ya no tiene ese puro significado del ser (Seins), sino del suponer (Meinen): ya me es conocido, o me acuerdo (erinnre mich) de él, o en ello tengo inmediatamente la conciencia de mí (meiner). En el intuir inmediato sólo tengo la conciencia de sí; pero es conocido y deviene para mí con esta determinación expresa. También llegamos al recuerdo de algo por medio de algo otro; pero sólo nos proporciona la imagen del objeto en nosotros; el recuerdo (Erinnerung) añade el momento del ser-para-sí. Ya lo he visto u oído una vez; me acuerdo (ich erinnere mich); no veo ni oigo meramente el objeto, sino que con ello voy al interior de mí, me acuerdo, me hago surgir de la mera imagen y me pongo dentro (in) de mí. Me pongo particularmente como objeto"[39].

Este texto nos facilita el acceso a la consideración hegeliana de la implicación entre la conciencia, la suposición, y el lenguaje. Llama la atención que el suponer se presente como una forma de ser. Ser-para-mí (meinen) es el primer dato que hace posible una enunciación del tipo: "esto es para mí o a mí se me

---

[39]. Hegel: JR, 181-182; FR, 155.

aparece" o "supongo tal o cual cosa". Suponer u opinar es tomar la cosa como mía, apropiármela, poner en marcha mi subjetividad. Pero esa puesta en marcha del dinamismo cognoscitivo lleva al intento de enunciar o transcribir esa opinión que me testimonian los sentidos o alguna afección interna. Designar, poner nombre, representa la primera categorización de lo senso-perceptual, y la tras-figuración de la imagen perceptible de la cosa en su forma interna[40]. Ahora, en lugar de con cosas me ocupo con palabras, y serán palabras las que denotaran la presencia o ausencia de algo, sea su presencia física o su presencia evocada. Sin embargo el lenguaje no se agota en esta faceta transformadora de lo dado ---intuición en imagen, sensación en concepto, cosa en palabra---, sino que nos ofrece también una dimensión productiva y creativa. En este sentido, el lenguaje no es aquel mecanismo frio que busca la expresión fonética y gráfica más adecuada para cada cosa, sino algo mucho mas complejo, y mucho más azaroso y problemático. El lenguaje no traspone toda suerte de material sensorial a material fónico-gráfico, sino que contrapone cosas a palabras, cosas a cosas, palabras a palabras, y palabras a cosas. Esta multilateral confrontación tensiona los componentes en juego, demuestra la pobreza de la cosa sensiblemente determinada, y la riqueza del material lingüístico. El pobre y deficiente material de los sentidos se amplía y extiende en la exuberancia de lo lingüístico-conceptual-categorial, que en principio no aparecía como tal, pues es producto de la experiencia que ejecuta la conciencia. Esto nos lleva a pensar que, para H., las palabras salen de dentro, y no porque tengamos en nosotros el resorte o la máquina de acuñar palabras, sino porque la criatura humana vive de manera expresiva, y en este caso se expresa transformándo, con sonidos y caracteres, la huella, la impresión que lo otro le produce. De tal manera que

---

40. El Prof. García Rua me ha sugerido reparar en la importancia del origen etimológico del <<dicere>> latino en el <<deíknymi>> griego, que significa señalar, indicar, mostrar exponer, manifestar, declarar, etc.

no hay impresión sin expresión, y tanto la una como la otra están urdidas y entretejidas con el material de la palabra. Porque las palabras salen de dentro, el recuerdo es el ir-dentro-de-sí para hallar ahí depositada la experiencia en forma de palabras. Al tratar de recordar las palabras que me configuran y en las que consisto y existo, me trasmiten todo lo que en ellas han depositado otros hombres. Es por eso que haciendo memoria no sólo me vienen los signos sino el recuerdo de la cosa, de la cosa del pensar. En definitiva, las palabras como componentes íntimos del ser-humano nos pone sobre la pista de una interioridad expresiva y parlante, de un ser al que vienen a constituir las palabras, que consiste en palabras, y que vive hablando.

Esta primera experiencia de "interiorización" ha puesto sobre el tapete la categoría del ser-para-si, como lo negativo o la forma de la subjetividad, que no se identifica con lo meramente formal o lo simplemente negativo, sino como el principio de la actividad, lo que del sujeto tiene el objeto, o la huella del pensamiento en lo real[41]. Si el ser me hace poner de modo inmediato mi conciencia en el mundo externo, y reparo en su supuesta consistencia sin mi asistencia, la conciencia, es decir, el ser-con-sciente (Be-wußt-sein) que también es ser-sabido, me retrotrae al ser que yo mismo soy, y me pone en movimiento. Esta puesta en movimiento es siempre un poner fuera de mí mi saber, lo sabido, o la certeza. De manera que tras lo que se da en la percepción y en los sentidos me encuentro yo mismo, como el que exterioriza fuera de sí su saber, pero también encuentro la cosa como lo que ha llegado a ser interiorizada en mí. Para acceder a lo que es la esencia de la cosa, o la verdad del saber, éste necesita interiorizarse y llegar a ser el interior de las cosas[42]. Esto es, en esbozo, la ciencia hegeliana o el movimiento del saber que accede al para-sí, para después exteriorizar la certeza, y devenir la esencia de las cosas como el ir-al-interior

---

41. Cfr. Phänom, 100-101, 143-144, 169-170, 210-211, y 216.

42. Cfr. Hegel: WL, II, 3; CL, 339.

del saber mismo. Esto que se llama "interiorización" del saber es la manera hegeliana de pensar el devenir interno de la cosa como idéntico a la forma que la cosa adquiere al decirla o al elaborarla, es decir, el ser-para-sí de la cosa, o lo negativo y la forma.

Cuando reparo en el contenido de la sensación o en su distinción, no procedo a una comparación con el resto de lo perteneciente al mundo externo, sino que lo comparo con el resto de mi experiencia. Para H. el fundamento, en el sentido fuerte del término, como causa y principio del conocimiento inmediato, es lo ya conocido. Se impone, cuando menos, tener en cuenta la posición platónica, según la cual conocer es recordar. Pero además, quién puede negar la presencia activa de la experiencia pasada en las distintas operaciones y fases del conocimiento humano, quién duda del carácter categorizador de nuestras disposiciones y espectativas, y que tanto lo que sucede como lo que esperamos que suceda, deben una parte muy importante de su materialización a la facultad de poseer un lenguaje articulado, y a la posibilidad de fijarlo por la escritura. La distinción epistemológica, hasta cierto punto discutible, de sujeto y objeto de conocimiento, no respeta ni atiende a como los signos lingüísticos juegan con, y descolocan ambas posiciones, y hacen ver al sujeto como objeto y viceversa. Sujeto y objeto son el resultado de la escisión interna en el seno de la subjetividad y de la objetividad, de componentes mutuamente imbricados, que no puedo desgajar sin quebrantar seriamente el conjunto. ¿Es el hablante sujeto u objeto de la lengua? ¿Son las palabras objetos o sujetos del lenguaje? ¿Quién habla nosotros mismos o el propio lenguaje? ¿Quién es hablado el lenguaje o nosotros mismos? Estos y otros muchos interrogantes nos llevan a pensar que es preciso cambiar nuestros modos habituales de referirnos al sujeto y al objeto en relación con el universo del lenguaje. Lo que H. pretende es poder ascender a una visión universalista de la subjetividad, a un sujeto desapropiado y desprendido de la subjetividad sensible y afectada por la puntualidad de lo

externo, de una subjetividad como virtualidad o disposición para hacer algo. En este sentido, sólo soy verdadero sujeto cuando hablo y enuncio mi subjetividad como subjetividad universal, cuando no me veo diferente y distinto sino igual a mi discurso, para el que aspiro a una validez intersubjetiva y universal. La buena subjetividad y objetividad, la unión diferenciada de sujeto y objeto, hace del sujeto un puro exteriorizarse en el objeto, y del objeto un puro interiorizarse en el sujeto. Y esa unidad no es el resultado de una especulación etérea, sin anclaje en la practica de los hombres, sino que tiene nombre: esa unidad concreta es la palabra.

Un pensar sólo es riguroso si aspira y logra establecer un sistema conceptual-categorial de rango universal. En la suposición (Meinung), desde el punto de vista de su consideración crítica, tenemos la particularidad y discrecionalidad del ser determinado por los sentidos; a su través me veo arrastrado tras la preynancia y consistencia supuesta del mundo externo. Si me refiero a algo otro y me distingo de ello, o si algo lo refiero a mí y lo distingo de mí, lo que hago no es sino afirmar que nada existe sin relación a otro, a otra cosa. La primera referencia de la cosa y del yo, en el sentido de tercer termino mediador es el nombre. El yo dice relación a la cosa y ésta al yo por medio del nombre; la cosa es su nombre, pero también en el nombre está el yo. La primera elaboración de lo universal tiene la forma de nombre, pues al nombrar me hago a mí mismo palabra, me transformo en universal, uso una determinación universal para referirme a lo particular, y conv erto la cosa discreta en algo universal. Porque siendo los nombres universales, mi pensamiento no puede trabajar, al margen de la lengua, con cosas discretas y particulares. Porque pienso en palabras y porque hablo pensando supero el ‹‹status›› ontológico de la suposición. Al enunciar lo universal para referirme a lo particular verifico que soy pensante y que pienso con categorías universales, que mi subjetividad no es el ver, oir, tocar, etc., sino también e pensar y el decir. Otro tanto puede decirse si me planteo como sujeto que pongo mis

pensamientos en forma de discurso. A la pregunta de quién genera la universalidad del pensamiento y del lenguaje humano, no hay otra respuesta que la indisoluble unidad pensar-decir o decir-pensar. Todo lo que no sea partir de un pensamiento expresivo y locutivo, que sale fuera de sí y produce una objetividad de naturaleza lingüística, sería recaer en el subjetivismo acrítico y escéptico. En íntima relación con lo anterior figura la importancia atribuida a la noción crítica de "recuerdo-interiorización" como derivada de esa unidad indisoluble de pensamiento y lenguaje. El recuerdo no tan sólo re-memora lo sido y lo olvidado, actualiza el pasado, y trae a presencia la ausencia, sino que produce él mismo un mundo de significación y sentido, pues en la universalidad de las palabras queda depositada la experiencia de las cosas, y en éstas se impronta la forma de las palabras para hacerlas accesibles a nuestra experiencia mundana.

A lo largo de su obra H. pone especial énfasis en no entender el ser-para sí como una reflexión externa a la cosa, como un añadido superfluo. En la época de Jena, aduce que la noción de ser-para-sí viene impuesta por las exigencias especulativas de la noción de ser-sí-mismo, a la que hay que remitirse cuando se trata del estatuto de la objetividad. Si hay objeto y objetividad como modo de ser y de pensar, es porque el sí-mismo "exterioriza" su certeza fuera de sí.

> "Este <u>ser-para-mí</u> que <u>pongo con</u> el objeto es esa noche, ese sí-mismo donde hundí el objeto que ahora resurge, que es objeto para mí mismo" [al margen: "su ser como este <u>ser-para-mí</u> es de modo determinado <u>lo interno</u> (<u>Innres</u>)"], "y lo que está ante (vor) mí es la síntesis de ambos, <u>contenido y yo</u>"[43].

El representar natural de la conciencia, el re-presentar como modo específico del conocer humano, no se explica fundamental-

---

[43]. Hegel: JR, 182; FR, 155.

mente sin la referencia al sí-mismo. La exterioridad, que o bien es lo que se opone y enfrenta a la intelección, o bien el producto terminado de ella, lleva impresa la referencia al sí-mismo que se despliega en el mundo como dominio activo-cognoscitivo y como dominio práctico-transformativo. Sin embargo no hemos salido del ser, de la esfera de un principio ontológico que puede figurar como divisa de la modernidad:

"El ser es sí-mismo/Das Sein ist Selbst"[44].

Pero ser-sí-mismo y ser-sabido no son meras formulas programáticas, sino proposiciones a desarrollar. La autoconciencia hegeliana no es un anclaje del conocimiento ni de la práctica humana en el horizonte de la subjetividad, sino, antes al contrario, el proceso por el que la conciencia arriba a sí misma y la experiencia del ser consciente de sí identificado con su saber y su hacer. Por consiguiente, ya que en H. la objetividad viene dada por la palabra dicha y la obra consumada, el modelo de objetividad que el sí-mismo alcanza difiere del resto de los modelos propuestos en la modernidad, especialmente del modelo kantiano.

En definitiva todo depende de asumir con toda su radicalidad el enraizamiento de la conciencia fenomenológica en su lingüisticidad, y de asumirlo con todas sus consecuencias. Siempre y en todo momento el lenguaje forma parte de la experiencia de la conciencia, bien para ella misma, bien para nosotros. El lenguaje que forma parte del mundo, sitúa ante nosotros la autorreflexión de la realidad misma o, dicho de otra manera, el lenguaje esencializa el proceso del conocimiento porque lo depura de ciertos presupuestos inadmisibles. Desde esta vertiente todo el conocimiento precisa pasar por la prueba decisiva de su comunicabilidad, y solo es entonces cuando se comprueba su idoneidad y adecuación. El proceso de conocimiento consiste en "un continuo objetivar los medios de conocimiento (lingüís-

---

44. Idem.

ticos)"[45]. Hegel resalta el modo como el lenguaje renueva el conocimiento, lo testifica y lo hace fluido; por su lado, el conocimiento actualiza el lenguaje y le obliga a adaptarse a sus descubrimientos.

Todo lo anterior alcanza su más cumplida expresión en la perspectiva fenomenológica de la conciencia, en la que el saber supone la inmediata organización lingüística de la conciencia, y llega a hacer de ella el motor de una dialéctica progresiva. El saber aprovecha que la conciencia hable y actúe para llevar a cabo la experiencia de cancelar aquellas posiciones que se empecinan en no tener en cuenta que la conciencia se mueve por necesidad y no discrecionalmente. Sobre la funcionalidad del lenguaje en el proceder de la conciencia fenomenológica, cabe constatar la divergencia entre los dos autores más importantes que han abordado esa temática. Bodamer no comparte la tesis de Simon según la cual el lenguaje, en general, pone en marcha el movimiento dialéctico en la Fenomenología[46]. Para Bodamer, "quien pone en marcha el movimiento de la conciencia no sería propiamente el lenguaje sino la reflexión, situada en el nivel de la certeza sensible, sobre el modo específico de un lenguaje dado de antemano e ingenuamente cambiante"[47].

Es de sobra conocido que, en la primera referencia fenomenológica al lenguaje, éste aparece cumpliendo la misión de rechazar toda suposición (Meinung). A este nivel se pone de manifiesto que la verdad de la certeza sensible se sitúa más allá de la conciencia aferrada al "esto" y al "ahora", y que únicamente la universalización de lo particular tiene legitimidad científica. El lenguaje de la conciencia sensible no confunde ni mezcla lo singular con lo universal, sino que más bien hace a esto último el fundamento veritativo de lo particular. Toda

---

45. Simón, op. cit. 255.

46. Cfr. Bodamer: Hegels Deutung der Sprache, 83. Cfr. también Simon, op. cit. 32.

47. Bodamer, op. cit. 83.

enunciación y atribución exigen un grado mínimo de universalidad, incapaz de ser satisfecho por el convencimiento de alguien sobre algo aquí y ahora. Si el lenguaje rechaza las pretensiones de verdad y las presunciones de la conciencia natural, será porque, al menos, hay en él supuestos que la conciencia ignora o encubre con su ingenuidad. El principal de estos supuestos velados a la conciencia natural es su propio carácter común y dialógico. En definitiva, en el interior de la conciencia estan operando resortes cuyo alcance epistémico no puede ella ni siquiera prever. La posición naturalista de la conciencia ve en la atribución de un predicado a un sujeto una designación original, inaugural y primigenia, sin trasfondo ni supuesto alguno. Pero la lengua se ha fraguado en múltiples y variadas experiencias que contienen un universo de actos de habla, y su disposición actual no es una disposición sin supuestos.

La certeza sensible, posición básica del llamado "conocimiento empírico", aparece como el saber rico e ilimitado en su variedad, de un yo sobre un esto. Es saber inmediato porque la conciencia no va fuera de sí, sino que se deja, por así decirlo, impresionar por las cosas. El yo es yo porque refleja algo, y esto es lo que aparece en su conciencia. La inmediatez del saber se debe a la singularidad e indiferencia del yo y del esto. "Se puede llamar inmediato a todo conocimiento que no se obtiene por un proceso, por un procedimiento que pasa por medios, por etapas intermedias"[48]. Consecuente con su incardinación mundana, la conciencia se presenta y representa aferrada de modo naturalista a la certeza relativa que proporciona la seguridad de la cosa intuida. Para la certeza sensible el comportamiento del que habla o del que escribe activa el mecanismo que hace salir del <<impasse>> que detiene al sujeto ante la veracidad de lo que opina y cree pensar. La opinión pretende hacerse valer como recurso último y fundamento de verificación en determinadas posiciones epistemológicas que reciben el nombre de induccionis-

---

[48]. Lefebvre: Lógica formal, lógica dialéctica, 119.

mo. Este sostiene no sólo que todo conocimiento comienza con la experiencia de estados de cosas elementales, y con proposiciones simples sobre hechos fácticos constatables, sino, lo que es más importante, que los enunciados que describen esos hechos atómicos son el fundamento y el criterio de verdad de las posibles teorías científicas que podemos construir a partir de ellos. Por su lado, un saber que ha pensado justamente en la complejidad de lo supuesto en esos hechos atómicos, en lo que conlleva la simple enunciación de un estado de cosas elemental, se limita a argumentar contra los que destacan de modo irreflexivo que lo inmediato es lo verdadero irrefutable, de manera que ellos mismos se vean confrontados con lo que dicen, y se atengan a sus consecuencias. Porque resulta que dicen siempre algo distinto a lo que piensan, en el sentido de que lo que dicen es más de lo que suponen y, consecuentemente la verdad no está del lado de lo que suponen sino del lado de lo que dicen. Suponen que no hay diferencia cualitativa entre lo que piensan y lo que dicen, pero se le impone la regla general de que nadie puede decir lo que supone.

El lenguaje, que para la conciencia tal y como aparece adopta la forma de expresión gráfica u oral, no descubre una realidad subyacente ni otro modo de ser la conciencia, ni sobreviene como acontecimiento que ilumine un oscuro problema, sino que sitúa a la conciencia sensible ante su organización lingüística, para que la propia conciencia rectifique, y admita que ella misma produce lo universal cuando habla, cosa que por otra parte no hace sino desarrollar una disposición congénita. También le hace pensar en el riesgo que corre si reserva lo que piensa sin decir, porque no hay seguridad alguna sobre lo no-dicho. Pero lo universal tampoco puede tomarse como lo absolutamente ajeno a la conciencia espontánea, sino como su naturaleza íntima y oculta. La universalidad que introduce el discurso o la escritura pertenece a la propia conciencia. Al hablar no estoy diciendo que no haya cosas particulares y discretas, sino que mi conciencia procede de modo exclusivamente universal. Cuando trato

de decir lo sensible lo universalizo, en el sentido de que el "esto" es todo "esto" y el "ahora" es todo "ahora", y de que el yo es quien unifica todos los puntos y momentos que se suceden en el espacio y en el tiempo.

Es un lugar común atribuir el carácter universal del pensamiento a su capacidad de elaborar conceptos abstractos, y a que disponga de una experiencia acumulada que siempre se vuelca sobre cada situación concreta de conocimiento. También se sostiene con frecuencia que toda sensación remite y reenvia a otra previa desde la cual tiene sentido, y que el percibir depende en buena medida de las expectativas de la persona, y que lo previo es más relevante, desde el punto de vista epistémico, que lo posterior. No es posible separar limpiamente los momentos sensible y categorial de nuestra experiencia; siempre se produce una preformación categorial de lo inmediato[49]. Hegel coincide con este planteamiento cuando destaca que lo primero que se patentiza a la conciencia, en su espontaneidad y naturalidad, es lo último para la conciencia científica. En este sentido, el "nosotros" de la conciencia fenomenológica se constituye como interlocutor en el instante mismo en el que la conciencia natural dice haber llegado a una conclusión o haber obtenido un resultado de su experiencia. Toda reflexión es para nosotros un ir-dentro-de-sí de la conciencia, a la búsqueda de su forma universal. La intervención del "nosotros" no es algo ajeno a la conciencia misma, pues ésta habla asumiendo y representando el papel del "nosotros", cosa que, por lo demás, no podría ser de otra manera. La conciencia fenoménica resulta coaccionada y remitida al nosotros como a su momento estructural, al que el habla y la escritura pertenecen propiamente. "El modo como se realiza la intervención del nosotros en la conciencia receptiva individual es también el modo como el objeto de la conciencia resulta determinado por este otro momento estructural suyo... La forma en que se manifiesta el objeto en la acepción lingüística, es

---

49. Cfr. Adorno, op. cit. 57; 82-83.

también la forma como el objeto es para la conciencia, ya que ésta no es sólo conciencia individual aislada sino que es ya un ser social, como conciencia que percibe. La contradicción sólo se muestra cuando se pregunta a la conciencia por su objeto. Nosotros interrogamos a la certeza sensorial, y presuponemos con ello que está en condiciones de respondernos"[50]. Interpelados por nosotros mismos intentamos enunciar únicamente lo que vemos, oímos o sentimos, y nos vemos sumidos en un diálogo previo a la posibilidad de expresarnos como individuos.

De todo lo anterior ha resultado que la constatación y reflexión sobre la actividad expresiva de la conciencia, nos ha sumergido en el dinamismo cognoscitivo-ontológico, esto es, dialéctico de la conciencia fenomenológica[51]. Hemos comprobado que hay algo más que meras opiniones subjetivas con pretensiones de validez universal, en el inicio de la experiencia de la conciencia. Hay en concreto un movimiento continuo de comprobación y verificación del saber desde instancias que pertenecen al hacer práctico de la conciencia. Esa práctica es la mediación necesaria del saber mismo, pero también es el estímulo y el resultado de ese saber. El lenguaje no es ni la herramienta ni una simple traducción a otro registro del saber, ni tampoco el saber es la traducción ni la memoria archivada del lenguaje.

En definitiva, lo que corresponde a la cientificidad del lenguaje es el elemento de lo universal. ¿Qué entendemos por universal en la frase siguiente?: "...como un universal enunciamos también lo sensible"[52]. Su etimología nos indica que es algo que tiene que ver con más de uno, algo que todos suponemos (allgemeine). Para H. lo universal es lo que todos admitimos sin saberlo, lo presupuesto y compartido por todos, y que el lenguaje viene a decir y explicitar. En el lenguaje se refuta el que el acto de conocer se limite a lo perceptible, a la impresión, pero

---

50. Simon, op. cit. 34.

51. Cfr. Simon, op. cit. 32-33.

52. Phänom 82; Fenom 65.

también se afirma que conocer es un co-acto dia-lógico, una actividad a través del <<lógos>>. Al expresarme rechazo mi suposición, que paralizaba y solapaba el diálogo inmanente a la percepción, y con mi pronunciamiento reestablezco explícitamente la interlocución implícita.

> "El lenguaje es, como vemos, algo más verdadero (das Wahrhaftere); en él nosotros mismos refutamos inmediatamente nuestra suposición, y puesto que lo universal es lo verdadero de la certeza sensible, y el lenguaje sólo expresa ese algo verdadero, no es posible en modo alguno decir un ser sensible que suponemos"[53].

El lenguaje es "más verdadero" que la certeza sensible en que se basa la suposición. La inexpresividad de ésta hace de su objeto algo in-objetivo. Ser enunciado (Ausgesprochensein) es ser puesto como sabido y dicho fuera de la conciencia pero sin salir de ella misma. De ahí que quepa afirmar que la cosa que enunciamos, esta casa, el atardecer, se mueve hacia dentro, hacia un yo que se descubre con una validez y un alcance universal. Este yo es, entonces, todos los yo, puesto que no hay posibilidad de decir simplemente yo, ni siquiera es posible decir yo y nada más.

En relación con la presencia evanescente de los objetos en los órganos de los sentidos, la palabra es superior por su mayor solidez, permanencia y precisión. La palabra apunta a lo conceptual y categorial, mientras la cosa percibida se desvanece si no puede ser capturada en una red categorial; "...el ser enunciada (la simple presencia sensible) la convierte en unidad inmediata de conciencia y objeto, de ser-en-sí y ser-para-sí, o

---

[53]. Idem. Nótese que H. usa el comparativo (Wahrhaftere) y no el superlativo (Wahrhsfteste) como nos induce a pensar la traducción de Roces ("lo más verdadero").

en singularidad superada, universalidad"[54]. Hemos penetrado casi sin quererlo, en el recinto de la verdad, porque frente a la opinión ---yo supongo un objeto, un objeto supone un yo---, el lenguaje unifica categorialmente yo y objeto, y anticipa que la verdad de la conciencia es la autoconciencia, pues la palabra es respecto a la conciencia lo mismo que la conciencia de sí respecto a la conciencia, su verdad. Ésta es de naturaleza dialógica, dialéctica, pues resulta de la interacción del lenguaje, como sistema y estructura, con la conciencia como vitalidad expresiva. La crítica al subjetivismo incluida aquí se limita a mostrar la inconmensurabilidad entre el esto sensible y el ser-ahí de la palabra. Para resumir, la universalidad del lenguaje, producto de la organicidad lingüística de la conciencia humana, nos confronta con el orden de la verdad del saber y del hacer, y anticipa que ese orden sólo acontece con la "exteriorización" de la certeza subjetiva por la dicción.

Contra aquellos ingenuos que se atreven a hablar de la verdad absoluta de las cosas fuera de mí, del "ser ahí de los objetos exteriores"[55], el lenguaje demuestra que la única existencia inmediata que puede llegar a ser universal es la existencia espiritual, la conciencia que es conciencia de sí o el contenido espiritual de lo sensible, y ante todo su ser-palabra, que es el ser-ahí inmediato del espíritu. El ser palabra y en la palabra es el primer momento del devenir espiritual del mundo y sus objetos, y un momento esencial pues en él la naturaleza se transfigura, y sin dejar de ser algo natural expone y ofrece un contenido rico en espíritu. El lenguaje y sus avatares van a constituir la permanente apertura y exteriorización del hablante hacia las esferas sustantivas de su verdad, el ingreso en la comunidad de los seres autoconscientes que forman el

---

[54]. Scheier: Analytischer Kommentar zu Hegels Phänomenologie..., 717.

[55]. Phänom 88; Fenom 70.

espíritu[56]. Que del yo pueda ya decirse que, por su condición de hablante, es espíritu, no es algo que le ha llovido del cielo, sino más bien el producto de una tarea que lo inmola como el yo del subjetivismo irresuelto.

2. 1. 3. El planteamiento categorial del lenguaje.

Hemos comprobado hasta el presente que el producto de la estructuración lingüística de la conciencia es que la palabra, unidad de sujeto y objeto, de ser en-sí y ser-para-sí, nos pone sobre la pista de la verdadera naturaleza del pensamiento. Esto, que he llamado el planteamiento categorial del lenguaje, aparece en H. al hilo de su meditación sobre el signo lingüístico;

> "... en el signo el ser-para-sí es objeto como la esencia del objeto..., el ser del objeto es el yo mismo... la cosa no es lo que es; aquel ser es sí-mismo. Mi ser para mí es objeto como esencia de la cosa, enlazado en el recuerdo (Erinnerung) sólo sintéticamente de modo extrínseco. Aquí el yo mismo es, como lo interno (Innres) de la cosa, objeto. Esta interioridad de la cosa está aún separada de su ser; aun no se ha puesto la universalidad o la cosa como cosa"[57].

Para H. pensar no es una actividad meramente subjetiva, particular y contingente, sino por el contrario objetiva, universal y necesaria. ¿Qué es pues la categoría? Un producto del pensar en su universalidad y necesidad, y el devenir universal y necesario de la realidad misma. En consecuencia, la categoría no contiene ni rastro de lo empírico, ni tampoco debe ser una simple función gramatical. Esta dimensión categorial del pensar, que en

---

56. Cfr. Simon, op. cit. 56.

57. Hegel: JR, 182-183; FR, 155-156.

otro lugar se denomina el ahondamiento y profundización del pensar dentro de la cosa[58], s produce cuando la palabra expresa la estructura interna del ser de la cosa. Es como si en las palabras las cosas abandonaran su facticidad externa y accedieran a una existencia interna y esencial. El pensamiento llega a ser la esencia de las cosas en la medida que estas devienen internamente para sí mism . En este caso, se nos dice que el signo no es la cosa en sí misma, sino la cosa que ha devenido para sí por medio de la "reflexión interna", la cosa que ha devenido para sí porque ha sido interiorizada en el saber. La unicidad del signo es el producto del pensar que, dada su naturaleza lingüística, ha hecho objetiva la unidad categorial de ser y de sí-mismo. La lógica de la esencia a la que el lenguaje se ve conducido, se refiere a un saber del objeto, a un saber que, "se recuerda-interioriza desde el ser inmediato"[59].

En este momento conviene explicitar algo de capital importancia para el fin que persigue esta investigación. "El concepto de interiorización (Erinnerung) expresa el hacer propio de la metafísica"[60]. La metafísica occidental desde Aristóteles a Kant, se resume como una reflexión categorial en torno a la esencia del pensar humano. Interpretadas desde el punto de vista gramatical, como términos significativos, como tipos de predicados, como géneros supremos de las cosas, como predicaciones o como productos de la percepción intelectual, las categorías y la meditación en torno a ellas, han combinado motivos lógico-lingüísticos con motivos ontológicos. Para Kant las categorías son, desde el punto de vista trascendental, condiciones de posibilidad del conocimiento intelectual, modos de unificar, sintetizar y objetivar los fenómenos. Para Hegel, el fallo del pensamiento kantiano radica en sostener que las categorías se

---

58. Cfr. Hegel: ENZ, parrf. 23; ed. Nicolin-Pöggeler, 57.

59. Hegel: WL, II, 3; CL. 339.

60. Theunissen: Sein und Schein, 32. El subrayado no aparece en el texto.

relacionan con los diversos modos del juicio tal y como estos se encuentran en la lógica corriente, esto es, dado empíricamente. Kant defiende que las categorías como determinaciones del pensamiento se originan en el yo que las dota de universalidad y necesidad. Hegel, que comparte las tesis de Fichte de que las categorías son el resultado de la actividad del yo, da un paso adelante al determinar la actividad categorizadora humana vinculada al lenguaje y al trabajo. Y todo ello no porque el habla o la escritura recreen o se inventen las categorías, ni porque en los sistemas sociales del idioma y del trabajo se encuentren preconcebidas y ordenadas las categorías de nuestra mente, sino porque ambos modos de acción determinan al pensamiento hasta tal punto que le obligan a ser un pensamiento en palabras, y un pensamiento transformador. Como tendremos ocasión de ver más adelante, la categoría ofrece estructurada la unidad del yo que es cosa y de la cosa que es yo. El yo es cosa en el acto de proferir palabras para apropiarse el mundo, dominarlo y transformarlo, y al descubrir que la palabra sufre cambios semejantes a los producidos en la cosa. Ésta deviene yo porque se identifica con la transformación que se opera en el interior de la conciencia y el espíritu por efecto de la lengua.

El yo se hace objeto como interior de la cosa. Pero lo interior de la cosa contenido en el signo lingüístico no equivale al ser total de ella; simplemente nos pone en camino de sobrepasar lo inmediato suponiendo que tras la inmediatez se encuentra un "fundamento ulterior" (Hintergrund)[61], que piensa en verdad el ser. La auténtica función categorial y pensante del lenguaje no trata sino de ponernos en camino, en disposición hacia el verdadero ser de las cosas, hacia su concepto, y también, de elevarnos a la absolutez categorial del saber de la conciencia y el espíritu. Sin embargo, con la designación del pensar por el decir no hemos convertido a la cosa (Ding) en asunto (Sache) del pensamiento, puesto que el lenguaje y su contenido pensante sólo

---

61. Cfr. Hegel: WL, II, 3; CL, 339.

han rechazado que lo aparente y lo inmediato sean la esencia, el fundamento o la noción desarrollada del saber; el lenguaje ha disuelto la aporía del comienzo (Anfang) del pensar, y ha desvelado a la "interiorización" como el secreto oculto de la pensamiento especulativo, o de la identidad entre el ser y el pensar. Pero insisto en que con la "interiorización" del saber en sí mismo aparejada al signo, no se penetra en las determinaciones últimas de la unidad categorial yo/cosa, puesto que el signo no puede abarcar todas las determinaciones del ser-cosa, de manera que la cosa no está en el signo de modo totalmente universal, o la cosa no es aún la cosa del pensar. Es preciso dar un paso y poner libremente la equivalencia de la palabra con la cosa del pensar.

Resumiendo ahora este planteamiento categorial del lenguaje, puede decirse que la categoría es la entraña del pensar en su dialecticidad, si por esto entendemos al saber que es capaz de objetivar la conciencia de sí en la cosa sin recaer en un planteamiento abstracto[62]. Para H, la categoría se identifica con lo interno de la cosa, su devenir no aparente, y el producto de la exteriorización de la autoconciencia bajo los modos determinados de su ser-práctico. La categoría es, por otro lado, lo que la cosa debe al principio interno de la autoconciencia,

---

62. Según Hegel, Kant partió del yo como unidad de la autoconciencia, pero lo concibió de modo totalmente abstracto e indeterminado. Es por ello que la posterior autodeterminación del yo se circunscribe a realizarse en los modos del juicio como determinaciones del pensamiento. La actividad tética del yo no puede poner en las cosas esquemas vacíos (Cfr. Hegel: ENZ, prrf. 42; ed. Nicolin-Pöggeler, 68). Fichte toma la categoría como resultado de la actividad del yo, pero esta autoactividad-espontaneidad (Selbsttätigkeit) del yo no es libre ni espontánea, sino reactiva y coaccionada. A partir de un impulso que procede del exterior, de naturaleza desconocida para el yo, este reacciona y alcanza la conciencia sobre (über) sí mismo (Cfr. Hegel: ENZ, prrf. 60, Zusatz 2; W, 8, 147). En uno y otro caso alcanzamos sólo una acepción finita de las categorías como el instrumento del conocimiento finito, mientras que lo infinito sobrepasa el pensar. Las categorías de lo finito son formas del pensamiento desdoblado, no verdadero, inútiles para captar lo absoluto especulativo (Cfr. Hegel: W, 11, 358).

aquello que la cosa tiene de certeza subjetiva exteriorizada, puesta fuera del sujeto, en fin, lo que de ser tiene el pensar, y lo que de pensar tiene el ser. Aquello que se haya depositado en, y confiado al lenguaje no es más que lo que de pensamiento hay contenido en las cosas, y el objeto como lo prefigurado en el interior del pensar. La categoría viene a ser la identidad viviente del yo y la cosa, puesto que cada uno es para el otro su propio devenir interno. El que lo interno de la cosa, o su esencia lógica, sea el proceso por el que el yo se pone fuera de sí como yo hablante, hace posible que el proceso se recapitule por medio de la noción de recuerdo que interioriza lo sido, pero se trata de un proceso en el sentido de la identificación de la interioridad de la cosa y del yo.

Si pensar algo requiere recordar el contenido especulativo que yace en la palabra que lo expresa, las categorías del pensamiento y del lenguaje se identifican a condición de no introducir una separación tajante de unas y otras, como si unas fueran las categorías del pensamiento y otras diferentes las de la lengua. Más bien es preciso entender el asunto en términos de permanente intercambio, de continua solicitación recíproca, de tensión bilateral. Disipados los tópicos según los cuales la lengua refleja especularmente lo real, y la experiencia se limita al contenido y las posibilidades de la lengua, se trata de poner en tensión lengua y mundo a fin de que su interrelación nos enseñe qué es y cómo se produce el progreso en las determinaciones del pensamiento y del lenguaje. Así se verifica que el conocimiento se define como "un continuo objetivar los medios de conocimiento lingüísticos"[63].

Lo que ha sido el modelo prehegeliano, para el que lo especulativo no puede determinarse o contaminarse con elementos considerados ajenos a su dinamismo propio, como sería el caso del lenguaje, es sustituido por la autoconfrontación dialógica del pensamiento consigo misma. De modo que las formas de pensar se

---

[63]. Simon, op. cit. 255.

expresan en la realidad objetiva de los usos idiomáticos, especialmente en aquellos que, apartándose de las convenciones aceptadas, exploran nuevos territorios del mundo de la significación, de tal manera que puede concluirse que no hay pensar que esté al margen de la lengua, ni lenguaje sin determinación pensante[64]. Pero la originalidad hegeliana aún va más allá, al no tomar el lenguaje como gramática, pues no olvida que lo formal (das Formelle) del lenguaje, o su forma puramente externa, es obra del entendimiento que, en tanto modo de pensar finito, plasma ontológicamente las categorías que contiene en general la gramática. Tampoco se llega a considerar el lenguaje como gramática trascendental en relación a todos los posibles usos idiomáticos, ni como léxico acumulado de sabiduría mundana, sino como cauce y elemento vital del conocimiento. Hegel enfatiza el papel del lenguaje como renovador del conocimiento, y el papel del conocimiento como renovador del lenguaje, especialmente cuando uno y otro abandonan o ponen en cuestión los modos habituales del conocimiento y de la expresión, circunstancia que tiene lugar ante las dificultades del lenguaje corriente para contener y expresar lo especulativo, y cuando el habla nos pone, sin quererlo de camino a, y nos induce a pensar.

Para concluir, observaré que el presupuesto especulativo del carácter lingüístico de toda forma de conocimiento y conciencia, y especialmente de la filosófica, tiene que ver con la conciencia de sí, que actúa con el convencimiento que sus determinaciones lo son de las cosas, en el sentido de que su propio pensar, modalizado en el decir y el hacer humanos, representan el devenir pensante de lo real, y el devenir real-

---

64. Cfr. Hegel: WL, I, 9-10; CL, 31. En un añadido al parágrafo 24 de la "Lógica" de la Enciclopedia puede leerse lo siguiente: "Se supone habitualmente que lo absoluto debe situarse lejos, en un más allá; sin embargo lo absoluto es precisamente lo totalmente presente-actual (das ganz Gegenwärtige), que como seres pensantes lo llevamos con nosotros, aunque sin conciencia expresa de ello. En el lenguaje, de modo eminente, están depositadas semejantes determinaciones pensantes (Denkbestimmungen)..." (Hegel: ENZ, prrf. 24, Zusatz 2; W, 8, 85).

efectivo de ella misma, de manera que la autoconciencia realiza la equivalencia del yo y la cosa, no como certeza subjetiva, sino como la verdad del saber. Pero la verdad del saber no es otra que la sustancia absoluta, y a esa identidad mediada la Fenomenología la denomina razón. Esta nace como la verdad del saber y la sustancia de las cosas, y ella misma franquea el paso hacia el espíritu precisamente cuando nosotros, por obra de la interacción, somos capaces de apropiarnos de su obra, que también yace a disposición en el lenguaje. La verdad sabida de la razón es espíritu, pero este proceso de devenir espíritu la conciencia sólo es posible desde y en el seno de su experiencia lingüística y laboral, o de la incardinación de la conciencia fenoménica en las raices de su actividad inmanente.

2. 2. EL LENGUAJE COMO INTERACCION Y TRANSFORMACION.-

Antes de tomar en consideración la naturaleza e implicaciones espirituales del lenguaje, conviene que reparemos en determinadas consecuencias prácticas de la condición categorial del lenguaje, y cómo la identidad del yo y la cosa, que la lengua supone y expresa, se verifica en la interacción del lenguaje y lo real, y en la transformación de esto por aquel. Que le lenguaje no es una función sintética de elementos heteróclitos, ni tampoco un acompañante ocasional y casual de la inteligencia, que el lenguaje sobrepasa la categorización prefijada de la inteligencia gramatical, se evidencia y comprueba, entre otras formas, por su funcionalidad no meramente designativa, o categorizadora. En el habla se producen unos efectos interactivos y comunicativos de modo general, y, por así decirlo, al margen de las convenciones y normas que hacen competentes o incompetentes a los hablantes. En la realización ejecutiva del habla se experimenta y objetiva el hacer humano como referencia continua a un "ahora autoconsciente"[65]. Siempre hay un índice de objetividad que tiene que ver con el proferir y el expresar, que es una toma de conciencia, o un salto cualitativo en ésta. La primera epifanía del lenguaje como "ahora autoconsciente" tiene lugar en el cuerpo. Es por la corporalidad por donde debemos empezar a estudiar la interacción y la transformación lingüísticas.

El lenguaje que funciona como herramienta muchas veces inadvertida, causa efectos, en primer lugar, sobre el propio cuerpo del hablante, pues no en vano los órganos fonadores y auditivos, y la mano que escribe, son componentes esenciales de una corporalidad con conciencia, y de una conciencia encarnada. Lo primero que cabe decir, cuyo alcance estaríamos muy lejos de poder ahora evaluar del todo, es que antes de incidir sobre la receptividad orgánica de los otros, el lenguaje surte efectos

---

[65]. Phänom 363; Fenom 300.

sobre el cuerpo propio. En determinado respecto muy importante, la conciencia experiencia su carnalidad al ser cuerpo parlante. El hablar hace del cuerpo conciencia, pero también de la conciencia hace cuerpo. Con anterioridad al efecto intersubjetivo de la comunicación, hablar produce el efecto categorial de la indisoluble unidad de cuerpo y conciencia, porque al hablar ambos dicen algo, a saber, que son lo otro de sísin dejar de ser ellos mismos. Cuando hablan, el cuerpo y la conciencia se entremezclan y autocancelan como cuerpo y conciencia aislados. Pero también yo diría que por hablar, algo del orden del cuerpo, y algo del orden de la conciencia, se ha perdido para que se pueda dar esa unidad categorial de yo y cosa que habla. Alguna pérdida se ha experienciado por ser cuerpo hablante, y de algo carece la conciencia cuando precisa hablar y decir algo.

Liebrucks ha observado que "el lenguaje es la consumación del encuentro humano con el mundo, la cual se ilumina a sí misma"[66]. Su aparición en el proceso de hominización introduce un elemento novedoso que produce la distancia y separación, y hasta incluso lejanía, del entorno inmediato. Cuando hablo, el otro ya es una variación de mí mismo, una variante de mi cuerpo, distante de mí pero con la que me pongo en contacto. La simbolización y la designación que acontecen en el lenguaje ya presuponen una escisión posterior al sentimiento de indisoluble unidad de mi cuerpo con el cuerpo del otro; precisamente porque he sido separado, o me han separado del otro, me veo forzado a comunicar con él. Una vez producida esta escisión originaria, esta especie de exclaustración, el alumbramiento a la vida fuera del seno materno, es cuando se desarrolla una base orgánica que propicia la inexcusable demanda y necesidad de comunicación. La base orgánica originaria más propia del lenguaje es la voz, del mismo modo como las extremidades lo son del trabajo, y ello a pesar de que también nos comuniquemos con la escritura, los gestos, o trabajemos con otros órganos como pueda ser el cerebro. Las

---

66. Liebrucks: "Sobre la esencia del lenguaje..."; en Conocimiento y dialéctica, 17.

preformaciones de la voz humana ---trinos, aullidos, gestos y demás sistemas de comunicación animal---, ya van indicando cierto predominio y señorío de la incipiente inteligencia de los animales sobre los efectos de las circunstancias medio-ambientales sobre la vida de las especies. En la voz animal se produce, siempre según H., un proto-registro de sentido, de significación, una externación de vivencias que de algún modo hemos de considerar como internas a los individuos. Esa misma "voz" animal, que funciona también como rudimentario medio de comunicación, se circunscribe únicamente a las funciones que prescribe el código genético de las especies. Y en la esfera de la experiencia del ser humano pronto descubrimos que lo original es la contradicción entre la corporalidad como determinado modo de ser originario, y la capacidad de hablar que interactúa con el cuerpo y lo transforma.

Al margen de sensaciones elementales, y de cierta receptividad y reacción a los estímulos externos, la voz es el primer índice de la vitalidad de la cria del hombre[67]. Muy pronto vemos que los sonidos, captados por el propio emisor, son motivo de admiración y sorpresa, hasta el punto de que el habla, incluso como balbuceo, es el primer modo de interiorización del hombre, de que presupongamos un mundo íntimo. De tal manera que no se da expresividad humana alguna, que no produzca un efecto sobre el sujeto expresivo, un ir-al-interior del que habla. Los primeros presupuestos removidos por la aparición y manifestación del lenguaje en los hombres, se refieren a la interioridad o exterioridad del lenguaje respecto a la conciencia. ¿Es éste un sistema que le viene dado a la conciencia desde fuera, o sólo encuentra fuera de sí el código de significación para vehicular el contenido mental, por así decirlo? ¿Es la conciencia receptiva y reproductiva o activa y creativa en relación con el lenguaje ya constituido? ¿Es el habla <<mímesis>> o a cada uno la lengua nos hace ser de una manera distinta? El mundo de las sensaciones

---

[67]. Repárese en el llanto neonatal cuyo significado plural ocasiona todo tipo de especulaciones.

ofrece la modalidad de una síntesis entre lo interno y lo externo, entre actividad y pasividad, entre receptividad y categorización. "Mutatis mutandis" ese modelo puede ser aplicado al lenguaje como disposición, siempre que lo refiramos a los dos conjuntos orgánicos que intervienen; de un lado los órganos fonadores y articuladores del sonido ---cuerdas vocales, lengua y labios---, y por otro el oído. Ya esta dualidad de órganos hace presagiar no sólo el carácter intersubjetivo sino también el carácter interorgánico de la interacción simbólica. Si la boca es expresiva, el oído es receptivo, y ambos tienen que ver sin embargo con la misma materia, esto es, con las vibraciones sonoras. Hegel llegó a definir el sonido (Ton) como "el devenir puesto como temporal de lo corporeo (das Zeitlichgesetzwerden der Körperliche)"[68]. El llegar a estar situado en el tiempo del cuerpo que habla y escucha, representa el más alto grado de incidencia de lo orgánico sobre las facultades humanas, porque implica una transformación de lo corporal como palabra en el tiempo y, en consecuencia, una transformación del cuerpo en cuerpo con conciencia (Leib). La disposición a articular sonidos hace del cuerpo como ser originario, un ser signado por la lengua, temporal y perecedero[69].

Respecto a la interioridad supuesta al hablante, esta suposición deviene alterada por efecto de la influencia que sobre ella tiene la expresión. Cuando hablamos nuestra interioridad supuesta se cancela y está expresa fuera de nosotros. De la interioridad del otro sólo me alcanza lo que el otro articula con palabras. Previamente a lo sonoro y a la expresividad, nada, en realidad, vale ni se afirma a sí mismo. De aquí que esa interio-

---

[68]. Hegel: ENZ, prrf. 401, Zusatz; W, 10, 109. Entiéndase que aquí se habla de lo corpóreo en sentido físico, y no del cuerpo animado (Leib), de tal manera que esa definición de sonido puede aplicarse tanto al de las cuerdas vocales como al de la guitarra.

[69]. Sólo porque hablamos la muerte es para nosotros un acontecimiento crucial de nuestra existencia; el hablar presenta ante nosotros nuestra propia finitud y limitación.

rización del sonido en la escucha refleje que algo "material" es lo que va a configurar y educar la interioridad, pero esa interiorización acontece por la exterioridad del sonido respecto al hablante. Si oir es hacer interno algo, es porque hablar es hacer externo eso mismo. En resumen, el carácter inseparable de la ejecución-realización del habla, que reune el decir con el oir, cancela todo aquello que puede ser atribuido a una interioridad inexpresiva, a un decir sin sujeto, a un mensaje sin posible receptor, o a una escucha sin mensaje.

La primera acepción de qué sea "interacción" en el filosofar hegeliano, se refiere al establecimiento de un paralelismo entre el hecho de que lo sentido de modo interno sea simbolizado, o que lo percibido pase a ser nombrado, con el proceso de proferir y de expresar esa unidad de heterogéneos componentes. Para H. en toda la esfera del lenguaje se produce la síntesis o unidad categorial de cosas que no son de la misma naturaleza, de elementos contradictorios ---palabras y cosas, cuerpo y habla, conciencia y lenguaje, signo y significado, etc.---, hasta el punto que el lenguaje constituye el modelo del devenir lo en-sí en para-sí. La palabra es el estar-ahí (Dasein) temporal de lo interno ---la conciencia o el espíritu como lo en-sí---, en lo que la conciencia y el espíritu llegan a ser para-sí[70]. Tomando el cuerpo como lo potencial la lengua le da forma y lo actualiza. Conviene registrar esta vertiente del problema de acuerdo con la que la "exteriorización" (Entäußerung) en la que se resuelve el hablar, por la que devienen puestas fuera y objetivadas todas las certezas internas, corre paralela a una corporalización (Verleiblichung), que más que tal es una encarnación, de las determinaciones internas. De manera que lo subjetivo culmina en este doble proceso de exteriorización y corporalización-encarnación de lo interno. En consecuencia, y por paradójico que pueda parecer, el primer receptor, interlocutor, sujeto y objeto de influencia, es el cuerpo del hablante. La

---

[70]. Cfr. Hegel: ENZ, prrf. 401, Zusatz,; W, 10, 109.

interacción lengua/cuerpo tiene una primera "victima" que resulta sacrificada: el cuerpo. Éste sufre la pérdida de sí por hablar, y desaparece idealizado en la lengua. Dicho con otros términos, el cuerpo soporta estoicamente la idealidad y universalidad de todo decir, en la medida en que todo decir no deja en ningún momento de ser el decir de este cuerpo, y este cuerpo es el que sufre y padece, enferma o sana por lo que dice. El sometimiento de mi cuerpo inexpresivo a la disciplina de la conciencia hablante supone el primer logro relevante de la interacción lingüística; siendo la perfecta corporalización y cancelación de lo interior supuesto el lenguaje, abre al sujeto un mundo infinito de influencias y de posibilidades de desarrollo. La voz humana lleva a cabo ese milagro de dar forma material a la energía espiritual que los humanos llevamos dentro. Hegel considera la voz como la más importante "fuerza de exteriorización (Kraft der Entäußerung)"[71] de que dispone la interioridad. Todo poner lo interno fuera de sí hace referencia al lenguaje como el modelo crítico de trasvase y transformación de lo interno en lo externo. La noción hegeliana de "exteriorización" tiene que ver directamente con el modelo de acción práctica del lenguaje en la plenitud de su funcionalidad[72].

La mundanidad de la conciencia filosófica lleva aparejada una doble referencia, por un lado a su particular fijación espacio-temporal, su registro sensorial, y su experimentabilidad empírica, y por otro, a su universalidad intersubjetiva y a su genérica categoricidad; "en su comportamiento empírico hacia el mundo la conciencia es conciencia lingüística"[73]. La hasta cierto punto independencia crítica de la que goza el lenguaje respecto a otros ámbitos de la experiencia humana, le permite en este caso

---

71. Ibídem 116.

72. "El lenguaje articulado es el modo más elevado como el ser humano se exterioriza (sich...entäußert) de sus sensaciones internas" (Idem).

73. Simon, op. cit. 39.

descubrir la inadecuación entre determinados niveles de conocimiento y el modo usual y espontáneo de referirnos a ellos. Por esto el lenguaje viene a cuestionar la ausencia de categorización adecuada de los momentos cruciales del tránsito de la concepción subjetivista a la objetivista de la conciencia[74]. Con esto quiero decir, que el habla y la escritura generalizan y demandan universalidad a cualquier vivencia que quiera atribuirse un sujeto como propia y particular, o ante un estado de cosas al que algún insensato se atreva a calificar de único e irrepetible. También el lenguaje transitiviza toda acción al hacer del yo el objeto de la enunciación, de manera que en todo decir se produce la imbricación del enunciar algo y del pronunciarse alguien. Lo que digo sobre algo tiene que ver con lo que digo sobre mí y viceversa, mi pronunciamiento afecta a un estado de cosas que me supera a mí mismo. Si el saber y el hacer tienen que ver con la expresividad, tendrán que someterse a las normas que impone el carácter intersubjetivo de la comunicación humana, que suprime la posibilidad del sentido exclusivamente subjetivo de la acción.

Como ya se ha anticipado más arriba, el punto de partida de esta temática lo constituye la consideración pensante de la funcionalidad de los órganos que median la acción del individuo, aquello que la Fenomenología denomina el "determinado ser originario"[75]. En él una razón observadora, que escudriña la naturaleza para disponer de una entidad a la que poder atribuir la especificidad de lo humano, situará aquellas capacidades que puedan dar cuenta de la actividad expresiva y que definan lo individual actuante. Esto abre paso a una cierta sabiduría que diversifica a los individuos por la desigualdad de sus capacidades, y los clasifica como bien o mal dotados. De acuerdo con eso, lo individual en su generalidad dificilmente puede ser un concepto unificado ni científico puesto que lo individual es lo desigual por principio. Se impone, en consecuencia, un principio

---

74. Cfr. Liebrucks, op. cit. 26.

75. Phänom 227; Fenom 185.

no abstracto, no definido en términos de facultades y de dotación o capacidad natural, que no haga depender lo individual de lo desigual. Ese principio lo obtenemos si restringimos al individuo al "círculo de su acción"[76]. La originalidad de lo individual se representa por un cuerpo activo, por la corporalidad en orden a la acción, y en especial por la boca como máximo exponente de los dispositivos orgánicos, que permiten en exclusiva al ser humano la articulación de los sonidos en la forma de lenguaje, y por la mano como prototipo del uso instrumental de los órganos ---extremidades y cerebro, fundamentalmente---. Al ser considerarlas no como capacidades o disposiciones desigualmente repartidas entre los humanos, sino como órganos expresivos de la interioridad, Hegel logra que se juzgue al individuo no por su dotación sino por el resultado de lo que hace.

> "La boca que habla, la mano que trabaja y, si se quiere las piernas, son los órganos efectivos y ejecutivos que tienen en ellos mismos la acción como acción o lo interior como tal; pero la exterioridad que lo interior gana por medio de ellas [boca, manos, piernas], es el hecho (Tat) como una realidad efectiva separada del individuo. Lenguaje y trabajo son externalizaciones (Äußerungen) en las que el individuo no se retiene ni posee en él mismo, sino en las que deja que lo interno llegue a ser totalmente externo a sí, y lo abandona a otro"[77].

Si existe o cabe suponer una interioridad humana es porque se dan los órganos que hacen posible su expresión como exterioridad. Aquí es conveniente distinguir entre la actividad del lenguaje y el trabajo, o su resultado, y lo que se dice que es realidad

---

76. Phänom 227; Fenom 184.

77. Phänom 229; Fenom 186.

separada del individuo activo[78]. Dejando a un lado la referencia ya tratada entre lo interior y el órgano, la discusión debería centrarse en la separación entre la actividad y la obra, porque ambas se refieren a dinámicas diferenciadas. En el caso concreto del lenguaje, las repercusiones de lo anterior son importantes, porque el destino del entero ser del hablante corre parejo con el destino de su decir como obra sujeta al régimen a que se verá sometida en el ámbito comunitario. Al hacer del individuo una interioridad que se declara, la acción lingüística coloca a los individuos bajo un régimen de positividad que puede llegar a transformar y deformar lo dicho, bien por la intención del oyente, bien por la interpretación asimismo lingüística de otro u otros. Mi peculiar interioridad supuesta, no ya sólo se ve obligada a pronunciarse, sino que puede verse conducida a ser malinterpretada en su intención, invertida en su propósito, o pervertida en su buena voluntad, por obra y gracia del múltiple significado que tiene el producto del hacer humano. El destino del yo, de su organicidad, y de su interioridad supuesta, no pueden sustraerse a la dialéctica del pronunciamiento y de la escucha, que lo hacen ingresar en la cadena del significado, en lo que me es ajeno y pertenece esencialmente a los otros. Hablar se convierte en el traspaso continuo de un yo a un tú, y de un tú a un nosotros.

El modo como se sintetizan la refutación de la verdad del mundo de los sentidos, y el rechazo de la objetividad de la individualidad orgánica inexpresiva, síntesis que sirve de fundamentación científica a la interacción lenguaje/facultades y a la intersubjetividad como tal, permite esta doble caracterización, este doble registro categorial y dialógico del lenguaje en Hegel. Categorial porque en él se reunen el ser y el sí mismo que son tanto la palabra como el hablante, y se recoge lo que de cosa tiene el hombre por hablar y lo que de yo tiene la palabra proferida. Categorial porque por encima de la dimensión gramati-

---

78. Cfr. Bodamer, op. cit. 87.

cal del lenguaje, se sitúa la efectiva unidad en él producida de determinaciones contrapuestas[79]. Dialógico porque más allá del supuesto diálogo inmanente de la conciencia consigo misma, y del posible entendimiento entre quiénes nada dicen, H. plantea que el verdadero sentido y significado del individuo, su existencia como, y en la verdad, se produce en el hábitat del lenguaje. Este carácter dialógico convierte al espíritu en la sustancia, también como unidad de determinaciones contrapuestas, donde la conciencia singular gana la universalidad, que intuía antes como hablante, pero ahora plenamente desarrollada. Pero además el espíritu obtiene ser-ahí o existencia fáctica en la palabra que pronuncia el sujeto finito, y en la que el espíritu recobra vitalidad y fuerza actuante.

Si el verdadero ser de lo humano es el hacer de cada cual, sólo por la dimensión de la acción y la obra terminada se interesa el saber que pretende ser ciencia, hasta tal punto que la categorización que el lenguaje lleva implícita, como unidad sustantiva de determinaciones contrapuestas, debe formar parte integrante del saber que aspira a su total cientificidad. De manera que en la palabra tiene que poderse reconocer la objetivación del sí-mismo del espíritu.

> "Pues el lenguaje es el ser-ahí del puro sí-mismo; en él penetra en la existencia como tal la singularidad de la autoconciencia que es para sí, de manera que la singularidad es para otros. El yo como este puro yo no es ahí (ist...nicht da); en cualquier otra externalización (Äußerung) el yo se hunde en una realidad-efectiva y en una figura de la que puede retirarse; el yo se refleja dentro de sí desde su expresión fisiognómica, y abandona sin alma (entseelt) un ser-ahí incom-pleto al que se

---

79. "El objeto es cosa, el yo es sí-mismo, la sustancia es unidad de determinaciones contrapuestas" (Hegel: JR, 188-189; FR, 161).

> entrega o bien demasiado o bien muy poco. Por el contrario el lenguaje lo contiene en su pureza, sólo él expresa al yo, al yo mismo. Este ser-ahí suyo es como ser-ahí una objetividad que contiene dentro de ella su verdadera naturaleza"[80].

Aquí se encuentra en germen, más no por ello pensada sin rigor, la preeminencia e independencia de la conciencia lingüística en relación con otras formas de objetividad, cuestión esta que irá ganando importancia progresivamente con el desarrollo del filosofar post-hegeliano. Se ha sostenido que la practicidad de la conciencia y el espíritu en H. es por sí sólo un aspecto abstracto del saber, por lo que se impone retrotraer este a su interna lingüisticidad, faceta a la que se subordinaría incluso la practicidad del trabajo[81]. En este mismo orden de cosas, se ha defendido el carácter abstracto y parcial de toda separación del lado teórico y el lado práctico de la conciencia, pues ambos vienen a ser abstracciones parciales de la lingüisticidad de la conciencia[82]. Para aceptar esta última tesis es preciso admitir por un lado la presencia en H. del dualismo entre el conocimiento teorético y conocimiento práctico en relación directa con el tema del lenguaje, y por otro lado que se contenga en nuestro autor la efectiva superación y subsunción del trabajo por el lenguaje. Esto último no quita que la Fenomenología atribuya al lenguaje un papel preponderante en la configuración de lo absoluto, absoluto que se presenta en la autoconciencia del espíritu como un co-acto de lenguaje, y no, por poner un ejemplo, como la

---

80. Phänom 362; Fenom 300.

81. G. Kimmerle acusa directamente a Habermas de interpretar a Hegel como integrado en un paradigma prelingüístico: "Habermas afirma en serio que Hegel piensa en marcos teóricos de una subjetividad monologista y del entendimiento prelingüístico. En esta afirmación no hay nada de verdad" ("Gerd Kimmerle [Entrevista con...]"; <<Daimon>>. Revista de Filosofía, nº1, 1989, 241).

82. Cfr. Simon, op. cit. 115 y 131.

práctica de la revolución social o la transformación de los instrumentos, medios o formas de la producción y del trabajo humano.

Cuando en el texto anteriormente recogido se habla del lenguaje como el ser-ahí del puro sí-mismo, se sobreentiende que se refiere al espíritu. En este ámbito en donde el lenguaje adquiere su más honda dimensión; en lo espiritual se produce la interacción del nosotros en el tiempo porque el espíritu es lenguaje y el lenguaje espíritu, y esto de modo preeminente. No hay subsunción ni superación explícita del trabajo por el lenguaje, sino simplemente una interna constitución lingüística del espíritu como factor determinante del progreso científico de sus determinaciones, progreso que no se lee también en su faceta de trabajo productivo. Es como si dijéramos que el lenguaje es más plurifacético que el trabajo en la filosofía hegeliana. Ambos causan idéntico efecto de verdad para el espíritu, como tendremos ocasión de ver por lo que se refiere al trabajo en el capítulo siguiente, pero el lenguaje es mucho más versátil desde el punto de vista del sentido que tiene la acción de lo absoluto en la conciencia finita. Con la palabra puede el hablante renunciar a, y retirarse de lo dicho y hecho, y ganar una distancia y separación crítica mayor que con cualquier otra actividad. Hegel no pierde de vista ni un momento, como veremos más adelante, la índole en cierto modo compulsiva de las necesidades y apetencias que originan el trabajo, ni olvida su condición forzada visto desde la perspectiva de la interacción. Mientras en el trabajo se produce la disparidad y heterogeneidad entre el plan o proyecto, y la realización, entre deseo o expectativa y resultado, entre la voluntad subjetiva y la efectividad social, todo lo cual configura una realización imperfecta e incompleta de la subjetividad, en el caso del lenguaje no hay distorsión, no hay forzamiento, ni separación insalvable entre lo que nos proponemos y queremos decir y lo que efectivamente decimos. Por todo esto el lenguaje representa una objetividad ideal, no contaminada ni manipulada, ni suceptible

de ser remitida a un hipotético nivel pre-lingüístico que lo determine y condicione. Esto y no otra cosa fue lo que Marx entendió cuando sostuvo, apuntando directamente a Hegel, lo que sigue: "Una de las tareas más difíciles para los filósofos es descender del pensamiento al mundo real. La realidad inmediata del pensamiento es el lenguaje. Del mismo modo que los filósofos han independizado el pensar, debieron independizar el lenguaje en un reino propio"[83]. Todo el planteamiento idealista le parece aberrante a Marx, dado que a la vez defiende la total inmersión del lenguaje en el mundo de la vida, con lo que esto implica de restar independencia al pensamiento, que tiene que presentarse necesariamente en forma de lenguaje. Para Marx, el idealismo enraiza el pensar en la lengua, y defiende la independencia de ambos respecto al resto de las formas de la actividad práctica. En efecto, la discrepancia se centra precisamente en si la unidad categorial, que no se cuestiona, entre lenguaje y pensamiento, es una referencia a sí misma (Hegel), o se refiere a otra instancia como la práctica laboral enajenante y enajenada de los hombres (Marx). Para éste último se trata de determinar a ambos, pensamiento y lenguaje, por la vida como referente común, y preconizar un descenso hasta ella para que ambos sean la expresión cabal de la vida real-efectiva[84]. La cuestión que permanece abierta es si admitir un elemento de distorsión y deformativo entre la vida, y el pensamiento que es lenguaje. Marx entiende que pensar y decir dependen de los modos y las relaciones sociales con, y en los que los hombres producen su supervivencia, y es respecto al elemento del trabajo social que se articulan, a veces encubriéndo y tergiversándo el pensar y el decir. Intentos ha habido de aproximar los puntos de vista hegeliano y marxiano, sobre todo al insistir en el parentesco entre la interacción simbólica y la instrumental, dado que la manera de producirse ambas observan leyes semejantes. Con estas

---

83. Marx: MEW, 3, 432; La ideología alemana, 534.

84. Cfr. Ibídem 432-433; 534-535.

aportaciones se ha querido insistir en la importancia no sólo de transformar el modo y las estructuras del trabajo social en la sociedad capitalista, sino también en la necesidad emancipatoria de adueñarse de los sistemas sociales de interacción simbólica, que no solamente son ajenos a los sujetos que intervienen en la comunicación social, sino que su privatización en pocas manos manifiesta bien a las claras la estructura de dominación social. Todo depende, a mi modo de ver, de cómo se interprete la equivalencia de lenguaje y espíritu, no solo como lo que hace uniforme e integra la vida social, sino también como lo que la renueva y transforma, sin despreciar desde luego la variable de la génesis social del lenguaje y su uso como instrumento de dominación social.

La perspectiva hegeliana puede considerarse demasiado inocente en lo referente a la independencia, universalidad y neutralidad del lenguaje respecto a otras actividades. Pero esta tesis viene avalada por el análisis concreto que hace nuestro autor del proceso de interlocución, del diálogo en su más originaria dimensión, esto es, desde la polaridad de emisor y receptor, valgan estos términos.

> "El yo es <u>este</u> yo, pero asimismo <u>universal</u>; su aparecer (Erscheinen) es también, de modo inmediato, la exteriorización (Entäußerung) y el desaparecer de <u>este</u> yo, y por ello su permanecer en la universalidad. El <u>yo</u> que se expresa es <u>captado</u> (<u>vernommen</u>) en un contagio en el que entra de modo inmediato en unidad con aquellos para los que está ahí y para los que es autoconciencia universal. En el hecho de ser <u>captado</u> se extingue inmediatamente su <u>ser-ahí</u> mismo; este su ser-otro ha sido recuperado dentro de (in) sí; y esto es precisamente su ser-ahí como el <u>ahora</u> autoconsciente tal como es ahí, y no para ser ahí (nicht da zu sein), ni para ser ahí a través de este desaparecer. Este desaparecer es, por tanto, inme-

> diato permanecer en sí mismo; es su propio saber de sí como de algo que ha pasado a otro sí mismo, que ha sido captado y es universal"[85].

El lenguaje es, como se ve, de principio a fin, diálogo, es decir, un ser-ahí producto de un hacer consciente de sí, que es para otro. Los sonidos y los signos de la escritura sólo significan para otra conciencia que también está en la lengua. "Este <<significarle algo a alguien>> es el ser de las palabras. Los sonidos al significar algo, se autoeliminan; sólo son en cuanto que se extinguen. Desaparece su ser sensible y <<sólo queda la idea>>"[86]. Ahora bien, lo que en verdad acontece para el yo es la exteriorización de su certeza de sí mismo, poniendo fuera de sí las palabras con las que se había ganado como tal autosaberse. De aquí que el lenguaje equivalga a la conciencia que asume todo lo que implica hablar, hasta el sacrificio de su certeza interior, para configurar un mundo objetivo de validez intersubjetiva, y por tanto este es el punto en el que se articula el saber absoluto no sólo como exteriorización sino como recuperación por la palabra de lo puesto fuera de sí. El movimiento que aquí constituye la esencia del lenguaje como interacción no es otro que el del tránsito de la autoconciencia a la razón, el decurso de un yo que llega a la certeza de sí por el lenguaje y la práctica laboral, y que termina exteriorizando esa certeza para llegar a ser y producir toda la realidad. Se alcanza la eliminación del yo y la denegación del objeto, porque tanto la palabra como la obra producida han revolucionado la subjetividad y la cosa. En lugar de ambos tenemos ahora <u>la palabra y la obra como síntesis categorial de sujeto y objeto</u>.

La certeza que llega a exteriorizarse en la cosa (Sache), en la cosa del pensar y del decir-hacer, compendia todas las formas fenoménicas de certeza. Cuando el otro me habla, me

---

85. Phänom 362-363; Fenom 300.

86. Simon, op. cit. 57.

entrega ya elaborada la verdad tanto de su subjetividad como de la mía. Hay algo en el decir del otro que me obliga a tomarme a mí mismo no como mero sujeto sino como objeto de interlocución. La auténtica interacción tiene lugar entre el sujeto y la sustancia como determinaciones de la lengua misma. El yo que habla deviene sujeto y objeto en la lengua, pues lo que aparece de él, su manifestación expresiva, es su alterarse, su desimismarse, su verse produciendo la esencia de la alteridad a la vez que la encuentra dentro de sí mismo, y todo esto por obra y gracia de la presencia de otra conciencia que me percibe. Boey hace hincapié en la materialidad de lo fónico, el ser-ahí del lenguaje, en la materialidad del sonido que desaparece al ser percibido, como el rasgo más característico del pasaje anterior[87]. Pero también es necesario leer cómo se opera para el saber en devenir la conversión del <<logos>> en diálogo. Más allá del mero intercambio de sonidos y del efecto espiritual de lo sonoro, el diálogo desace la polarización yo/tú, intercambia en su transcurso los papeles de los hablantes, y lleva a efecto el recíproco ser para mí siendo para otro, y el ser para otro siendo para mí. El ahora del momento locutivo es el tiempo de la inmediatez reflexiva, de la síntesis de lo mediato y lo inmediato, del hablar para otro que también es hablar para mí mismo, y del hablar conmigo donde el otro, querámoslo o no, participa. El desaparecer del sonido es un modo de permanecer el hablante cabe sí mismo en el saber de sí puesto fuera de sí. Por ello, el autosaberse del que habla H. es el saber lo otro y al otro. El que oye parece recibir de modo inmediato un mensaje completo desde fuera; pero lo que se oye adquiere su sentido y significado tras la interiorización del oyente en sí mismo, para recordar ahí la ya oído o visto anteriormente. La interacción que consuma el lenguaje es el doble proceso de "exteriorización" e "interiorización" tanto del hablante como del oyente, como entre sí. Hablar también es de modo eminente un ejercicio de la memoria, y a ella

---

87. Cfr. Boey, op. cit. 166-170.

se dirige.

Con el decir hago objetivo lo mío desde mí mismo, y lo traslado hasta un otro que reproduce el mismo proceso que yo. Hablar es de este modo poner al yo como tú, o como otro. Pero puesto que únicamente en la comunidad de dos o más hablantes se crea y vive la lengua, nos encontramos con que la verdad del lenguaje es su realidad efectiva como espíritu, que ha emergido desde la objetivación lingüística de la certeza del sujeto. En su expresividad, el sujeto pone fuera de sí el puro sí-mismo del pensar, la evidencia que desde Parménides se venía otorgando a la unidad de pensar y ser, y la singularidad sustantiva que suponemos a toda alma racional, para ganarse aquí como diálogo con los otros, como interacción social por medio de signos, que vienen a ser la inversión de lo mental en lo físico, de lo subjetivo en lo objetivo. Pero el sentido verdadero de este trasvase de la subjetividad a su lenguaje radica, como ha hecho observar Artola, en la necesidad de que "toda objetividad y toda verdad deben fundarse en el sujeto mismo"[88]. Este proceso de fundamentación de la verdad en la acción comunicativa de la conciencia, y en su interna articulación y organicidad como lenguaje, conseguirá que ella alcance la universalidad como la obra de todos en el espíritu.

El recorrido de la Fenomenología del Espíritu presupone, no de modo acrítico sino habiéndola mostrado conscientemente, la obligatoriedad de dar cabida a la comunidad de los hablantes, cuya formación se opera de modo multilateral en la conciencia subjetiva, entendida como el fundamento del hacer colectivo, y como el único marco de referencia teórico-práctico, para conceptuar el saber en devenir, o la unidad categorial saber/hacer que es el tema de la obra en cuestión.

---

88. Artola: "Circularidad y saber inmediato en el punto de partida de la <<Fenomenología del Espíritu>>", Anales del Seminario de Metafísica, 1970, 55.

2. 3. LENGUAJE Y ESPIRITU.-

Para avanzar en su camino de pensamiento con la dimensión específicamente espiritual del lenguaje, Hegel culmina una meditación que le viene dada por su contexto y herencia cultural. Su más inmediato precedente lo constituye Herder, iniciador en las letras germánicas de una tradición de ocupación con la problemática del lenguaje. En su obra Tratado sobre el origen del lenguaje (Abhandlung über den Ursprung der Sprache) de 1771, se sostenía que el rasgo más sobresaliente de la lengua es su naturaleza societaria[89]. "El lenguaje no es pues una cosa que se crea o produce, sino un modo y una determinación de la energía del espíritu"[90]. Hegel profundiza en esa dirección de la reflexión de Herder, y considera al lenguaje no sólo como <<enérgeia>> sino también como <<érgon>>, como obra que hace posible la intersubjetividad, esto es un yo que es nosotros, y un nosotros que es yo. En este sentido, Valls Plana ha sabido mostrar que el acto fundamental del hombre es, para Hegel, "un co-acto de relación intersubjetiva y de lenguaje"[91]. En resumen, la validez del lenguaje en todas las esferas del pensamiento y la vida radica en su naturaleza intersubjetiva, en muchos casos ajena y extraña al individuo, que ve como se pierde su propia libertad en determinadas y concretas experiencias lingüísticas, pero que al fin y a la postre no tiene otro remedia que andar a remolque de la interna articulación del espíritu en la lengua, y de ésta en aquél. De este modo el individuo, inmerso en la red social entretejida por palabras, sólo se objetivará si alcanza a hacer consonantes su hacer con la obra universal del espíritu, bien sea

---

89. Cfr. Herder: Ensayo sobre el origen del lenguaje, en Obra selecta, 208.

90. Lledó: "Filosofía del lenguaje como historia de la filosofía", en Filosofía y lenguaje, 39. Cfr. Herder, op. cit. 195.

91. Valls Plana: Del yo al nosotros, 385.

para amoldarse a él, bien sea para impugnarlo y cuestionarlo, pero siempre dentro de los moldes de la expresividad que hace posible el lenguaje. Es conveniente recordar aquí que el trabajo, como veremos más adelante, también exterioriza la subjetividad en obras, pero éstas como realidad-efectiva que son, van destinadas a su enajenación (Veräußerung) jurídica desde el mismo momento en que son pensadas en el marco de la acción social. Por el contrario, con el lenguaje espiritual cada uno exterioriza su particularidad en favor de lo universal, pero sin la renuncia expresa a la actividad ni a la obra, que puede ser recuperadas y actualizadas en cualquier momento. Puedo enajenar y hasta vender mi discurso en favor de alguien, como sucede en el caso del lenguaje servil, pero ni mi capacidad de hablar, ni todas mis palabras, puedo dejarlas al arbitrio ajeno pues eso no es posible. En todo momento puede retrotraer lo dicho, corregirlo o rectificar, con lo que recupero el peso crítico de mi palabra.

Pero aún queda por dilucidad la mutua imbricación de espíritu y lenguaje. No han faltado voces que defiendan la existencia del lenguaje a modo de estructura pre-fenomenológica y pre-experiencial, de manera que en esa primera fase el lenguaje se identifica con la inmanencia de la conciencia a sí misma, con cierto diálogo interior, o con la identidad del espíritu consigo antes de exteriorizarse espacio-temporalmente como conciencia tal y como aparece[92], Esto acarrearía tomar el lenguaje como obra acabada del espíritu, que subyace como contenido latente en las disposiciones humanas anteriores a la dicción o la escritura, y que éstas no hacen mas que actualizar. Es como suponer que la actualización y activación del lenguaje espiritual por la conciencia fenomenológica no añade nada a lo que ya era el espíritu previamente a ser enunciado. No cabe duda que la obra del espíritu precede al individuo que encuentra en él su elemento propio, pero esa obra no sería nada sin la simultaneidad y sincronía de la recreación de la lengua por los hablantes. El

---

92. Cfr. Gauthier: "Hegel y el problema del lenguaje"; Diálogos, 1970, vol. 7, 41 y ss.

problema es que la lengua no es un archivo muerto de donde escogemos las palabras para revitalizarlas, y, en consecuencia, no podemos inventar nada y sólo disponer de unos recursos lingüísticos finitos y definidos de antemano. La lengua no es eso, sino sobretodo y ante todo interpelación y demanda de pronunciamiento; si la lengua nos interpela propiamente es porque ella misma es pura actividad al margen de los hablantes, pura vitalidad, acción y desarrollo con independencia de los usos y las costumbres de los hablantes. Cuando H. dice del lenguaje que es "el verdadero ser del espíritu como espíritu"[93], quiere decir que el espíritu por estar urdido en el lenguaje, y éste en aquél, es pura dinamicidad y actualidad, que el lenguaje es la verdadera fuerza actuante y operante del espíritu.

Uno de los presupuestos en el tema de las relaciones de lenguaje y espíritu, se refiere al acuerdo tácito y general de usar el lenguaje como el medio explícito de comunicación social. Qué duda cabe que para H. prima la característica de acuerdo, y de unidad e identidad común que el lenguaje tiene respecto a los hablantes, en detrimento de su uso interactivo e instrumental. El lenguaje podría ser el medio universal de comunicación si cumple el requisito de poder referirse, y por lo tanto cuestionar y denunciar, al resto de los medios de interacción social, y especialmente a la interacción instrumental o técnica. Desde esta dimensión especial, el espíritu se convertiría por mor de su articulación como lenguaje, en el modo específico de organizar la totalidad de los medios con los que los sujetos sociales viven e interaccionan. Extraer estas conclusiones a partir de H. es muy fácil, dado que el espíritu no es el inmóvil fundamento de la subjetividad, ni una supraconciencia anterior o posterior a la existencia de individuos concretos, sino que es en esencia un medio vivo de comunicación, y la sustantividad de la comunicación misma. Habermas ha definido la noción hegeliana de espíritu con las siguientes palabras: "el medio en el que un yo comunica con

---

[93]. Hegel: JR, 183; FR, 156.

otro yo y a partir del cual, como de una mediación absoluta, se forman ambos sujetos recíprocamente"[94].

Como organización y articulación de los medios de interacción y comunicación de los hombres, el espíritu tiene en la lengua "la visible invisibilidad de su esencia"[95]. En conjunto queda establecido no sólo la imposibilidad de que haya espíritu sin lenguaje, sino además la especificidad del espíritu como interlocución con la lengua. En definitiva lo que aquí se plantea es la doble vertiente del lenguaje como fundamento infinito de la finitud de la conciencia, y como fundamento finito de la infinitud del espíritu.

A la hora de enfrentarse con el lenguaje que se realiza como espíritu, tenemos que verificar la tesis según la cual el lenguaje es la existencia del espíritu suceptible de ser experimentada de modo privilegiado; "en todas las demás formas de manifestarse, el espíritu es unilateral y queda en consecuencia desfigurado"[96]. Esto significa subordinar las diversas formas de la práctica espiritual a su lingüisticidad inmanente, para que sean suceptibles de ser experimentadas por nosotros, y que todas las formas de alienación (Entfremdung) en la cultura se puedan leer como alienaciones que acontecen dentro del lenguaje, y que sea en su seno donde se supera la alienación. Para Simon, la alienación es simultánea con la experiencia lingüística e incluso ocurre dentro de ella, a diferencia del trabajo en el que se produce con carácter previo[97]. La alienación que dimana del uso del lenguaje, trataría de producir un equilibrio entre los individuos y las instituciones al reunir al ser humano concreto

---

94. Habermas: "Trabajo e interacción", en Ciencia y técnica como ideología, 16.

95. Phänom 238; Fenom 193.

96. Simon, op. cit. 24.

97. Cfr. Ibídem, 120.

con su esencia como ser comunitario[98].

Al considerar en concreto la experiencia cultural espíritu, observamos de entrada que el lenguaje registra y testimonia la pérdida de libertad del espíritu, de un acontecer sobrevenido como extrañamiento y alienación. Esta pérdida de la libertad presupone la "exteriorización" que va implícita en todo lenguaje, pues la certeza del hombre de la cultura se sitúa no tanto en lo que hace cuanto en lo que dice. Pero analicemos de modo sucinto las diversas acepciones que reviste el lenguaje en el seno de la cultura.

En primer lugar tenemos el lenguaje del vasallo, individuo orgulloso que dice actuar en provecho del poder del estado y no por interés o lucro personal. Pone el honor, su más elevado ideal en "el representar (Vorstellen) esencial de la suposición (Meinung) universal"[99]. Con lo cual tenemos al honor reducido a una representación particular de lo que se supone que todos admiten como lo mejor (das Beste). Este suponer qué sea lo mejor, lleva al lenguaje del consejo (Rat) en favor del mejoramiento universal. De manera que así se ejemplifica la contraesencia de la función del lenguaje como rechazo de la suposición, para que pueda llegar a ser consejo, una forma degradada de discurso que corre el riesgo de convertirse en palabrería (Geschätze) sobre un posible mejoramiento universal, en tanto sustituto y sucedáneo (Surrogate) de la acción. La alienación cultural encuentra en el lenguaje un óptimo aliado para solapar y eludir hasta cierto punto la falta de libertad de la acción. El lenguaje encuentra en la cultura de la alienación su caracterización como lenguaje que al enunciar la suposición la volatiliza[100].

En segundo lugar tenemos el lenguaje del halago (Schmeichelei) que trata de elevar el poder ilimitado del monarca a su

---

98. Cfr. Ibídem, 123-124.

99. Phänom, 361; Fenom, 298.

100. Cfr. Phänom, 362; Fenom, 300.

configuración como poder universal, pues no basta con ejercer el poder sino que se precisa que sea reconocido. El lenguaje confiere a la persona del soberano un nombre para universalizar el poder supuesto. El nombre del monarca tiene validez en la conciencia de todos sus súbditos. La realeza deja de ser la de un individuo singular supuesto tras el trono, para llegar a ser la majestad del poder otorgado. Sin embargo, este lenguaje adulador tiende al rey una celada, pues al tiempo que le otorga un nombre y lo reconoce como soberano, lo desposee del poder efectivo y lo reduce a ostentar el poder dinástico, el poder que le viene por su casta y ascendiente. En definitiva, el poder efectivo se derivará del nombre y de su reconocimiento, aunque el monarca crea en su poder universal efectivo por la adulación servil de los nobles rendidos a sus pies[101]. En este proceso el lenguaje se identifica con la realización, en determinado tiempo histórico, de su esencia que no es sino "la exteriorización (Entäußerung) de la certeza interior"[102]. Los individuos singulares se esfuerzan por vivificar el poder estatal, la institución monárquica, la iglesia y demás poderes; se acogen a su imperio fundado en la aceptación que se enuncia con el sometimiento. En el mundo de la cultura cada cual no está tan seguro de sí como de su condición de vasallo, súbdito, fiel a una confesión, siervo de un señor, etc. La referencia que aquí se impone es la fuerza de poner nombre que se corresponde con la "fidelitas", en la que el inferior disipa sus dudas cuando es investido por la palabra o el nombramiento del monarca. Esto viene a demostrar palpablemente la relación entre el lenguaje como la fuerza de poner nombre, y la exteriorización de la certeza de sí. Por último y dentro de esta segunda acepción del lenguaje cultural, aparece el lenguaje del halago in-noble, que se profiere no a los pies del trono sino a la puerta de la casa de los ricos para promover su generosidad.

---

101. Cfr. Phänom 364-365; Fenom 302.

102. Phänom 365; Fenom 302.

En tercer y último lugar figura el llamado lenguaje del desgarramiento (Zerrisenheit).

> "El lenguaje del desgarramiento es el perfecto (vollkommne) lenguaje y el verdadero espíritu existente de este mundo total de la cultura"[103]

El texto nos pone sobre aviso de la importante deformación e inversión insitas en la experiencia de la cultura. ¿A que se debe el lenguaje del desconcierto y la desvergüenza, el lenguaje de la paradoja que hiere los sentimientos, el lenguaje paródico de la fanfarronería que procede licenciosamente y con escándalo? ¿Porqué este lenguaje es la expresión depurada de la cultura? Opino que el concepto hegeliano de cultura formativa se refiere a la contraimagen del mundo social cristiano-burgués, en el que el único recurso a disposición es el lenguaje que, como producto de la cultura, llega a ser su más desgarrada y despiadada autocrítica. Ese discurso "ilustrado" deforma e invierte toda suposición, presunción y seguridad, a la vez que cuestiona la vanidad del poder o del dinero, la superioridad basada en el linaje, y el infatuado heroísmo de las armas[104].

> "El espíritu es esta inversión absoluta y universal, y la alienación (Entfremdung) de la realidad efectiva y el pensamiento; la pura cultura"[105].

El espíritu no es el aroma de la realidad pregnante sino su contraefecto, su crítica carente de valor pero crítica al fin y a la postre. La literatura nos ofrece el reflejo de la distancia

---

103. Phänom 370; Fenom 306.

104. Como es bien sabido H. tiene en mientes el lenguaje paródico de Diderot (Cfr. Diderot: El sobrino de Rameau; Novelas, 170-172, 175, 191-193, 196-197, 213, 227, 234, y 242).

105. Phänom 371; Fenom 307.

y la lejanía que se dan entre la cultura y la realidad, de la extrañeza que produce el insoportable peso del mundo frente a la vanidad e inocuidad de la conciencia culta, y de la disposición permanentemente actualizada del lenguaje para dar vida a la autoconciencia del espíritu. La crónica de este vaciamiento de lo real, narrada desde la lógica interna del lenguaje artístico, anticipa el papel destacado que la crítica cultural y la conciencia estética han jugado desde el siglo XVIII a nuestros días.

Otras apariciones del recurso al lenguaje en el conjunto de la experiencia espiritual remiten, en la mayoría de los casos, a extremos ya considerados pero que reciben otra formulación. En el apartado dedicado a la conciencia moral (Gewissen) nos encontramos con otra referencia al lenguaje como ser-ahí del espíritu.

> "El lenguaje es la autoconciencia que es <u>para otros</u>, que de modo inmediato <u>está a disposición (vorhanden) como tal</u>, y que como <u>ésta</u> es universal. El lenguaje es el sí-mismo que se separa de (von) sí mismo, que llega a objetivarse como puro yo=yo, y que en esta objetividad se mantiene como <u>este</u> sí-mismo, del modo como este confluye inmediatamente con los otros y es <u>su</u> autoconciencia; la autoconciencia se percibe a sí tal y como es percibida por (von) los otros, y el percibir es precisamente el <u>ser-ahí devenido sí-mismo</u> (<u>zum Selbstgewordne Dasein</u>)"[106].

El lenguaje de la conciencia moral no reproduce un sí-mismo escindido entre su decir y su hacer, propio del reino de la cultura, sino que trata de elevar a real un lenguaje íntimo que objetive al sí-mismo como identidad yo=yo, libre de cualquier contaminación por la acción interesada. Pero el lenguaje es sobre todo medio de comunicación entre dos o más conciencias que se

---

[106]. Phänom 453: Fenom 380.

reconocen como interlocutores, y tambien sí-mismo que existe de modo inmediato como universal.

> "El contenido del lenguaje de la conciencia moral es el sí-mismo que se sabe como esencia. Sólo esto expresa el lenguaje, y este pronunciar [se] (Aussprechen) es la verdadera realidad efectiva del hacer y la validez de la acción. La conciencia pronuncia su convicción (Überzeugung); es en esta donde sólo la acción es un deber; y sólo vale como deber en la medida en que la convicción llega a pronunciarse"[107].

Que la conciencia moral sea toda la realidad sin alienación, y que su expresión puramente declarativa quiera hacerse pasar como un decir absoluto frente a las contradicciones inherentes al mundo externo, forma parte de las pretensiones de la concepción moral del mundo. Cada uno debe retrotaerse a su conciencia moral para encontrar en ella el criterio para enjuiciar a los demás y la norma . seguir en la práctica. Pero la convicción no es más que un testimonio al margen de la acción efectiva.

> "Así pues quien diga que actua por conciencia moral dice la verdad pues su conciencia moral es el sí-mismo que sabe y quiere. Pero debe decir esto esencialmente pues este sí-mismo debe ser igualmente sí-mismo universal. Esto no está en el contenido de la acción, pues éste es de suyo indiferente en razón de su determinabilidad; sino que la universalidad radica en la forma de la misma; es esta forma la que es puesta como real; ella es el sí-mismo que es realmente efectivo como tal en el lenguaje, se expresa como lo verdadero, y en el lenguaje reconoce

---

107. Phänom 459; Fenom 380-381.

todos los sí-mismos y llega a ser reconocido por ellos"[108].

En resumen, a la acción le es indiferente si se realiza a instancias de la conciencia moral o no, pero esa circunstancia no es indiferente para la autoconciencia del espíritu. Ésta persigue un acto de reconocimiento universal y de perdón, y ese acto sólo puede ser palabra. A pesar de todo, la conciencia moral es indiferente para la práctica, si logra que su interior, llámese convicción, oráculo personal o tribunal de apelación, se objetive en un lenguaje. Esta objetivación y cancelación simultánea de la interioridad de la conciencia moral supone que el acto supremo de conciliación del espíritu consigo mismo, y el acuerdo entre la autoconciencia y el mundo, sea un co-acto de relación inter-subjetiva, y de reconocimiento recíproco por la palabra. En fin, la igualdad de la autoconciencia espiritual y su reconciliación vienen de la mano de una existencia inmediata que equivalga a un sí-mismo inmediato, y eso es precisamente el lenguaje[109].

En la experiencia religiosa del espíritu el lenguaje destaca ante todo porque hace esencial al culto. El lenguaje alaba y dignifica a la divinidad, y eleva la conciencia del espíritu a la categoría de existencia autoconsciente. Los dioses hablan de sí mismos por mediación del canto y del himno entonados por los hombres, que reviven la originaria naturaleza muerta de la divinidad[110]. La obra de arte que entraña la palabra cantada en la antigüedad clásica anticipa los ulteriores avatares de la visible invisibilidad del espíritu que todo lo altera y trastoca[111]. En este orden de consideraciones, cabe reseñar por último

---

108. Phänom 460; Fenom 381-382.

109. Cfr. Phänom 468; Fenom 389.

110. Cfr. Phänom 496; Fenom 412-413.

111. Cfr. Phänom 498; Fenom 414.

la forma de lenguaje correspondiente a la obra de arte viviente, que designa conceptualmente el cultivo gimnástico de la corporalidad por el atleta de la <<pólis>>. Un pueblo toma conciencia de sí en el atleta que lo representa en la competición; en la bella corporalidad se encarna la esencia del espíritu.

> "El elemento perfecto en el que la interioridad es exterior, e igualmente la exterioridad es interior, es de nuevo el lenguaje, pero no el lenguaje del oráculo totalmente singular y contingente en su contenido, ni el del himno que siente y alaba sólo al dios singular, ni los balbuceos carentes de contenido del paroxismo báquico"[112].

El que la corporalidad dominada represente la autoconciencia peculiar de una ciudad, le parece a H. el mejor ejemplo del carácter lingüístico del espíritu, por cuanto en ese cuerpo atlético se abandona la particularidad informe en favor de la representación plástica y viviente de la humanidad universal.

Si la idea buscada tiene que concebir la reconciliación del espíritu consigo tras su experiencia ética, cultural y moral, el individuo precisa de un medio expresivo que pueda enunciar esa reconciliación. Aquí también se evidencia que sólo como palabra "la realización objetiva del espíritu consiste en la unidad de lo universal con lo individual"[113]. Este realización tiene la forma de un lenguaje o de una palabra reconciliadora: la palabra "sí". A partir de aquí se puede hablar de la función "histórica" de la palabra en la vida del espíritu. Ello trae consigo que, en cada etapa del camino de la realización de la libertad, el lenguaje juzga críticamente sus restricciones y recortes. En el seno del espíritu todo ha de llegar a ser conciencia de sí

---

[112]. Phänom 505; Fenom 420-421.

[113]. Artola: "El lenguaje y la dialéctica de la moralidad en la Fenomenología del espíritu"; Pensamiento, vol. 26, nº 104, 377.

universal, patrimonio de un lenguaje universal que enuncia al individuo no como sujeto privado, trabajador, atesorador egoísta, detentador exclusivo del poder, o bueno en sí mismo, sino como individuo universal o espíritu. La historia puede desde este momento tener una lectura desde el lenguaje, como bien ha reconocido Artola: "Podría decirse que la historia es el resultado de la objetivación del espíritu en el lenguaje ya que este es su <<Dasein>>"[114]. Lo que la experiencia espiritual aporta a la consideración filosófica del lenguaje iniciada por Herder, es que la libertad se ha puesto en juego, que ha llegado a perderse con la cultura y su reino en la realidad, que define y disuelve a la conciencia moral, y que gana la conciencia de sí universal del espíritu gracias a la palabra del perdón y la reconciliación. Cuando el individuo, inserto en la vida universal del espíritu, cree decir lo que es o es nombrado en relación con la obra de todos, deviene universal, porque el lenguaje tampoco puede proferir al espíritu en su singularidad, en su limitación finita, porque no puede verse conducido al desgarramiento entre el sí-mismo y su libertad[115].

Para concluir estas consideraciones sobre el papel del lenguaje en el pensamiento de Hegel, puede decirse que por vez primera en la historia de la filosofía, nuestro autor explora y conceptúa simultáneamente la dimensión experiencial y científica del lenguaje, y el carácter lingüístico de toda experiencia de saber científico. Por primera vez en la historia del pensamiento occidental, Hegel culmina y da cumplimiento y destino científico a la determinación griega del hombre como <<zoón lógon éjon>>. Para concluir, nada mejor que unas palabras de un pensador que como ningún otro en nuestro siglo ha pensado de modo pensante la historia del pensar: "Solo podemos suponer porque <<hablamos>>.

---

[114]. Artola: Hegel. La filosofía como retorno, 236, nota.

[115]. Cfr. Hyppolite: Genése et structure..., 390-391; trad. esp. 367.

Esta exteriorización (Entäußerung) tan grande existe sólo en el recuerdo (Erinnerung) próximo del lenguaje. Esto se corresponde con la determinación del hombre en la antigüedad como <<zoón lógon éjon>>. En la <<Fenomenología del Espíritu>> somos una y otra vez empujados hacia el lenguaje en su fundamento esencial: el lenguaje constituye el ser-ahí del sí-mismo como sí-mismo"[116].-

---

[116]. Heidegger: Hegels Phänomenologie des Geistes, Gesamtausgabe, 32, 91.

CAPITULO TERCERO : EL TRABAJO.-

"Todo conocer, aprender, la ciencia, el hacer práctico mismo, no persiguen otra cosa que hacer aflorar desde sí lo que es interno, lo que es en sí, para que llegue a ser para sí algo objetivo"[1]

Ha sido precisamente la década que va de 1930 a 1940 la que alumbró la preocupación por investigar la importancia del concepto hegeliano de trabajo, y su relevancia para una adecuada comprensión de la filosofía contemporánea[2]. En los estudios de esa época se puso de manifiesto el origen específicamente hegeliano de la consideración no sólo especulativa y pensante, sino también económica y social del concepto de trabajo, así como la poderosa influencia del principio hermenéutico que supuso la publicación coetánea de los llamados Manuscritos económico-filosóficos de Marx, en 1932. Desde entonces hasta ahora ha sido constante el empeño por lograr una justa comprensión de las implicaciones y consecuencias para la filosofía, de haber radicado la conciencia filosófica en la entraña misma de la actividad laboral, y de descubrir la esencia práctica y transformadora de toda forma de conciencia humana.

Por otro lado cabe atribuir a Feuerbach la génesis histórica de cierta distorsión permanente del modelo especulativo hegeliano[3], al considerarlo articulado alrededor del recuerdo contemplativo de lo ya acontecido en la historia pasada de la

---

1. Hegel: VGPh; W, 18, 40; LHF, I, 27.

2. La enumeración de los trabajos más destacados de esa década muestra que la hermenéutica actual se mueve enteramente dentro de las coordenadas fijadas entonces. 1) Las lecciones de Kojève en París de 1933-1939. 2) El artículo de Marcuse, "Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo", de 1933. 3) Las múltiples indicaciones de Löwith en su Von Hegel zu Nietzsche de 1939.

3. Cfr. Cerezo Galán: "Teoría y praxis en Hegel", En torno a Hegel, 92.

humanidad[4]. Frente a semejante reducción y empobrecimiento, a todas luces injustificado, Marx es el primero en reconocer que: "Lo grandioso de la Fenomenología hegeliana y de su resultado final ---la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador--- es, pues, en primer lugar que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como exteriorización (Entäußerung) y como supresión de esta exteriorización; que capta la esencia del trabajo, y concibe al hombre objetivo, verdadero en tanto real-efectivo, como resultado de su propio trabajo"[5]. Para llegar, en conclusión, a estas palabras emblemáticas, Marx analizó y desmontó la noción pretendidamente científica de trabajo al uso en los economistas burgueses, a la luz de la dialéctica hegeliana de señorío y servidumbre, cosa que desde la visión hegeliana puede parecer no ortodoxa, para descubrir allí sólo determinada acepción del trabajo, la del trabajo enajenado, no libre, o el modo de objetivación social de todas las formas de conciencia dependiente y oprimida. De manera que la llamada "economía política" oculta la alienación (Entfremdung) en el seno de lo que entiende por trabajo, y la pérdida de la libertad del trabajador moderno. No está de más, con independencia de tener claro que las respectivas nociones de trabajo de Hegel y Marx no son superponibles, indicar someramente los argumentos que guían a Marx en el descubrimiento del principio interpretativo que vertebra la totalidad de su proyecto teórico de emancipación[6]. Más que por

---

[4]. Cfr. Feuerbach: Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen <<curriculum vitae>>; Gesammelte Werke, X, 156.

[5]. Marx: MEW, Erganzungsband, erster Teil, 574; trad. esp. Manuscritos. Economía y filosofía, 189-190.

[6]. Como "proyecto teórico de emancipación humana" he tratado de leer los primeros escritos de Marx, de 1840 a 1848, pretendiendo poner de relieve que la emancipación marxiana gira en torno a la abolición de la propiedad privada como eje fundamental. (Cfr. Aranda: "Teoría y praxis de la emancipación en los primeros escritos de Marx (1840-1848)"; Anales del Colegio Universitario de Almería, año 1982, Letras, 193-204).

diferenciar el sentido de su método dialéctico respecto al hegeliano, Marx trataba hacia 1844 de distinguir el núcleo central del pensamiento de su maestro, de las excrecencias que en apenas quince años se habían adherido oficial y oficiosamente a su discurso original. Es por lo que los criterios marxianos de lectura de Hegel se formulan curiosamente frente Feuerbach, con el que por otro lado comparte el marco teórico general de la critica al hegelianismo. Marx cree que Feuerbach pasa por alto aspectos esenciales de Hegel que es preciso enfatizar. Veámoslo a través de los pasos siguientes:

1) De modo semejante a como el objeto es reducido a mera esencia del pensamiento (Gedankenwesen), también el concepto de sujeto se ha reducido en H. a la conciencia de sí. Si por un lado la objetividad es el correlato de una conciencia abstracta, el ser-humano se reduce a mera conciencia de sí[7].

2) En todo caso la autoconciencia hegeliana no sería sólo de modo inmanente conciencia activa y práctica, sino que, como tal, es el resultado de su propio proceso de autotransformación.

3) Desde este punto de vista el trabajo representa el proceso específico de devenir-para-sí del hombre en el ámbito del espíritu, entendido éste como el producto de una "Entäußerung" del propio ser-humano.

4) El significado de lo que entendamos por objetividad tiene que registrarse en términos de sustantividad espiritual, pues todo proceso de objetivación social o comunitaria dice relación con la autoconciencia del espíritu; el objeto resulta de la "exteriorización" de la certeza de la conciencia singular y del espíritu.

5) Marx lee en la "exteriorización de la autoconciencia" (Entäußerung des Selbstbewußtsein) de Hegel el proceso histórico-social de la objetivación de la "subjetividad" de las fuerzas humanas esenciales.

---

7. Cfr. Marx: MEW, Erganzungsband, erster Teil, 573; Manuscritos. Economía y filosofía, 189.

6) En definitiva, Marx identifica la "exteriorización" como proceso de objetivación con la alienación (Entfremdung), a la que entiende comprendida en el trabajo asalariado propio del modo de producción industrial, como desrealización y pérdida de la libertad del trabajador, sometido a un régimen de explotación abusiva de su fuerza de trabajo.

Esta última identificación de la "alienación" o "enajenación" con la "exteriorización" social e históricamente determinada, ha acarreado no pocos problemas a la hermenéutica hegeliana, que ha estado contagiada por ese criterio marxiano de abordar el asunto, y que ha pretendido hacerlo extensible a Hegel. A partir de la publicación en nuestro siglo de los Manuscritos, la lectura de inspiración marxista de la Fenomenología hegeliana produce efectos considerables y provechosos. Así el trabajo viene a reconocerse como "la exteriorización (Entäußerung) de sí mismo en la formación del mundo"[8], y como "término medio entre el ser-humano y su mundo"[9]. Se admite que por obra de H. se ha introducido en el decurso del pensamiento filosófico el carácter universal y necesario del trabajo y de la obra humana, y que esa universalidad y necesidad son la materia propia del pensar. El trabajo no es sólo el modo más adecuado de aprendizaje y de formación humanos, sino también la urdimbre de lo espiritual y del tejido social, lo que hasta el momento no había tenido cabida en la historia del pensamiento occidental. La formación teorética y la formación práctica son dos facetas que se sintetizan y van indisolublemente unidas es la esfera laboral. Puede resumirse lo anterior diciendo que H. aporta una dimensión completamente original de la noción de trabajo, pues más allá de su tratamiento económico, social, psicológico, histórico, etc., "el trabajo es un concepto ontológico, un concepto que capta el ser del ser-ahí

---

8. Löwith: Von Hegel zu Nietzsche, 286; trad. esp. 370 (En esta traducción el término "Entäußerung" se vierte incomprensiblemente por "autodeterminación").

9. Idem.

humano mismo"[10]. De esta forma se modaliza la concepción moderna de la subjetividad, y se abre paso una acepción sustancialista del sujeto, en virtud de la asunción del <<Faktum>> según el que poner el sujeto es poner el hacer y el decir de la conciencia activa, y es poner la sustancia espiritual. De manera que, en última instancia, "el hombre trabajador es el <<protofenómeno>> del sujeto-objeto idéntico, de la sustancia que deviene sujeto, de la exteriorización (Entäußerung) y de la tendencia a su reasunción en el sujeto"[11].

Como se puede apreciar, el vínculo conceptual entre la noción y la experiencia del trabajo, con la categoría de "exteriorización" está fuera de toda duda. No obstante, es muy conveniente explanar esa referencia recíproca a fin de concebir cómo esa categoría, definitoria de la equivalencia hegeliana de la sustancia y el sujeto, es expuesta y demostrada en el seno de la conciencia fenomenológica, y en el marco de una dinámica del saber conceptual que progresa no por sucesión de determinaciones abstractas, sino apoyándose en y sujetándose a los avatares de la práctica laboral y lingüística de los hombres.

Hemos comprobado en los capítulos precedentes que el punto nodal de la experiencia conceptual hegeliana tiene que ver con los intentos habidos hasta ella, de fundamentar de modo sólido una teoría del sujeto y de su objetivación. Si queremos emanciparlo y liberarlo de las ataduras y limitaciones que lo constriñen, no sólo aquellas que la Ilustración denunció como el fanatismo, la superstición, el despotismo, la ignorancia, etc., sino de todas las que lleven aparejado una reducción importante de lo subjetivo a una determinada esfera particular, como en el caso del sentimentalismo, la actitud fideísta, o el moralismo formalista, se impone una cambio teórico que refundamente y

---

[10]. Marcuse: "Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs", en Kultur und Gesellschaft, 2, 10; trad. esp. Ética de la revolución, 13. (El subrayado no aparece en el texto).

[11]. Lukács: Der junge Hegel, 2, 741; trad. esp. 466.

sustantivice el sujeto de los tiempos modernos. La fascinación de la modernidad por la universalidad del sujeto centrado en el horizonte, sin duda muy importante y decisivo, del <<ego cogito>>, el espejismo de la acepción "trascendental" del sujeto, que no obstante abre un dominio infinito de posibilidades de realización mundana, deben ser sustituidos por una teoría del sujeto activo y práctico, del sujeto en su efectiva realización en el mundo, del sujeto que conoce y realiza él mismo su proceso de devenir sustancia. A este respecto, la palabra como lenguaje y la acción instrumental como trabajo introducen, por obra y gracia de la reflexión hegeliana, un nuevo paradigma en relación con el clásico del periodo 1500-1800, articulado en base al descubrimiento de la legalidad interna y oculta de la naturaleza, y su formulación en lenguaje matemático. Asegurar la autocerteza del sujeto del saber, o su-puesto al saber, su subjetividad y su carácter fundante, en el discurrir matemático de la filosofía natural, representa, a los ojos de Hegel, una experiencia parcial y limitada, cuya generalización y universalización supone una afrenta al saber realmente efectivo, a la razón realizada en el mundo. Por encima y más allá del sujeto de la ciencia y del experimentador, y del sujeto experimental, hay que poner el sujeto epistémico, aquel que sabe algo y sabe todos los supuestos de su saber, y por lo tanto sabe lo que sabe de modo incondicionado. Ese sujeto, que no deja fuera de su campo de interés "científico" ninguna parcela, porque considera que de ella no hay "conocimiento objetivo", sino que se dedica a inmiscuirse y a penetrar en todas y cada una de las formas de saber, para ver qué sucede real y efectivamente en ellas, no es el sujeto gnoseológico implícito al conocimiento físico-matemático de la naturaleza, sino que lo incluye. En consecuencia, es el sujeto de la dicción y el trabajo, un principio genérico que trata de concebir, reiterándola, la totalidad de la experiencia sida desde los albores de la humanidad hasta el presente, para ver qué formas de saber y de hacer se han puesto en juego en el transcurso de la historia y, más en concreto, qué es lo guarda en el recuerdo una concien-

cia que ha sido capaz de recorrer el largo camino de la experiencia fenomenológica del saber tal y como aparece a una conciencia espontánea y natural, y bien dispuesta a aprender de su propia experiencia.

Reitero en este momento algo a lo que aludí al comienzo del capítulo anterior. El interés en la practicidad de la razón no es, en absoluto, ajeno a la filosofía moderna desde Descartes. Muy al contrario, el racionalismo y el empirismo, junto a la propia investigación científica que inician Copérnico, Galileo y Kepler, propugnan el cultivo de la racionalidad, entre otras buenas razones, por su utilidad práctica en los problemas y dificultades humanos de toda índole. Un modo de razonar sin supuestos no demostrables, que procura la evidencia para poder progresar, y que no sostiene sino aquello de lo que cualquier sana razón pueda estar convencida con certeza, es de utilidad suprema en las cuestiones prácticas. Además, no hay la menor duda que a la razón le son propuestas tareas y problemas a resolver desde la inmersión del hombre en sus afanes cotidianos, y desde el desarrollo del trabajo social. Sin embargo, para la tradición filosófica racionalista, salvo en el caso de Kant, el sano entendimiento debe progresar, incluso en los asuntos prácticos y morales, siguiendo el modelo del discurrir mental en una demostración matemática, dadas la claridad y distinción de los argumentos en ella contenidos. En resumen, el filosofar de la modernidad, en tanto pensamiento metódico, se halla afectado por una motivación y exigencia práctica, indisolublemente ligada a la teórica[12], pero mantiene permanentemente abierto el debate metodológico en lo referente a la filosofía práctica.

Por lo que se refiere a Hegel, puede decirse que avanzando sobre el fallo kantiano, al que inmediatamente me referiré, viene a defender que la única manera de que el pensar gane universalidad y necesidad, exigencia esencial de lo especulativo si quiere fundamentar cualquier otro saber, consiste

---

12. Cfr. Navarro Cordón: "Método y Filosofía en Descartes"; Anales del Seminario de Metafísica, 1972, 39.

en volverse o retornar a la discursividad propias del lenguaje y del trabajo, para desde ahí poder formular el saber científico o saber absoluto como la unidad indisoluble de hacer y saber. La admisión por nuestro autor, como elemento arquitectónico clave de su sistema, de la imbricación recíproca de teoría y práctica, viene a reconocer que no puede hablarse de racionalidad con anterioridad a la constitución socio-comunitaria de la práctica de los hombres, y que ésta carece de legibilidad sin la referencia concreta a un tipo de uso teórico-práctico de la razón. Por otro lado la homologación de la razón de la práctica, con la práctica de la razón se corresponde fielmente con la tradición aristotélica de la "ética" como disciplina filosófica primordial, tradición que H. se encuentra muy a gusto y encantado de renovar. Una de las pocas menciones expresas que contiene la Fenomenología, en contraste con el diálogo inmanente sostenido con el conjunto de la historia de la filosofía que recorre toda la obra, es la dedicada a recoger la definición aristotélica de naturaleza como "el hacer conforme a fines"[13]; esta referencia expresa bien a las claras la voluntad hegeliana de unificar el contenido especulativo de la noción de ‹‹physis›› griega con la de ‹‹ratio›› moderna, lo que viene a iluminar provechosamente el debate al que me he referido.

La ocupación hegeliana con la practicidad de la conciencia arranca de asumir como quehacer propio el restablecimiento de una filosofía práctica, a partir de las deficiencias del tratamiento kantiano[14]. Como ya se ha indicado en el capítulo primero de la presente investigación, Kant postuló un tipo de

---

13. Phänom 22; Fenom 17.

14. "Hegel ha tomado la relación de reciprocidad (Verhältnis der Gegenseitigkeit) como punto de partida de su crítica a la concepción kantiana de la razón práctica por sí misma. Hegel la ha convertido, como relación dinámica, en el principio básico no del obrar (Handelns) moral sino del co-operar (Zusammenhandelns) ético" (Lypp: "Über die Wurzeln dialektischer Begriffsbildung in Hegels Kritik an Kants Ethik"; Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels, 297).

acción que, al responder a impulsos internos y a demandas externas, tiende a adaptar y modificar tanto la naturaleza externa como nuestros propios mecanismos naturales internos, todo ello en base al conocimiento de su legalidad y funcionamiento. Esta esfera de la razón, de gran utilidad para el bienestar de la humanidad, se denomina técnico-práctica. Se distingue de la moral-práctica porque en ésta no se admite la compulsión natural, y porque se endereza a una cultura de la sagacidad y la habilidad, y procura bienestar y comodidad entendidas como la supresión momentánea de la tensión y el apremio de las necesidades naturales. Para el maestro de Königsberg, la felicidad posible y deseable para la especie humana no puede ser la felicidad supuesta por los que se creen felices porque satisfacen las urgencias de la naturaleza, pues con esa dicha no escapamos ni salimos de la causación natural ni, en consecuencia, ingresamos en la causación libre por obra de la razón desligada de los impulsos, y movida por su único y libre albedrío. Como puede apreciarse, lo que subyace al planteamiento kantiano es la recusación del deseo humano como motivador de la acción libre, y la exigencia de reconocer la capacidad de la razón por sí sola como impulsora de la acción libre. La razón, que tiene que verse afectada por lo sensible cuando se dispone a conocer el mundo físico, no se ve precisada de su concurso para causar efectos sobre la voluntad. Se da, pues, un ámbito de la acción que es moral, a diferencia del que podemos llamar técnico. Éste, puesto que viene motivado por los impulsos y apetencias humanas, no se puede liberar de las representaciones sensoriales, que son la materia sobre la que actúan las facultades que se ponen en juego con el trabajo[15].

A partir de esa reducción al orden moral, de la filosofía práctica que se opera en Kant, lo que este autor entiende por trabajo no pertenece ni tiene nada que ver con la realización y

---

15. La interconexión entre deseo, actividad y práctica, tanto desde el punto de vista kantiano como hegeliano, la trata Riedel en Theorie und Praxis im Denken Hegels, 105-120.

desarrollo de la humanidad en los registros marcados por los postulados de la razón practica ---libertad, inmortalidad del alma, y existencia de dios---. Lejos de su consideración moral, el trabajo es para Kant el desarrollo de disposiciones, actitudes o habilidades naturales del individuo, que funciona como una prolongación social y cooperativa de las disposiciones naturales de cada cual. Pero, en segundo término, el modo como se desarrolla socialmente el trabajo lo convierte en una ocupación molesta y fatigosa, en algo que no se ejecuta de buena gana, y cuya único sentido y justificación es la recompensa o gratificación que recibimos a través de su producto, y en forma de salario. Afortunadamente no toda actividad productiva es trabajo, sino que Kant reconoce otro tipo, con una apreciación bien diferente desde la razón práctica; se trata del arte. "Arte (Kunst) se distingue de naturaleza (Natur) como hacer (Tun), ‹‹facere›› de obrar (Handeln) o producir (Wirken) en general, ‹‹agere››, y el producto o la consecuencia del primero como obra (Werk), ‹‹opus››, de la segunda como producción (Wirkung), ‹‹effectus››"[16]. Se trata de afincar la dicotomía establecida entre la causación natural propia del obrar manual, y la causación libre del hacer artístico. También distingue Kant entre arte y oficio (Handwerk), de manera que el primero es libre y el segundo no, dado su carácter de forzado y asalariado (Lohnkunst). Este trabajo artesanal sólo puede atraer por su recompensa, que tiene siempre la forma de salario monetario. Incluso se concluye que el trabajo puede ser impuesto coactivamente (zwangsmäßig) por instancias ajenas[17], y que , de alguna manera, sigue representando la pervivencia de la quiebra, y la supresión de la armonía entre el hombre y la naturaleza por obra del pecado. Se evidencia aquí que, al partir de la escisión entre cultura material y cultura artística, entre la necesidad natural,

---

[16]. Kant: Kritik der Urteilskraft, parrf. 43; Werkausgabe, X, 237; trad. esp. 208.

[17]. Ibídem, 237; 209.

determinista y fatalista, y la causalidad libre, racional y creadora, entre el orden fenoménico y el orden noumenal, el trabajo resulte mal parado. En las reflexiones kantianas sobres temas pedagógicos, se encuentran formulaciones como las siguientes: "En el trabajo la ocupación no es de suyo agradable si no se emprende a causa de otra mira (Absicht)... El hombre es el único animal que precisa trabajar...; el hombre necesita ocupaciones (Geschäfte), e incluso aquellas que llevan consigo determinada coacción (Zwang)... El hombre tiene que estar ocupado de tal modo que se plenifique con la finalidad que tiene ante sus ojos, de modo que no se sienta a gusto, y el mejor reposo sea para él el que sigue al trabajo"[18]. De ahí a seguir considerando el trabajo como maldición divina no hay más que un paso pero, en todo caso, estas consideraciones son el resultado de partir de un enfoque en el que sólo el orden moral del mundo es un orden justo, y en el que ninguna otra legalidad humana puede alcanzar mínimamente la perfección de ese orden moral.

Por último, tampoco deja de sorprender el rechazo expreso por parte de Kant del maquinismo y la técnica instrumental. "Los instrumentos, en efecto, no hacen sino arruinar la habilidad o destreza natural"[19]. Con esto se anticipa las funestas consecuencias de la moderna técnica maquinista a lo largo de los siglos venideros. Pero a la vez, esta lúcida anticipación encubre la imposibilidad kantiana de atacar en profundidad el papel y la importancia para la dinámica del conocimiento humano, de la esfera de la actividad práctica.

Frente al planteamiento kantiano, Hegel alzará tres frentes de argumentación y desarrollo de su pensamiento. Uno, el derivado de reconocer que en la sociedad civil, como en toda sociedad en la que el trabajo sea el origen de la riqueza, la propiedad, su disfrute, y el modo específico de la practicidad

---

18. Kant: Über Pädagogik, Werkausgabe, XII, 730; trad. esp. 62-63.

19. Ibídem, 724; 57.

laboral humana no se limita al desarrollo de una aptitud o habilidad natural del individuo, sino que "el individuo debe suprimir su natural in-habilidad mediante el aprendizaje de reglas laborales universales"[20]. Dos, también se produce lo universal en, y debe ser universalizable, la actividad consuntiva del producto por el trabajador, o de su parte correspondiente, como acepción de la meta conseguida tras un largo y penoso camino de formación y esfuerzo. Y tres, si el trabajo dice relación a carencias y urgencias naturales que se padecen de modo individualizado, también es cierto que por otro lado, complementario del anterior, el trabajo es el fundamento de la cooperación y de la comunidad, lo que representa el punto de partida de todo planteamiento coherente de la libertad; en este sentido el trabajo dice relación íntima a la liberación de las dependencias naturales, y también a la emancipación de las ataduras sociales que se convierten en dependencia natural. Esta triple dimensión del problema da lugar a un triple tratamiento y modo de abordar el tema del trabajo en la filosofía de Hegel: el trabajo visto desde el devenir de la subjetividad, el trabajo como interacción con la naturaleza y la sociedad, y el trabajo como sustentador y soporte de la incardinación de la conciencia trabajadora en el hacer y la obra del espíritu.

---

[20]. Löwith, op. cit. 287; trad. esp. 371.

3. 1. TRABAJO Y SUBJETIVIDAD.-

La polémica sustentada por H. sobre una concepción adecuada de la subjetividad filosófica, le lleva a mantener un diálogo continuo con el pensamiento moderno, diálogo que alcanza su punto de máxima tensión con la filosofía de Fichte. Ésta tiene la ventaja sobre sus predecesoras de sostenre de modo explícito una acepción dinámica y activa de la subjetividad. No es este el momento de entrar a tratar ampliamente las divergencias entre Hegel y Fichte, pero sí el de hacer referencia al contexto polémico en el que irrumpe las categorías de "Entäußerung" y "Erinnerung", en el marco de las disputas epocales sobre la teoría del sujeto/objeto idénticos, o de la sustancia/sujeto equivalentes. La apuesta de nuestro autor es por el modelo de actividad modalizada por el lenguaje y el trabajo, a diferencia de otras que convierten en genérico el principio de la actividad. La subjetividad que habla y trabaja, a diferencia de otras, llega a ser con H. el prototipo, o como diría Goethe, el "protofenómeno"[21] del devenir sustancia el sujeto, y de la subjetivación de la sustancia. En este sentido trabajo y lenguaje convierten en modelos a las categorías de "exteriorización" e "interiorización", la una como el proceso de devenir sustancia del sujeto, por cuanto éste pone la certeza subjetiva fuera de sí, y la otra como el devenir la sustancia en subjetividad por cuanto rememora las formas temporalmente experimentadas como el proceso histórico-genético de su constitución, o lo que es lo mismo, como el proceso de su propio salir-fuera-de-sí, e ir-dentro-de-sí.

Para Fichte, desde la radicalidad del partir como presupuesto de una subjetividad activa y práctica, el propio pensar el objeto y del objeto ya es una "Entäußerung" del sujeto, y por otro lado, todo objeto debe ser concebido como el yo

---

21. Cfr. Lukács, op. cit. 2, 741; trad. esp. 466.

"exteriorizado"[22]. Para el filósofo de Rammenau de Oberlausitz, todo poner, y muy especialmente la acción práctica (Handlung), se concibe como acción del yo. La acción es independiente y absoluta porque procede de un principio que también lo es: el yo. Sin embargo, cuando el yo interacciona, o como dice Fichte, al intercambiarse (Wechseln) con algo no absoluto y no libre, como el no-yo, la actividad misma sufre una disminución. Ello supone el reconocimiento de un ámbito peculiar, el del no-poner en el que desemboca la actividad absoluta del poner, donde acontece un cierto proceso de entropía. Ese dominio es la naturaleza en la que se "exterioriza" el yo. "La actividad independiente señalada procede del poner; pero es al no-poner donde propiamente llega; podemos, consecuentemente, llamarla un exteriorizar (ein Entäußern). Un determinado quantum de la totalidad absoluta es separado (ausgeschlossen) de la actividad puesta como disminuida; se considera que se encuentra no en (in) la totalidad sino fuera (außer) de ella"[23]. No obstante haber partido del yo activo como fuente de todo conocimiento y de toda realidad, y del yo como lo que se pone a y por sí mismo, Fichte hace activo al yo en la medida que éste se sitúa frente a una naturaleza pasiva, que disminuye la actividad del sujeto. Por otro lado, esa actividad, colocada como no-yo llega a ser por obra de la "exteriorización" como no-puesta, pasiva, precisamente cuando la totalidad del principio tiene un objeto[24]. Por todo lo anterior, no hay por menos que atribuir a Fichte el mismo fallo que a Kant en lo referido a la filosofía práctica; uno y otro se limitan a tomar el trabajo como práctica instrumental y técnica articulada frente a una naturaleza que se resiste, y no reparan en otras facetas esenciales para entender globalmente el hacer humano. "En Kant

---

22. Cfr.Ibídem, 829; 518.

23. Fichte: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre (1794-1795), en "Gesamtausgabe", I, 2, 317; Doctrina de la ciencia, 63.

24. Cfr. Ibídem, 317-318; 62-63.

y Fichte ha tenido lugar en este punto un dualismo abstracto: la naturaleza se concebía unilateralmente como pasivo campo de acción o como mera limitación de la actividad humana"[25]. Por contra, lo que sea la naturaleza en H., incluida la humana por supuesto, vuelve a estar animado por esa visión esencialmente griega de la racionalidad de lo real para sí mismo. La mirada humana no puede hacer racional lo real si ella no fuese real y racional a un tiempo; la naturaleza no deviene racionalizada desde fuera de sí misma, sino que ella llega a ser para sí misma lo que es de suyo o en sí, esto es, razón, es decir, <<lógos>>. Pero sólo en el espíritu lo racional llega a ser todo lo real y viceversa. La razón necesaria y suficiente de todo saber y de todo hacer, incluido por descontado el laboral, se sitúa "en la racionalidad de todo lo real y, por ende, en un concepto de espíritu como lo verdaderamente real"[26]. Esta revolucionaria dimensión espiritual del trabajo, y del lenguaje, ausente en Kant y Fichte, es una de las aportaciones más relevantes de la especulación hegeliana.

El arranque del tratamiento hegeliano de la experiencia espiritual del trabajo se localiza en el llamado periodo de Jena, y se liga a los primeros intentos centrados en cómo superar las determinaciones inmediatas de la actividad subjetiva, y cómo dar los primeros pasos que nos lleven desde la inmediatez y naturalidad de la conciencia al saber científico. En el escrito dedicado a las formas de tratamiento científico del derecho natural, de 1802-1803, y dentro del rechazo de la visión de la libertad como elección entre determinabilidades contrapuestas (+A o -A), o bajo la forma "Entweder-Oder", Hegel emplea por vez primera la expresión "entäußert" referida a la posibilidad de ejercer la libertad frente a una violencia ajena. Aquella acepción de la libertad que la reduce a posibilidad de elección, la rebaja en

---

25. Lukács, op. cit. II, 537; trad. esp. 343.

26. Gadamer: "Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos", en La dialéctica de Hegel, 21.

efecto a simple libertad empírica determinada por la necesidad natural ---podré comer esto o aquello, pero no puedo dejar de alimentarme---. Este no es, en consecuencia, el terreno en el que se puede plantear el tema de la libertad. Por otro lado, y desde el punto de mira del individuo que es sujeto de obligación y responsabilidad jurídica, la libertad debería formularse como aniquilación de la singularidad, porque de algún modo lo singular no obedece ni respeta la ley. El individuo determinado a actuar con entera libertad, se encuentra con una exterioridad dada previamente; ésta puede implicar compulsión o coacción. Si se trata de elegir entre dos determinaciones empíricas de nuestra voluntad, no puede haber libertad, ni a favor ni en contra de la coacción. Si se plantea el tema fuera de lo empírico y lo individual, nos elevamos a otro principio o planteamiento distinto. Hegel propone reconocer la necesidad de elevarse a la organización como el único modo posible de la libertad para la totalidad[27].

> "En tanto que -A es algo externo (ein Äußeres) frente a (gegen) la determinabilidad +A del sujeto, éste se halla, por esa relación esencial, colocado en una violencia ajena (fremder Gewalt); pero puesto que el sujeto puede, como una determinabilidad igualmente negativa, poner, cancelar y exteriorizar (entäußert) su +A, el sujeto permanece sencillamente libre ante la posibilidad y ante la realidad-efectiva de una violencia ajena"[28].

La libertad hegeliana, al nivel en que nos encontramos, va unida no tanto a la elección frente a la compulsión externa, lo que

---

[27]. Cfr. Hegel: Über die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften; W, 2, 476-478.

[28]. Hegel: Ibídem 478-479.

viene a ser la negación de la libertad, cuanto a la posibilidad del sujeto (+A) para ponerse activamente fuera de sí, transformando y elaborando lo exterior de acuerdo con sus propios designios. La categoría de "exteriorización" tiene que ver con la libertad del sujeto, que en este texto se denomina "determinabilidad negativa", que aún a riesgo de perder la libertad, pone fuera de sí su ser-para-si, su subjetividad activa, en la forma de coseidad; pero una coseidad que no es lo meramente empírico o sensible sino la cosa como producto. Por otro lado, el ejercicio de la libertad en el que se constituye la "exteriorización", se vincula a la transformación de la coacción externa, a la voluntad decidida de transformación de lo impulsivo, y no a una voluntad pura al margen de su determinabilidad empírica. No hay libertad sino contra la coacción y la violencia, y a pesar de ellas. El negativismo que caracteriza esa posición del -A debe revertir en la actitud del sujeto bajo la forma de negación determinada[29]. Esta fórmula define el entendimiento hegeliano de la práctica, ofrecido como alternativa a la hasta cierto punto estéril polémica "determinismo vs. libertad", en la que el hombre se toma como esencia empírica. El único modo, a los ojos de Hegel, de no estar sometido ni forzado por la negatividad de -A, a la base de la cual se halla la noción fichteana de naturaleza, es la negación práctica tanto de -A como de +A, y con ello sobrepasar el estrecho marco de esa pobre antítesis. La inversión requerida trae como consecuencia remitir la negatividad de -A a +A, y la positividad de +A a -A.

Hay, en la consideración pensante de la practicidad de la conciencia en Hegel, una serie de conceptos a los que habrá que hacer referencia. El primero es el de <u>necesidad natural</u> (Bedürfnis). En el <u>Sistema de eticidad</u> se da de él una precisa

---

[29]. "La negación determinada, a la que podría reducirse lo fundamental del método, postula, de acuerdo con esa relación dialéctica entre el saber y el objeto, la apertura de la conciencia a nuevas experiencias y realizaciones, impidiendo la absolutización de ninguna de ellas" (Alvarez Gómez: <u>Experiencia y sistema</u>, 355).

caracterización; a la pregunta por qué sea la necesidad natural, puede darse una respuesta que puede parecer original: es el modo "sentimental" de considerar la separación (Trennung) entre la conciencia y lo, por así llamarlo, in-consciente. Si se trata de concebir una identidad total y absoluta nos encontraremos con el problema abierto desde Schelling, de reintegrar al mundo de la conciencia todo lo que la puede requerir y no pertenece a su ámbito, lo llamado in-consciente. Para H. el modelo de lo no consciente es la exigencia (Not), por cuanto parece imponérsenos introduciendo un cierto nivel de dependencia del mundo externo. Comer o beber, por ejemplo, son necesidades naturales sentidas de modo por entero singular, limitadas a la subjetividad y que implican un forzamiento, una violencia de la que el cada uno es sabedor, y que parecen contener el sometimiento a una legalidad propia de la naturaleza humana. De esa legalidad "biológica" no hay ni puede haber traducción o equivalencia en la conciencia; si de ella somos conscientes será a través de un sistema de mediaciones del cual forma parte el trabajo. Éste es una de las diferencias que el sujeto establece entre sus necesidades y deseos, y los objetos que los satisfacen, pero una diferencia que trae consigo la aniquilación de la posible identificación, así como de la separación total, entre las cosas y el yo, entre el conjunto formado por mis exigencias y sus correspondiente objetos por un lado, y el yo consciente por otro, entre lo subjetivo o lo sentido como tal y lo objetivo. El trabajo y el esfuerzo individual cancelan la suposición según la cual hay correlación y correspondencia inmediata entre lo subjetivo y lo objetivo. En este sentido sólo el trabajo configura aquello que puede darnos satisfacción, y sólo los productos del trabajo social humano nos apetecen y tienen valor para nosotros. No hay, en resumen, objeto alguno de nuestras exigencias que sea puramente externo a la subjetividad.

Otra referencia obligada dice relación al goce (Genuß). Este se inscribe como la aniquilación definitiva del objeto elaborado, y expresa la metáfora subjetiva del uso humano de los

bienes. La actitud consuntiva, previa al goce, proviene del intento de anular la diferencia entre el objeto como algo externo e inalcanzable, y del objeto apareciendo fuera de nuestro alcance, y el objeto como algo que puede llegar a ser nuestro, que podemos asimilar e interiorizar, si no del todo, de parte, o de sus propiedades. El trabajo pone en su producto una determinación especial de manera que, de lo que se goza no es del aspecto natural ni de las propiedades puramente naturales de las cosas, sino de la interioridad objetivada en el producto del trabajo, de la interioridad del trabajador. Lo mercantil sólo resulta atractivo en la medida que contiene la forma objetivada de una subjetividad activa y valedera o, en terminología marxista, la forma de fuerza de trabajo objetivada. Para H. el disfrute es el modo de re-interiorizar lo anteriormente exteriorizado[30].

Si nos centramos ahora en el trabajo definido como la diferencia que ponemos entre la aparentemente forzada separación entre objeto y sujeto, nos encontraremos que la consecuencia más importante de ese planteamiento es el situar la dialéctica del trabajo en el marco de la interacción entre algo interno (ein Inneres) y algo externo (ein Äußeres). Al ver intercambiarse estas determinaciones de externo e interno y sus características, cómo se particularizan y resultan universalizadas porque sin universalidad no hay satisfacción, asistiremos a la génesis fenomenológica del trabajo en Hegel.

> "El sujeto (lo interno) a pesar de su ser-singular en este sentimiento, y de las relaciones implícitas (gesetzten) en la separación, permanece de suyo como algo indiferente, siendo lo universal, la potencia, lo que subsume; la determinabilidad que el objeto del goce obtiene en esa potencia es totalmente ideal o subjetiva; es de modo inmediato lo contrapuesto

---

30. Cfr. Hegel: System der Sittlichkeit (SdS) 10-11; El sistema de la eticidad (SE) 113.

> suyo; la determinabilidad no entra en la objetividad (Objektivität) de la intuición, de manera que surja para el sujeto algo que él reconozca como identidad de lo objetivo y lo subjetivo; esta identidad está sólo trasladada al individuo, por lo que el objeto, que está determinado de un modo puramente ideal, deviene sencillamente aniquilado"[31].

En el goce el objeto se determina como lo ideal o lo subjetivo, deja de ser la cosa de la intuición para llegar a ser la anticipación metafórica de la unidad categorial sujeto-objeto. Puesto que el goce culmina todo el decurso del trabajo, en su saciedad se manifiesta, por un lado el destino de la subjetividad que trabaja, de llegar a ser objeto para el consumo, y por otro el destino de lo objetivo de valer únicamente para el sujeto del goce. Además la unidad categorial resultante es el centro del planteamiento ético o espiritual del trabajo.

En una consideración más pormenorizada, H. viene a distinguir tres niveles en la consideración pensante del trabajo. El trabajo mismo, el producto y el instrumento. Por lo que se refiere al trabajo, en él y por él el sujeto se abstrae del goce y el objeto no resulta aniquilado sino transformado; su resultado es un nuevo estrado de objetividad. Sin embargo el objeto sí resulta aniquilado como determinación externa del deseo; se deduce que el trabajo cancela la objetividad en tanto puesta en relación con la intuición, con el deseo de cosas discretas. Tampoco ve el trabajo, de modo inmediato, en la cosa lo digno de ser gozado, y en este sentido se inhibe y retarda el disfrute de la cosa, y sólo se admite éste si es del producto del trabajo. Estas consideraciones se corresponden con las determinaciones básicas y esenciales de la noción jurídica de persona respecto a la propiedad:

1. La toma de posesión (Besitzergreifung) como resultado

---

31. Hegel: SdS, 11-12; SE, 114.

de la referencia del sujeto deseante a lo exterior libre de dueño.

2. La transformación por el sujeto de la forma del objeto con el que se relaciona su deseo, esto es, el derecho incondicionado de la persona a ser dueña de la totalidad de su capacidad y actividad laboral.

3. La posesión como derecho derivado del trabajo con su doble vertiente de autoconservación y de consumo del producto.

Como vemos, en base a la naturaleza y determinaciones del producto del trabajo, H. establece la fuente de las relaciones jurídicas entre los hombres, y sus ulteriores mediaciones éticas y políticas, de gran interés especulativo.

Todavía nos queda la consideración del instrumento y su importancia como mediador en el proceso de transformación de la subjetividad por el trabajo. Con el instrumento nos instalamos en la contradicción implícita en el uso y aprovechamiento de las fuerzas naturales, y en el recurso a conocimientos de los rudimentos técnicos que aumentan y prologan las limitadas capacidades humanas. Hegel registra la preponderancia de la forma en el instrumento, de lo conceptual frente a la materialidad de la que está hecho, y frente a la cosa sobre la que actua. El instrumento, producto del propio trabajo, media de modo eminente entre las determinaciones contrapuestas de la actividad humana.

> "Por un lado el instrumento es subjetivo, en la esfera de la fuerza bruta (Gewalt) del sujeto trabajador, y totalmente determinado por éste, dispuesto y elaborado por el sujeto, y dirigido objetivamente (objektiv) contra el objeto (Gegenstand) del trabajo. A través de este medio cancela el sujeto la inmediatez del aniquilar; pues el trabajo, como un aniquilar de la intuición, es igualmente una aniquilación del sujeto, una negación, mera referencia

cuantitativa en tanto puesta en el sujeto"[32].

A través del uso del instrumento se aniquila un primer nivel de la subjetividad del trabajador, que consiste en atenerse a la carencia natural de forma, tanto de sí como de la cosa. Los instrumentos inauguran el hacer formal, la introducción de la forma como ser-para-sí del sujeto, de la técnica como posibilidad de informar la naturaleza in-forme. Si tomamos al instrumento como realización encauzada a otras realizaciones, como finalidad para otros fines, el utensilio representa fielmente la racionalidad efectiva de la acción humana. Quiere esto decir que la acción instrumental se destaca frente al esfuer. subjetivo inmediato por cambiar o alterar el proceder natural de las cosas sin conocer su legalidad. Las herramientas que el hombre usa cuando trabaja exigen la disposición previa de un plan, programa o proyecto, y su evaluación respecto a los fines que pretendidamente se quisieran lograr. Este es el modo como la acción laboral llega a ser en nuestro autor, a diferencia de otros sistemas de pensamiento, una acción instrumental programada respecto a fines. Pero además el instrumento hace de la subjetividad una instancia inteligente y no mero reflejo mecánico, de manera que la herramienta no embrutece sino todo lo contrario. Por otro lado, la inteligencia obtenida de esta manera retarde el goce, aplaza la satisfacción, inhibe la apetencia, y hace emerger lo que llamamos con H. "el pensamiento de la inteligencia "[33].

Pero aún hay más en relación con el instrumento, puesto que a todas luces él transforma la inhabilidad y torpeza natural humanas, y hasta llega a ser independiente con la técnica maquinista, de su subordinación a los órganos humanos. Hegel, que no está pensando en el rudimentario martillo o en el arado, sino más bien en la naciente maquinaria industrial, anticipa de modo certero el que la máquina-herramienta está destinada a ser

---

[32]. Hegel: SdS, 19-20; SE, 122.

[33]. Hegel: SdS, 20; SE, 122.

la depositaria exclusiva de la subjetividad del trabajo, de la mala subjetividad, en virtud de la cual la acción laboral es sufrida y penosa. Se puede hablar de la sustitución de la fuerza física humana por la energía liberada por la máquina, de tal modo que el instrumento dirigido y controlado por nosotros nos proporcione el modelo universal de trabajo productivo, sin un gasto de energía enbrutecedor. En resumen y de modo general, no habría productividad económica y social sin la técnica instrumental maquinista[34].

No deja de llamar la atención que, con ocasión de esta reflexión filosófica sobre la acción instrumental, H. introduzca la consideración de lo que para él supone el instrumento por excelencia de la razón, el habla (Rede). Entendida ésta como lo que de ideal tiene el individuo, como una forma que es realidad-efectiva, la realización de la lengua obliga al sujeto a concebirse como "un ente (Seinde) para sí"[35]. Con el habla, el carácter instrumental de la acción humana llega a su racionalidad plena, porque el habla como acto ofrece la expresividad y transparencia del sujeto.

Dejando por el momento a un lado el tratamiento del trabajo en relación con la mala subjetividad puesta en juego en la práctica, y que se trataría de suprimir, veámoslo por un instante relacionado con la conciencia subjetiva que desea, y con la voluntad. Ya hemos hecho referencia en el capítulo primero de esta investigación al diferente tratamiento que la noción de deseo recibe en el sistema kantiano y en el hegeliano. En la precisa medida en que la autoconciencia se nos aparece en forma de deseo, éste llega a ser la verdad de la conciencia que siente, percibe y entiende, y el modo de la integración de ésta en la conciencia volitiva. Por esta causa entiendo que a toda teoría de la objetividad, a toda explicación científico-genética del proceso de objetivación y del estatuto de la objetividad

---

34. Cfr. Hegel: SdS 21-22; SE, 123-124.

35. Idem.

filosófica, H. antepone una "teoría del deseo"[36]. Pero, ¿se puede hablar de una teoría del deseo en H. con independencia o con anterioridad a su doctrina del sujeto-objeto idéntico?. La dificultad y la inoportunidad en este contexto de dar una respuesta taxativa a esa pregunta, no nos dispensa de plantear la elaboración hegeliana del tema del deseo.

De todos es conocido que tras la dialéctica del deseo late el asunto de la interacción de los sujetos en el horizonte del espíritu. En su primera aproximación al problema, H. rechaza el recurso y la apelación al modelo de instinto para explicar la facultad desiderativa humana. El instinto animal debe ser contrapuesto firmemente al obrar pensante e inteligente. Como "excitación interna ligada a la apariencia (Scheine) de una excitación externa"[37], el instinto presenta una inaccesibilidad esencial no sólo para explicar la conducta humana, sino también para su mera integración en un sistema del saber científico. Hegel nos habla incluso de "misterio total" cuando se trata de concebir al hombre bajo el patrón de la conducta instintiva. Por otro lado es preciso constatar que en la historia de la filosofía se ha producido un acuerdo casi unánime en concebir la razón como autofinalidad interna, y en contradicción con el carácter totalmente externo de la finalidad instintiva. No obstante y en la esfera de la vida orgánica, la impronta de las motivaciones que están al margen de la razón, suponen el primer esbozo de lo práctico. Pero en definitiva, sólo lo espiritual se eleva por encima de la tosca practicidad de lo orgánico e integra la motivación externa en la automotivación interna del espíritu. A esta superación de la exterioridad, en la que se incluye la esfera del instinto, lo llama H. "idealidad"[38]. De ahí la definición sistemática que es preciso introducir de lo que

---

[36]. Cfr. Lacan: El seminario: 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica, 331 y ss.

[37]. Hegel, ENZ, prrf. 361; ed. Nicolin-Pöggeler, 299.

[38]. Hegel: ENZ, prrf. 381, Zusatz, W, 10, 21.

entendemos por actividad espiritual.

> "Todas las actividades del espíritu no son otra cosa que distintos modos de retrotraer lo exterior a la interioridad que el espíritu mismo es, y sólo por medio de esta reconducción (Zurückführung), de ésta idealización o asimilación de lo exterior deviene y existe el espíritu"[39].

A través de la interiorización de la motivación externa, que en Kant era el origen de la acción no libre, puede el hombre elevarse a la consideración de la motivación interna, que le hace trascender el pregnante mundo externo. Idealización es sinónimo de causación humana, de internalización de lo externo, de erección de una legalidad opuesta al proceder natural, de una motivación que eleve la libertad desde la evitación de las causas externas, hasta la subsunción de lo externo por lo interno, cualquiera que sea la naturaleza de lo externo. La clave de todo el proceso se cifra en el reconocimiento supremo de lo interno como la forma y la racionalidad de lo externo.

De un modo semejante reconocemos con H. que el trabajo introduce una causación no natural, una necesidad interna al espíritu, cuyo modelo no puede ser deducido de nivel alguno de practicidad en la vida orgánica. Consecuentemente, en el hombre tenemos que postular, a diferencia de lo instintivo, "el sentimiento de la falta (Gefühl des Mangels)..., y la pulsión a cancelarlo"[40], incluso como condición previa al estado de excitación y tensión que provoca, en la conciencia espontánea, un objeto o un sujeto deseado.

El momento en el que nos encontramos es clave para la génesis conceptual del idealismo y de su concepto de acción inteligente. La inteligencia no es la mera adaptación de la

---

[39]. Idem.

[40]. Hegel: ENZ, prrf. 359; ed. Nicolin-Pöggeler, 296.

respuesta condicionada por el instinto, ni es un mero reflejo de lo instintivo, sino que la razón como inteligencia se diferencia por la posibilidad de admitir o no una causación exterior, siendo consciente de ello (Kant), o bien de aceptar su propia autocausación subsumiendo la causación natural (Hegel). La razón dimana de la posibilidad consciente en el viviente, de referirse, de ser determinado, influido, estimulado, desde fuera de sí mismo, pero esa posibilidad tiene que devenir conceptual o de lo contrario no ser tenida en cuenta.

El rechazo del modelo del instinto lleva a H. a postular la noción de pulsión o impulso (Trieb, Antrieb), como aquel principio de naturaleza interna que se desarrolla posteriormente como acción práctica[41]. La pulsión se ofrece como sentimiento práctico y contradictorio, como una carencia sentida internamente que tiende a apropiarse algo de fuera, que tiende a algo sin saber a qué, y que determina al sujeto a hacer algo con su cuerpo, pues de éste parece proceder esa excitación. Es como la primera determinación externa de la conciencia y la primera determinación interna de la cosa, es como la primera impulsión de la conciencia y de la cosa, a realizar su propio concepto.

> "El impulso de la autoconciencia consiste en realizar su propio concepto y darse en todo la conciencia de sí. Por ello es, 1 activa, para superar el ser otro de los objetos e igualarse a ellos; 2. exteriorizándose de sí misma (sich seiner selbst entäußern) para proporcionarse con ello objetividad y ser-ahí. Ambas son una y la misma actividad. El devenir determinada la conciencia es igualmente un autodeterminarse y a la inversa. Ella se produce (bring...hervor) a sí misma como

---

41. En la misma linea se sitúa Engels al reconocer que el trabajo y el lenguaje son los dos impulsos (Antriebe) esenciales bajo cuya influencia se produce el proceso de hominización. (Cfr. Engels: Dialektik der Natur, MEW, 20, 447-448; trad. esp. 146.

objeto"[42].

Entiendo que H. retrotrae al impulso el origen de la autoconciencia, por cuanto reconoce en él cierto nivel de reflexividad, es decir, cierto grado de objetivación de lo subjetivo, y cierto grado de subjetivización de lo objetivo. La pulsión dice relación al objeto en la medida que dice relación al sujeto. Lo otro a que me veo impulsado no es la otredad absoluta, sino algo ya subjetivizado, algo del orden del sujeto. En definitiva, la autoconciencia que desea se ve tan impulsada hacia la cosa como hacia sí misma, y todo parece indicar que la impulsión empuja a la conciencia más hacia otra autoconciencia que hacia cualquier objeto que pueda colmarla y darle satisfacción.

De entrada cabe decir que la pulsión, lejos de constituir una determinación empírica del sujeto, ni una "fuerza impulsora de la voluntad"[43], ni siquiera el fundamento subjetivo de la apetencia, forma parte de la dinámica de la subjetividad, pues no cabe entender al sujeto sino como una fuerza que se exterioriza, una impulsión cuya finalidad tiene forzosamente que ser el pensamiento, un empuje hacia el pensar. En este sentido la pulsión introduce la desigualdad conmigo mismo; en la medida en que el ser-sabido se remite a sí, identifica su ser como la voluntad del sujeto. No conviene olvidar que H. viene a continuar, en cierto respecto, la tradición de filiación spinoziana que defiende la total congruencia entre la razón y el universo de las pasiones humanas.

En el pensamiento de H. la exigencia de sistematicidad se resuelve con la decidida disposición de que nada empírico escape al esquema del orden, a la articulación de la realidad efectiva de lo real[44]. Pues bien, si tras todo planteamiento de

---

[42]. Hegel: Philosophischen Propädeutik, W, 4, 117.

[43]. Kant: Versuch über die Krankheiten des Kopfes, Werkausgabe, II, 889.

[44]. Cfr. Heidegger: Nietzsche, II, 453-454.

la practicidad de la conciencia hallamos la primacía del querer y la voluntad como pilar básico de la subjetividad pensada en clave moderna, y si de ésta no podemos segregar ni apartar la consideración finalista como el núcleo temático del asunto del pensar, el tránsito del sujeto al objeto puede ser tomado como la trasposición de la finalidad del sujeto a la del objeto y viceversa. A esta motivación responde el que H. sostenga, con ocasión de su interpretación de la filosofía de Anaxágoras, que los impulsos vitales son la finalidad de lo vivo, y que en la finalidad así entendida se igualan comienzo y fin (Anfang und Ende)[45].

> "En tanto satisfacemos las pulsiones, colocamos objetivamente lo subjetivo y lo volvemos a recuperar"[46].

A la actividad que pone la primera determinación como subjetiva, y después la convierte en objetiva, la llamó Anaxágoras <<nous>>. En el mundo moderno la voluntad, que en principio se determina como lo interno, también es acción práctica que traduce las determinaciones internas del sujeto en existencia inmediata, con el fin de presentarse y exponerse como concepto científico o idea[47].

Si la pulsión es el modo de determinarse práctico de la subjetividad, y el sentimiento de su contradicción respecto al mundo externo en orden a la constitución de la objetividad, el deseo es el modo como se determina ulteriormente y se singulariza la pulsión. Aquí ya reconocemos la plenitud de la autoconciencia. A este nivel el trabajo es la consecuencia del comportamiento de la autoconciencia que se singulariza y es para sí. El trabajo como interacción del hombre con la naturaleza y con los otros

---

45. Cfr. Hegel: VGPh, W, 18, 383 y ss; LHF, I, 307 y ss.

46. Hegel: VGPh, W, 18, 384. Lamentablemente no he encontrado el pasaje en la traducción española.

47. Cfr. Hegel: PhP, W, 4, 57.

hombres parte de la autorreferencia de la conciencia de sí, que carece de mismidad y desea la cosa como aquello que le devolverá su reflexividad. Por eso el hacer externo lo interno por el trabajo es también un modo de recibir la forma de una subjetividad hábil desde el exterior, e internalizar las determinaciones del objeto a transformar. Cuando se dice que el trabajo adecúa el mundo externo a la necesidad interna, y ésta a aquél, estamos asumiendo una necesidad no naturalista, conceptual, que introducimos nosotros en el transcurrir mundano. Esto, que llamamos la necesidad de la acción causada voluntariamente, es lo encargado de ejecutar los fines y el destino de la humanidad. Sin embargo no se plantea el dilema entre si la voluntad está empíricamente condicionada o no. Más bien se produce en H. el intento de repensar la antigua división aristotélica que dividía el deseo, <<órexis>>, en apetito, <<epithimía>>, impulso, <<thimós>> y voluntad, <<boúlesis>>[48]. Con esto se apunta a que para H. la voluntad no pierde su dignidad presuntamente amenazada, porque figure como la más elevada capacidad y expresión del deseo, como deseo deliberativo. La voluntad como voluntad deliberadora pone en juego a la razón en la acción finalista que impulsa el deseo. En definitiva, no se trata de que le mundo aparezca como una disposición emotiva o anímica, cuanto que la subjetividad que es consciente de ser deseo, no se tome como lo limitado y pobre en su ulterior determinarse, sino como el proceder del sujeto que va progresivamente integrando y asumiendo lo que la cosa debe al yo y lo que el yo a la cosa. Esto mismo es el resultado de dar carta de naturaleza a la reflexión interna o infinita, que no ve en las afecciones empíricas del sujeto una limitación sino la singularidad que deviene universalidad. Desde el punto de vista de una hipotética moralidad subjetiva, tanto la pulsión como el deseo en general facilitan la adecuación recíproca del mundo a los designios humanos, vistos desde cada uno y desde el conjunto de los individuos singulares, esto es, facilitan el logro del

---

48. Cfr. Aristóteles: De anima, III, 10, 414b; trad. esp. 175.

contento y la dicha personal, y el bienestar y la felicidad colectiva. Todo depende de los niveles de integración del individuo en el sistema de necesidades que caracteriza la vida espiritual, en la que el trabajo adquiere su dimensión verdadera.

El deseo y las vicisitudes y avatares de su realización pertenecen al momento en el que el saber fenomenológico penetra en la autoconciencia como "en el entrañable reino de la verdad"[49]. En éste se reproduce un momento de inmediatez semejante a "el esto y la suposición", ahora representado por el deseo (Begierde), pero su sentido global es el de vuelta o retorno desde el ser-otro al fundamento de la otredad, al fundamento de la posibilidad de la diferencia, que no es sino la mismidad. El deseo autoconsciente, o la autoconciencia como deseo, es la unidad de la referencia a otro y de la autorreferencia. Pensar la esencia de la autoconciencia hegeliana es pensar el sí-mismo, que aquí se presenta como deseante, como ser que es tanto mismidad como alteridad. La diferencia del pensar debe ser pensada como insita en el pensar mismo, la mismidad tiene que extenderse hasta lo otro impulsada por una carencia fundamental, por una falta en ser. Precisamente el deseo ratifica la conciencia como autorreferencia, pero la endereza a autentificar y verificar ese autoreferirse en la multiplicidad de la existencia sensible, hacia donde ella cree encontrar lo que no tiene. La cosa de la conciencia desiderativa es lo negativo dado que se ha reconocido como carencia y falta. El dilema que introduce el desfiladero del deseo para la conciencia de sí es: ¿cómo ella puede ser el fundamento y la verdad del objeto del deseo, si éste se patentiza como falta y ausencia?, ¿cómo el objeto puede colmar el deseo si está definido como negatividad esencial respecto al ser-sí-mismo? La respuesta a estos interrogantes nos tiene que venir dada por el propio devenir del "oscuro" objeto del deseo. Eso mostrará que tanto el deseo como su objeto son determinaciones de la subjetividad procesual y cambiante. Este permanente

---

[49]. Phänom 134; Fenom 107.

mutarse y trasmutarse conduce al reconocimiento de que la verdadera satisfacción de la autoconciencia se da en otra autoconciencia, de modo que la conciencia desiderativa es deseo de deseo. Porque si el deseo es característico de los seres vivos, y la vida dice relación a sí misma, y su finalidad no es ajena a sí misma, y si vivir y desear se implican, sólo hay desec de lo vivo, y el deseo forma parte de la autoconservación y expansión-crecimiento de la vida. Si no hubiera vida deseante la vida se aniquilaría. Como bien ha observado Gadamer, el deseo como tal tiene la estructura de la vida[50]. La conciencia de sí no busca esto o aquello, o lo que le viene en gana, para asegurarse a sí misma, sino que le interesa todo aquello que aliente vida. La realización de esta vida apetente lleva aparejado aniquilar todo lo que se resista o que suponga una barrera, de tal manera que desear contenga de suyo una transformación de la apariencia y funcionalidad de lo existente. El trabajo es el modo de adaptar y hacer accesible el mundo al deseo humano. En resumen, el deseo eleva la autoconciencia a la categoría de fundamento ontológico de las cosas en su pluralidad y diversidad. Para cumplimentar ese carácter ontológico de la autoconciencia hegeliana se precisa aplazar la satisfacción de nuestras demandas, pasar de la contentamiento puntual y momentáneo, que no hace otra cosa que disfrazar la exigencia radical de plenificación, y ponerse a trabajar para situar el deseo en un contexto universal, como sistema de necesidades. Si parto de mi deseo y quiero alcanzar su universalidad, necesito cuando menos que me sea reconocido el deseo por el deseo de otro, y necesito, al mismo tiempo, reconocer el deseo de otro tan esencial como el mío. Esto desemboca en la necesidad de reconocer a otra autoconciencia para poder ser yo mismo autoconciencia. Pero además necesito al otro para que ambos, uno y otro, co-laboremos en la tarea común de transformar el mundo. De esta manera, la dialécti-

---

50. Cfr. Gadamer: "Hegels Dialektik des Selbstbewußtsein", en Materialen zu Hegels <<Phänomenologie des Geistes, 225; trad. esp. 28.

ca del deseo nos lleva a plantear el trabajo como la actividad de la intersubjetividad interactiva.

3. 2. EL TRABAJO COMO INTERACCION.-

La sección anterior del presente capítulo ha servido para constatar la especificidad y novedad de la concepción hegeliana de la subjetividad, de tal manera que no sólo se rechazan los planteamientos subjetivistas relativos a la actividad práctica, sino que se plantea la necesidad absoluta de considerar el trabajo en la dimensión de la interacción. El sistema hegeliano parte de la voluntad decidida, frente a otros abordajes de lo práctico, de no admitir positividad alguna que amenace la lógica y la racionalidad interna del propio sistema. Como se ha puesto de manifiesto hasta la saciedad, se trata de integrar en el sistema de la razón todo cuanto el hombre pueda reconocer como motor de su actividad, e integrar la esfera volitiva con la racional. De ahí que al concepto especulativo de trabajo sólo pueda llegarse a través de la acción del sujeto que aparece motivada por la pulsión y el deseo. Frente a la generalizada acepción moderna del deseo como pasión, esto es, como estado subjetivo de carencia de determinado bien que se considera conveniente[51], y frente a la también moderna acepción del deseo como malestar e inquietud por la ausencia de lo deleitoso[52], Hegel da cabida al deseo como motivación voluntaria de la acción, cuya práctica la define como "deseo inhibido".

La formulación del trabajo como interacción hombre-naturaleza es lo primero a considerar. Si tomamos la naturaleza en el doble sentido de naturaleza inorgánica y de naturaleza orgánico-corporal, la función de la actividad laboral se diversifica en ambos respectos. Ante todo por el trabajo me convierto en cosa, doy forma a lo que carece de ella, y ese conformar la cosa es una donación de ser y de sentido. Cuando

---

51. Cfr. Descartes: Les passions de l' âme, art. 86, pag. 88; trad. esp, 62.

52. Cfr. Locke: An Essay concerning Human Understandig, ed. Nidditch, 230; trad. esp. 1, 134.

trabajo creo formándolo un ser-ahí al que llamo obra. En la misma medida en que produzco la cosa como obra me transformo desde la inhábil torpeza de mi corporalidad in-educada, hasta el cuerpo plástico que representa el saber hacer. Desde este punto de vista, la naturaleza con la que interacciono supone lo in-forme, la resistencia e impermeabilidad primarias a los propósitos humanos y, al mismo tiempo, lo suceptible de ser alterado. Como no hay lugar para hablar de una doble causación, natural o voluntaria, este planteamiento implica que la acción práctica traduce la voluntad y sus determinaciones a la forma del ser-ahí, pero a la vez ello supone la propia autotransformación de la naturaleza. Tres son los sentidos que la noción de naturaleza tiene desde la óptica de la autoconciencia:

1. La materia en tanto disponibilidad universal.
2. Las disposiciones y capacidades humanas.
3. Las propias necesidades y carencias.

Por el trabajo se transforma la materia, se inhibe y retrasa el deseo, y se educan las disposiciones naturales humanas. Todo ello tiene lugar en un triple registro de la actividad.

1. Elevando la cosa a la categoría de objeto, es decir, a la unidad de determinaciones objetivas y subjetivas.
2. Cambiando las capacidades orgánicas por disposiciones técnicas del saber hacer.
3. Retrasando la satisfacción del deseo que resulta integrada en el llamado sistema social de necesidades, modo de designación hegeliana de la economía política.

La autoconciencia hegeliana se revela no sólo como conciencia práctica por medio del proceso de negación de su ser otro, sino también como conciencia teorética por cuanto la negación de lo otro supone un retorno a sí mismo. El conocimiento que tiene como modelo la actividad laboral no se resuelve en un

ir y venir del sujeto al objeto, ni siquiera en la apropiación intelectiva de un objeto por un sujeto, sino que conforme a la interpretación hegeliana tiene lugar una constitución recíproca y una integración sintética de determinaciones objetivas y subjetivas. Lo que puede llamarse la interiorización conceptual del mundo externo, equivale a una exteriorización y transformación práctica del sujeto en lo externo. De esta manera la conciencia pone fuera de sí sus propias energías ejemplarizadas en la certeza que ha constituido al hombre moderno como sujeto del conocimiento y de la acción[53].

La conciencia de sí, incardinada en el lenguaje y el trabajo, revoluciona las concepciones anteriores de sujeto y objeto de conocimiento, para transformarlas en las de sujeto y objeto de interacción. El hombre que trabaja llega a ser tanto sujeto como objeto de su acción, la naturaleza trabajada no es sólo objeto de disposición técnica sino también sujeto de interlocución, como una naturaleza orgánica que se expresara y como sujeto de un diálogo que nosotros mismos somos. En efecto, un relieve especial cobra en H. tomar la naturaleza como las capacidades y disposiciones orgánicas ---boca que articula sonidos, mano como prototipo de instrumento, pies locomotores, cerebro como sede de la inteligencia directiva--, y entender que la expresión de estos órganos, puesto que algo tienen que decir si no se les impide, proclama la interioridad humana como la subjetividad expresiva y como la objetivación del sentido. El planteamiento hegeliano viene a sostener la tesis de que la naturaleza orgánica del hombre lleva inscrito un plan o programa que consiste en trascender su inhabilidad y torpeza originaria, para llegar a ser una organicidad sagaz, docta y sabia, dirigida a la interacción social y a la felicidad humana. Ese programa contiene además los límites y condicionamientos de su ejecución.

---

53. "En rigor, no se trata de que el conocimiento sea práctico, cuanto de que el conocimiento se incardine en la praxis, constituyendo una de sus expresiones" (Navarro Cordón: "Sentido de la <<Fenomenología del Espíritu>> como crítica", loc. cit. 308).

La concepción hegeliana del trabajo pretende un acercamiento del proceder de nuestras facultades teoréticas a las facultades prácticas, o al menos hacer complementarias sus perspectivas. Las dos contienen un nivel representativo y uno conceptual-categorial que pueden identificarse. La primera comienza con la primacía de su afección externa, al ser afectada por así decirlo desde fuera, con cierto sometimiento a la legalidad objetiva de las representaciones del mundo externo; la segunda se inicia por su autodeterminación interna, por un impulso a la acción que implica un primer nivel de voluntad representadora de sus propósitos y afanes. Pero lo decisivo es el modo como ambas desembocan en la necesidad de unir categorialmente el yo y la cosa, a través de la interiorización de lo externo y la exteriorización de lo interno. El conocimiento y la acción son dos modos de obrar, entendido éste como el tránsito de lo externo a lo interno, y de lo interno a lo externo, aunque H. repita e insista en la fórmula del tránsito de las determinaciones internas a la exterioridad de la existencia inmediata[54].

Dicho lo anterior pasaré ahora a considerar el sentido de la transformación o transfiguración que se opera en el trabajo según Hegel. El cambio de forma y figura de lo externo tiene una importancia doble, una porque la conformación laboral de lo externo acontece de acuerdo con los designios del sujeto, y dos porque la finalidad de la acción es siempre adecuar lo interno a lo externo y viceversa. Debido a ello no hay cambio de forma ni alteración de la figura, que no sea al mismo tiempo del sujeto y del objeto del trabajo. La interacción causa los mismos efectos sobre la cosa que sobre el yo, esto es, su inversión y transformación. La interacción se entiende como la acción de transformar la naturaleza y disposiciones originarias, tanto internas como externas, de alterar lo natural bien en su acepción de lo carente de forma, bien en su acepción de lo transformable.

En la Fenomenología, el trabajo se introduce en una

---

54. Cfr. Hegel: PhP; W, 4, 217.

sección cuyo significativo título es todo un programa filosófico: "Independencia y dependencia de la autoconciencia; señorío y servidumbre". Este apartado demuestra de forma palpable que no es posible separar el tratamiento de la interacción con la naturaleza, del tratamiento de la interacción social. De como interactuemos con la naturaleza depende cómo sea nuestra vida social, y de como interactuemos socialmente depende el modo de transformación de la naturaleza. Lo natural deviene social, y lo social, natural. En primer lugar conviene tener en cuenta que al trabajo le precede el reconocimiento, como el hecho básico de toda conciencia de sí, en el sentido de que todo su hacer y su saber está dirigido a lograr el ser reconocida por otra. Esto quiere decir que no existiría el modo de actividad que llamamos trabajo si, de una parte no fuese un modo derivado del reconocimiento para afianzarlo, darle contenido y sacar todas sus consecuencias, y de otra no fuese el trabajo el único medio y camino de elevar ese reconocimiento previo a un reconocimiento determinado cuyo contenido ya es la persona es sus múltiples facetas ---la que tiene derecho al disfrute, la propiedad, la felicidad, etc.--. Esto también puede expresarse diciendo que no habría trabajo humano sino a partir y en el seno de un reconocimiento societario plasmado en un funcionamiento, una estructura y unas instituciones sociales, que le dan al trabajo su sentido y proyección significativa. Pero, indisolublemente ligado a lo anterior, figura el hecho de que el trabajo es la única fuente y el origen exclusivo del vínculo y el reconocimiento societario. El orden social que el trabajo funda, y en el que está fundado, es también condición y resultado de un co-acto de duplicación de la conciencia en dos autoconciencias, y del re-conocimiento recíproco de éstas. Se trata de que el hacer práctico-laboral de la autoconciencia envuelve la singularización de la acción, como acción de esta conciencia, y su universalización al ser reconocida por las demás. De ahí el que pueda ser libre y voluntario como acto del individuo singular y autónomo, pero que a la vez sea acto condicionado y co-activo por cuanto depende del otro y el

otro te lo impone en cierto sentido. Todo depende de cómo concibamos el orden social con el que se articula la conciencia laborante, si lo concebimos como mero agregado positivo, como amalgama de átomos sociales, como vinculo coercitivo y lazo represivo, o bien, como lo hace Hegel, como organismo vivo, dotado de leyes propias, que también actúa e interacciona, e impone sus condiciones a la realización práctica de los individuos socializados. Pero en definitiva se trata de otorgar toda la importancia debida a la objetividad del ser-para-sí de la autoconciencia, cuya exteriorización es la fuente del saber conceptual.

Tres son los elementos a tener en cuenta en el planteamiento fenomenológico del trabajo: el señor, el siervo y la cosa. En ningún supuesto se trata de partir de una situación idílica de cooperación, que se rompe por quién sabe qué acontecimiento, sino antes al contrario, de comenzar con una desigualdad natural en la apropiación de las cosas que son objeto de apetencia. Mientras el señor es el dueño de las cosa, el siervo carece de todo, es reducido a ser una cosa más propiedad ajena, y su fuerza vital la emplea el señor como fuerza de trabajo. Mientras el señor y el siervo parecen determinaciones fijas, la cosa es cambiante.

> "El señor se refiere <u>al siervo de modo mediato</u> a través del ser independiente (sebständige Sein), pues a ello está sujeto el siervo, es su cadena de la que no puede abstraerse en la lucha, y por ello se demuestra como dependiente y demuestra que que tiene su independencia en la coseidad. Pero el señor es el poder (Macht) sobre ese ser, pues demuestra en la lucha que el ser vale para él sólo como algo negativo; en tanto el señor es el poder sobre el ser, y el ser es el poder sobre el sier-vo, en este silogismo el señor tiene al siervo por debajo de sí (unter sich). Igualmente el señor se refiere <u>a la</u>

> cosa de modo mediato a través del siervo; éste como autoconciencia en general, se refiere también de modo negativo a la cosa y la supera (hebt...auf), pero igualmente la cosa es independiente para él, y como no puede llegar a acabar con ella hasta su aniquilación (Vernichtung) negándola (durch sein Negieren), sólo la trabaja (bearbeitet)"[55].

En este famoso pasaje se describe la génesis conceptual y estructural del trabajo en la Fenomenología. Se suceden en él una serie de momentos cuyo resultado es el instante decisivo de la elaboración de la cosa por el siervo, lo que viene a suponer el punto de articulación de la vida comunitaria de los hombres. A la conciencia señorial pertenece, y esa es su esencia, el estar sintetizada con el ser independiente o la coseidad en general. Ser señor es ser independiente, no tener dueño como en principio le ocurre a la cosa. El señor es independiente porque lo es respecto a las cosas que posee y de las que se ha apropiado. El señor es propietario porque el otro, el siervo, lo reconoce como tal y como su dueño. ¿Pero qué posee el señor? Las cosas y el reconocimiento que le otorga esa "cosa" que es el siervo. En consecuencia el ser independiente requiere y precisa el reconocimiento del siervo, y en este sentido la dependencia de él. El comienzo del pasaje nos indica que el señor no es independiente de modo inmediato respecto del siervo, sino de modo mediato; necesita ser independiente respecto a las cosas, y que le sea reconocida su independencia por el siervo. Para que esta segunda circunstancia se produzca es necesario entregar en manos del siervo ciertas funciones, como el trabajo físico, para que la conciencia que reconoce se mantenga con vida y liberada de ciertos menesteres. El señor entiende que quién está encadenado a las cosas y obligado a trabajarlas es menos libre que el ocioso, y depende de él. Como puede verse, el modelo de indepen-

---

[55]. Phänom 146; Fenom 117-118.

dencia que representa el señorío es una independencia supuesta, y hasta cierto punto ilusoria, respecto a la cosa, puesto que el deseo del señor está vinculado a determinada cosa de la que nunca puede prescindir. Por el contrario, la independencia resultante del siervo, se logrará no por el goce y la propiedad sino por la transformación laboral-formativa de la cosa deseada. Mientras el señor es presa de su incapacidad de desembarazarse de la propiedad, de un mal uso y entendimiento de la misma, y de un goce improductivo y ocioso, el siervo aprovecha su vitalidad para esforzarse, sacrificarse y ganar una independencia que el señor no alcanzará jamás.

La relación de servidumbre, concebida estructuralmente como formando parte de la experiencia del saber científico, no sólo tiene que ver con el plano jurídico de la reducción del siervo a cosa, sino con el plano socioeconómico de la dependencia del siervo respecto al trabajo, y también con el plano sociopolítico de la apropiación por el señor del producto del trabajo forzado del siervo. La cosa es el destino del siervo en el sentido de que constituye su oportunidad frente a la actitud del goce, para ensayar una nueva postura que haga posible su liberación. En este sentido, la única libertad posible viene proporcionada por el hacer y el saber de la conciencia formada en el servicio y en el trabajo. A la luz de estas consideraciones, el trabajo se define como la sobredeterminación comunitaria del intercambio orgánico entre el hombre y la naturaleza, de manera que sólo puede hablarse del trabajo como experiencia de lo absoluto si aquel se toma con sus determinaciones sociales, es decir, como conflicto y lucha en el seno de la sociedad. Por lo tanto hablar de trabajo en H. es como hablar de las relaciones económicas, sociales y políticas de los hombres que se enfrentan por lograr la supervivencia y el reconocimiento de los demás.

En este contexto es obligada la referencia al tema de la cosa; ésta es sinónimo de propiedad. El amo posee al esclavo como propiedad; depende esencialmente de esta. En cualquier caso cosas son también los productos del trabajo del siervo, indispen-

sables para el consumo y la supervivencia del señor. A este respecto la autoconciencia depende de la actividad productiva del trabajador. Éste no lucha frontalmente contra el señor sino por intermedio de la cosa. La libertad e independencia del trabajador es mayor en tanto cifra su esencia en la acción, no en la cosa como tal, sino en la cosa como su obra. El siervo-trabajador llega a ser independiente porque establece una distancia respecto a la conciencia cosificada y cosificante del señorío, porque su interés no esta en la posesión sino en la transformación. El poder de la acción laboral es sobre todo el poder formativo y educativo llevado sobre la conciencia misma. El verdadero resultado y el poderío del trabajo no tiene que ver sólo con el producto como cosa, sino también con la liberada conciencia del hombre que la ha elaborado.

No seria completa la exégesis del pasaje reseñado sin referirnos a la distinción hegeliana entre la actitud negativa y la actitud transformativa. La primera es la propia del amo, la segunda del esclavo. Ser independiente, en la doble acepción de serlo respecto a las cosas y a otros hombres, no se logra sino por la acción, no es una actitud del puro negar sino del transformar lo dado. La actitud del señorío es la negación como retirada del mundo de lo pragmático, de los asuntos e intereses humanos; así se explica el origen del hombre contemplativo, del espectador pasivo y no comprometido con el mundo en torno. Lo original del planteamiento hegeliano radica en sostener que la actitud puramente negativa sólo es posible sobre las cosas, y sobre los otros reducidos a cosas. Para el siervo la negación de la cosa, tanto en la forma del rechazo escéptico como de aceptación estoica de lo dado, le es de todo punto insuficiente. El siervo no supera su postración con un mero negar, o con el no querer saber, sino que necesita transformar el mundo, y con-formarse como conciencia independiente de toda positividad y de toda dependencia de lo inmediato, y suprimir la desigualdad que lo inmediato impone. El trabajador busca acabar con su propia cosificación que le impone el otro, y con el tejido de relaciones

sociales que le oprimen. Ante la amenaza de un destino inmutable y eterno, el trabajador busca alterar el estado de servidumbre, acabar con ella, y con el sometimiento a una autoridad ajena y arbitraria, máxima expresión de las relaciones sociales cosificadas.

El verdadero contenido del trabajo visto desde la óptica de la conciencia de sí, es su autorealización como unidad categorial, como síntesis de la cosa en tanto producto-obra del trabajo, y de su propia conciencia formada laboralmente. La consecuencia que se deduce es la interacción social, y las relaciones de desigualdad en relación con la independencia y libertad entre los hombres. La interacción hombre-naturaleza es inseparable de la interacción social, en el sentido de que todo trabajo tiene unas consecuencias importantes para la estructura y dinámica de la sociedad. La sociedad, que tiene como fuente primordial de riqueza la explotación del trabajo humano, es una sociedad desigual, y el trabajo se realiza siempre en pié de desigualdad. Si por medio de la interacción con la naturaleza el hombre ha superado su falta de destreza, su escasa dotación de medios para sobrevivir, y ha cancelado su indefensión originaria frente a circunstancias adversas, y ha transformado sus disposiciones orgánicas en técnicas instrumentales y la causación natural en conocimiento científico, ahora el trabajo como modo de interacción social desempeña el papel de superador de la desigualdad natural-social. Vivir en sociedad es vivir en relaciones desiguales, que el trabajo trata de suprimir a partir de una conducta inteligente y racional, que lleva implícito el propio desarrollo social de la acción humana. La verdad de la experiencia laboral es la verdad de la conciencia del siervo que trabaja, o la verdad de la conciencia de la libertad.

> "La <u>verdad</u> de la conciencia independiente es, en consecuencia, la <u>conciencia del siervo</u> (<u>knechtische</u>

Bewußtsein)"[56].

La conciencia del siervo es la verdadera pues ha transformado su estar sintetizada a la cosa, en el trabajar la cosa y en el transformarse a sí. Pasa de ser conciencia dependiente a conciencia verdadera que ejemplifica el pensar categorial. La verdad de todo ser independiente es el trabajo que lo produce y crea. Sólo el trabajo alcanza a liberar la conciencia de su dependencia social, dependencia que H. sobredetermina con la angustia individual y el temor a la muerte. Con el trabajo no sólo se establecen distancias respecto a la naturaleza, sino que también se elimina la supeditación a la positividad social, a las situaciones de hecho que generan un sistema de dependencia universalizada. Aquí se cifra en el temor al señor absoluto, a la muerte, el origen de cierta sabiduría mundana, leida como interiorización, como retrotraerse la conciencia a sí, como la recompensa a una ardua labor que ha conseguido alejar del ser humano todo miedo y sentimiento de impotencia. Dicho en otros términos, sólo por medio del trabajo la conciencia llega a (in) sí, y es ser-para-sí, es decir, la conciencia se produce a sí misma.

"A traves del trabajo llega la autoconciencia a sí misma"[57].

¿Qué horizonte de sentido se abre en este momento ante la conciencia que ha llegado a sí misma? Es de todo punto imposible alcanzar el concepto verdadero de la autoconciencia sin referirse a la práctica laboral. Se trata, para Hegel, de sacar todas las consecuencias del acierto de la filosofía moderna en situar la actividad práctica en el corazón de la subjetividad. Ni el yo

---

56. Phänom 147; Fenom 119.

57. Phänom 148; Fenom 120. El subrayado no aparece en el texto.

trascendental (Kant), ni el yo impulsivo (Fichte), ni siquiera el yo del deseo abarcan la dimensión del ser-para-sí hegeliano que es sujeto-objeto del lenguaje y del trabajo. Ni la síntesis trascendental, ni la unidad del yo y el no yo, ni el deseo de su satisfacción, alcanzan la objetividad intersubjetiva del producto del trabajo: un objeto que es tanto objeto como sujeto, un objeto que es en definitiva el propio sujeto humano formado y educado, un sujeto-objeto cuyo nombre auténtico es "espíritu".

> "El trabajo, por el contrario, es deseo inhibido (gehemmte), desaparición contenida o trabajo que forma (bildet). La referencia negativa (negative Beziehung) al objeto deviene la forma del mismo y algo permanente porque para el trabajador el objeto tiene independencia. Este término medio negativo o la acción formativa es igualmente la singularidad o el puro ser-para-sí de la conciencia, que ahora en el trabajo se coloca fuera de ella (außer es) en el elemento del permanecer; la conciencia trabajadora llega de este modo a la intuición del ser independiente como de sí misma"[58].

La riqueza original del concepto hegeliano de trabajo se encuentra en esta doble finalidad de la actividad laboral. Dar forma a la informe naturaleza conformando un mundo específicamente humano y, en segundo término, educar la voluntad para hacerla apta para la vida social.

Al margen de los tratamientos económicos del trabajo, Hegel pone de relieve su carácter transformador de la actividad conciencial. Este planteamiento se aleja del aristotélico para el que el trabajo no produce cambio de conciencia alguno, ni en el amo ni en el esclavo[59]. Esto refuerza la tesis de que H. no

---

58. Phänom 149; Fenom 120.

59. Cfr. Aristóteles: Política I, 7: trad. esp. 58.

está pensando en la esclavitud antigua sino más bien en el campesinado y artesanado modernos[60] A partir del impulso que la genera, si bien representa una cierta represión pulsional, un detener y contener la fugacidad y el apremio de las pasiones humanas para encauzarlas por medio de la disciplina, con todo y con eso, su principal poder es el de elaborar reglas y normas válidas intersubjetivamente, que obtienen un fin civilizatorio y cultural. El trabajo es el principal medio educativo para domeñar la subjetividad, para poner límite a la arbitrariedad de las presiones externas, para aplazar el apremio de las demandas internas y externas. El negar la forma con la que se nos entrega el mundo es el primer paso para su transformación. Pero el acto de in-formar lo in-forme significa un ir más allá de los límites de la conciencia, y la objetivación de su ser para sí o, en otros términos, su realización categorial. El elemento externo que gana la conciencia laborante es la forma viviente, la vida propia de los productos, la vivificación de lo inanimado y la humanización del mundo de las cosas.

La conclusión de todo el proceso se formula en términos de que la única libertad posible es la que proporciona el trabajo, por la que se aleja al hombre de su dependencia natural, y por la que se legitima la autoconciencia como legisladora universal. Además, la conciencia en tanto trabajadora deviene lo que es al exteriorizar su ser-para-sí, con lo que el verdadero sentido de la objetividad es su dimensión comunitaria. Al nivel en que nos encontramos, el trabajo no lleva aparejada pérdida para la conciencia, porque lo que se entrega por un lado se recupera por el otro, es decir, lo que se pierde por el esfuerzo y el desgaste de energías se gana para la formación y elevación de la conciencia. La forma, como aquello que se traslada desde la subjetividad del trabajador a la exterioridad de la obra terminada, no se pierde, pues nunca será ajena al trabajador, sino que se convierte en su propio sentido, pero ahora objetivado

---

60. Cfr. Gadamer: "Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins, en Materialen... 239.

y exteriorizado.

El que el mundo de los objetos se convierta ahora en el mundo de las obras, ofrece la oportunidad de su recuperación, a través del "Wiederfinden", por el que la conciencia retorna a sí y se reencuentra al volver a encontrarse en las cosas, por el que se interioriza, y rememora su objetivación y exteriorización previas. Para que la conciencia vuelva a encontrarse en sus obras es preciso que haya salido de sí misma hacia ellas, y que se haya objetivado socialmente. En definitiva, la forma es propiedad de la conciencia de sí, y como tal suceptible de ser reencontrada. La conciencia que exterioriza su forma o el puro ser-para-sí, encuentra en ello su sentido verdadero, su autojustificación y su autocumplimiento. Sin el trabajo y la formación cultural la conciencia humana no alcanzaría la reflexividad que le es propia. Ese llegar a ser para sí de la conciencia es la meta y el objetivo que anima el decurso fenomenológico. Para el saber científico la cosa "que ha recibido la forma en el trabajo no es otra sustancia que la conciencia"[61]. Con este paso se cierra el circulo experiencial que se abrió con el saber determinado por el impulso, que pasó por el desfiladero del deseo y el Gólgota del trabajo; el saber ha devenido conciencia sustancial, es decir, conciencia que es cosa y conciencia que en y con su hacer es libre. Los posicionamientos del pensamiento que se suceden a partir de este momento ---estoicismo, escepticismo y conciencia infeliz---, representan otras tantas maneras de interpretar la conciencia sustancial como conciencia que es sujeto y objeto, pero leida desde la independencia con respecto al mundo. Sólo integrando la conciencia laboral se puede en adelante luchar por la libertad e independencia, y llegar a los posicionamientos estoico, escéptico y a la conciencia infeliz.

Consideración aparte merecen los avatares del trabajo como interacción social por cuanto van a dar lugar a una serie de experiencias de importancia capital para el sistema social,

---

61. Phänom 151; Fenom 122.

como son la relación entre el trabajo y las necesidades naturales, la relación del sujeto trabajador con el producto de su trabajo, y la división y mecanización del trabajo social. Hablo de lo que puede llamarse la dimensión sociopolítica de la práctica laboral, derivada de que la libertad entre en juego como aspiración del trabajador.

> "El servidor es lo carente de sí-mismo y tiene como su sí-mismo otro sí-mismo, de modo que el servidor se exterioriza (entäußert) en el señor como yo singular, y es superado y contempla su sí-mismo esencial como otro. Por el contrario, el señor contempla en el servidor el otro yo como algo superado, y su voluntad singular como mantenida (la historia de Robinsón y Viernes)"[62].

Cuando en la dialéctica señorío servidumbre entra en juego la libertad esencial del sí-mismo como sí-mismo, de modo que el servidor la pone fuera de sí, se la entrega y otorga al señor, y renuncia a ella, asistimos a la otra cara de la ex-posición del trabajador, es decir, a la renuncia a su voluntad y a su liberación de la particularidad. Es cierto que aquí no se habla para nada de relaciones jurídicas, que evidentemente no se dan entre Robinsón y Viernes, puesto que nadie puede renunciar a su libertad ni a su voluntad, ni enajenarlas ni venderlas sin mermar su personalidad. Sin embargo la mención expresa a la posición de Viernes en relación con Robinsón, nos lleva a pensar que el trabajo y su dinámica social puede ser la fuente y el origen de la desigualdad, la injusticia y la falta de libertad, que se dan en la esclavitud y en otras formas "modernas" de productividad del trabajo humano. Todo esto nos pone en antecedentes de la sagacidad del planteamiento hegeliano en relación con las relaciones jurídicas. Su origen y naturaleza prístina, y esto se

---

[62]. Hegel: PhP, prrf. 35; W, 4, 120-121.

olvida con demasiada frecuencia, no se halla en el pacto ni en el acuerdo entre iguales ni entre desiguales, sino en la voluntad del poderoso de someter bajo su dominio al débil; sólo tras el cambio en la correlación social de fuerzas, y en la medida que los débiles ganen fuerza, podrán ir arrancando al poderoso conquistas, que hallen adecuada expresión jurídica para objetivar la realización de la libertad. En cualquier caso, este originario planteamiento viene a ser sustituido por la determinación jurídico-positiva de la sustancia social o el espíritu, que trae consigo la imposibilidad de enajenar mi voluntad ni mi libertad. Sólo pueden ser enajenados o vendidos bienes externos a mi persona, o el uso parcial y remunerado de mis facultades humanas[63]. Pero, en el nivel en el que nos encontramos no conviene olvidar que el trabajo es el origen de la desigualdad y que en él está puesta en juego la libre autodeterminación de la voluntad y la libertad.

Para H. el servidor no es una persona jurídica, no hay venta de su trabajo, ni contrato sancionado de prestación de servicios con contrapartida para el trabajador, ni nada que se le parezca, por lo que puede inducirse que el referente de esta experiencia no es la versión capitalista del trabajo asalariado, sino algo mas estructural, radical y primario en relación con las formas societarias concretas que conocemos.

> "La voluntad propia y singular del sirviente, considerada más de cerca, se disuelve en general en el <u>temor del señor</u>, el sentimiento interior de su negatividad. Su <u>trabajo</u> al servicio de otro es la <u>exteriorización</u> (<u>Entäußerung</u>) <u>de su voluntad</u>, realizada en parte de suyo (an sich), en parte igualmente con la negación de los deseos propios; la exteriorización es la positiva <u>conformación</u> (<u>Formierung</u>) <u>de las cosas exteriores</u> (<u>Außendingen</u>) por el trabajo,

---

63. Para el tema de la propiedad y su enajenación, cfr. López Calera: <u>Hegel y los derechos humanos</u>, 87-98.

> a través del cual el sí-mismo produce (macht) sus determinaciones bajo la forma de cosas, y se contempla en su obra como algo objetivo. La exteriorización del inesencial albedrío resuelve el momento de la verdadera obediencia"[64].

El contexto en el que se sitúa la experiencia de la "exteriorización" de la voluntad del servidor, que aquí es sinónima de entrega o donación, no es sino el temor ante el poder absoluto del señor, tanto en el caso del héroe de Defoe como en el de la tiranía de Pisístrato citada en el contexto[65]. Pues el trabajo ha surgido en, y contiene uno de sus momentos estructurales, la negación de la libertad, el miedo al señor absoluto ---el tirano y la muerte---, y la "exteriorización" de la voluntad. Esta implica que el otro dispone de tu querer, y que tienes que renunciar a tu deseo, a tus apetencias caprichosas. En esta renuncia a lo propio, a lo entrañable, a lo que me pertenece de modo irrenunciable, a lo más íntimo y personal, encuentro la sobredeterminación que introduce la categoría de "Entäußerung". No se trata únicamente de renunciar a algo, ni de expresar lo interno, ni de poner algo de lo mío fuera de mí, sino de renunciar a mi voluntad, de desapropiarme de aquello en lo que baso mi certeza subjetiva y de la certeza misma. Por medio de este proceso estructural del saber y del hacer humanos, el sujeto puede formar el objeto, puede objetivar su ser-para-sí, y darle forma subjetiva a las cosas exteriores y objetivar la interioridad. A pesar de que el trabajador de los tiempos modernos no enajena jurídicamente su personalidad, es decir su entera voluntad y su libertad, sin embargo atraviesa por ese momento crucial del temor, de la amenaza ante algo, y de lo que se llama el momento de la verdadera obediencia. Ésta no es decir sí al capricho o a la arbitrariedad, ni tampoco acatar los antojos

---

64. Hegel: PhP, prrf. 36; W, 4, 121.

65. Cfr. Idem.

propios o ajenos, sino obedecer a la voluntad esencial que nos impulsa a ser libres por nuestro propio esfuerzo, y observar los dictados de la voluntad universal.

> "Esta exteriorización (Entäußerung) de la singularidad como sí mismo es el momento a través del cual la autoconciencia efectúa el tránsito que la convertirá en una voluntad universal, el tránsito a la libertad positiva"[66].

Hegel es el primer filósofo que eleva el trabajo a categoría especulativa en un doble sentido. Porque lo constituye en el fundamento de la libertad humana como libertad positiva, y porque confiere sustantividad espiritual a la acción del individuo. A lo largo de toda su obra nuestro autor insiste que la lucha por el reconocimiento, la desigualdad del señorío y la servidumbre, y el papel del trabajo como libertador y emancipador de la servidumbre, son los elementos básicos de la convivencia social y del estado político. Si bien se estima que la fuerza bruta (Gewalt) está a la base de la acción social, el esfuerzo humano consiste en deslegitimarla como supuesto de las relaciones jurídico-políticas. La fuerza debe ser considerada como el origen histórico del estado, pero su principio sustancial es la libre voluntad racional de los ciudadanos, producto de la educación por el trabajo, de querer llevar una existencia en paz y justa. La verdadera libertad positiva pasa en primer lugar por el forzamiento de la voluntad indomeñable del individuo, el miedo y el temor del singular ante el amo, el sometimiento del egoísmo, para después continuar con el hábito de la obediencia, la preparación y formación para el trabajo, la observancia de reglas técnicas y el uso de recursos instrumentales, y finalmente el respeto a normas éticas y leyes políticas. Todo esto viene a determinar el trabajo hasta tal punto que deja de ser un mero intercambio entre

---

66. Hegel: PhP, prf. 37; W, 4, 121.

hombre y naturaleza, para llegar a ser el fundamento de la racionalidad y la libertad de los hombres.

Otra particularidad del trabajo como interacción social la constituye el modo como se implican la división social del trabajo, y la mecanización de los procesos socialmente necesarios para que el trabajo sea productivo, todo ello en prejuicio del trabajador. El trabajo singularizado y parcializado trae como consecuencia que el trabajador no es sujeto de todo el proceso de producción, sino tan sólo de una pequeña parte encadenada a otras que ejecutan otros trabajadores, incluso las máquinas. Y sin embargo, la universalización y obligatoriedad del trabajo social se deriva de la universalización social de necesidades a las que se llaman "naturales" ---alimento, vestido, vivienda, educación, etc.---. Éstas las afronta el régimen de cooperación generalizada al que llamamos "economía política". En su virtud se cuantifica y descualifica el trabajo social, hasta tal extremo que el resultado no es otro que una degradación genérica de la actividad humana productiva, que queda reducida a un intercambio universal de mercancías y personas. La participación de las máquinas como elementos indispensables para la productividad y el máximo beneficio del trabajo social, es además responsable de una precisa deshumanización del trabajo, justo aquella que tácitamente se contiene en la determinación social de lo necesario, el excedente y lo superfluo. Al ser estos parámetros puramente cuantitativos, la sobreproducción debida a la técnica maquinista se convierte en excedente, y en beneficio de unos pocos, con lo que se introduce un régimen de desigualdad en el aprovechamiento del producto del trabajo[67].

Es tan preciso el análisis y el diagnóstico hegeliano del devenir social del trabajo, que hasta se plantea con toda claridad cómo se engendra el sistema universal de dependencia y subordinación entre los hombres, el llamado "sistema de la economía política". Sin entrar en detalle en su estudio, lo que

---

[67]. Cfr. Hegel: SdS, 25-26; SE, 127-128.

nos llevaría muy lejos y nos desviaría de nuestro propósito principal, si puede decirse, a modo de resumen rápido, que semejante sistema dispone que todo lo que lleva aparejado el trabajo socializado, su valor y precio, las necesidades que satisface, la riqueza que crea, o la penuria que ocasiona, es consecuencia de la dependencia generalizada respecto a las condiciones sociales, es decir, de las condiciones de sometimiento, no voluntariedad y falta de libertad, en las que se ejerce el trabajo. Ello tiene como resultado la miseria, opresión e injusticia del sistema, que H. constata como un hecho social[68].

---

[68]. Cfr. Ibídem 66; 169.

3. 3. EL TRABAJO COMO SUSTANCIA DEL ESPIRITU.-

El carácter universal del trabajo, ganado en el seno de su experiencia consciente, nos introduce en su tercera gran consideración como sustancia espiritual. Porque no basta decir que con el trabajo la conciencia llega a sí, se interioriza, y gana un saber de sí que fundamenta lo que llamamos ciencia, o el elemento de su cientificidad, sino que además es necesario que el ingreso en el espíritu de la conciencia individual, que ya trabaja por lo común y ha adquirido en ella misma una perspectiva universal, sea obra de, y se ejecute como práctica laboral, y que el trabajo forme parte indisoluble de la vida del espíritu y de su experiencia en el tiempo. Solo así el trabajo compondrá con la palabra el recuerdo-interiorización de la experiencia pasada, en el que se resuelve el saber absoluto. En esta dimensión pretendo situar en concreto esas dimensiones económica, jurídica y socio-política del trabajo, con las que Marx y la tradición poshegeliana polemizarán. Matizando y perfilando aún más la opinión de Kojève, que ve en la autoconciencia hegeliana la moderna contradicción y lucha entre el trabajo asalariado y el capital[69], la hermenéutica actual opina que la problemática de la sociedad burguesa se sitúa en torno a la noción de espíritu y a su desenvolvimiento[70]. Según entiendo el asunto, la dialéctica hegeliana de la autoconciencia plantea el momento estructural de la conciencia trabajadora, su pre-historia conceptual, el momento esencial no sólo a toda experiencia laboral, sino también a toda experiencia de poder y a toda experiencia emancipadora. Con todo, si se trata de comprobar la experiencia de la sociedad burguesa, de lo que se ha llamado acertadamente, "el mundo social cristiano-burgués", hemos de remitirnos a la experiencia

---

69. Cfr. Kojève: Introduction à une lecture de Hegel, 11-34.

70. Cfr. Gauvin: "Préface" a Boey: L' aliénation dans la <<Phénoménologie de l' esprit>>, 7-10. También, Boey, op. cit. 304.

espiritual tal y como se trata en el capítulo VI de la Fenomenología hegeliana. En el capítulo de la autoconciencia, como ha subrayado Gadamer, "Hegel describe en su dialéctica de la servidumbre no al trabajador asalariado sino más bien a los sometidos campesinos y artesanos"[71]. Lo que podíamos llamar, siguiendo a Hartmann, "la base universal de una filosofía del trabajo"[72], se compone de la articulación perfecta entre la dimensión individual y la social, entre la educación formativa del trabajador y la producción de la vida social, entre la satisfacción de mis necesidades y las ajenas, entre el rechazo del subjetivismo y la cooperación social. En fin, transformar la cosa y formar al sujeto es el doble efecto del trabajo cuya proyección perfila ahora un nuevo objeto, una cosa de todos. Se trata de interpretar el devenir de la existencia del espíritu, como aquello que también es objeto a transformar para adecuarlo a los propósitos internos de la práctica de los hombres[73].

Pretendo hacer la exégesis del hecho de que el espíritu se defina como sustancia a partir de su interna constitución como hacer práctico, y de que el trabajo alcance la dimensión de lugar en el que se estructura la realidad espiritual. Parto de tomar el espíritu hegeliano como "esencia universal", es decir, lo que ha llegado a ser la conciencia al universalizarse por el trabajo y el lenguaje. El espíritu es esencia universal por ser:

> "el firme e irreductible fundamento y punto de partida del hacer de todos (des Tuns Aller)"[74].

La sustantividad del espíritu radica en ser el producto positivo y la posibilidad de la acción individual, su sentido y signifi-

---

71. Gadamer: "Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins",en Materialen zu Hegels <<Phänomenologie des Geistes, 239.

72. Hartmann: La filosofía del idealismo alemán, II, 150.

73. Cfr. Hegel: PhP; W, 4, 205.

74. Phänom 314; Fenom 259.

cado. Pero como sustancia es obra de todos y de cada uno;

> "es, asimismo, obra (Werk) universal que se produce mediante el hacer de todos y cada uno, como su unidad e igualdad, pues la sustancia es el ser-para-sí, el sí-mismo, el hacer (das Tun)"[75].

De la dimensión de obra del espíritu se deducen importantes consecuencias para el pensamiento especulativo, puesto que si el espíritu es obra como hacer de todos, y lo que en cada uno de nosotros actúa es el espíritu como fundamento y causa de nuestro hacer, la objetividad que el espíritu gana progresivamente en su decurso histórico debe ser también de todos y cada uno; en ella tenemos el ser-par-sí o el hacer propio. Con este especial y específico sentido de la obra hegeliana deberemos leer, en consecuencia, los productos del hacer espiritual ---la eticidad, el derecho positivo, la sociedad civil, el estado, el arte, la religión, incluso la filosofía, etc.---. Lo que en ellos se objetiva y toma cuerpo es la subjetividad práctica, la forma o el ser-para-sí del sujeto. La obra del espíritu y él mismo es la unidad categorial de su hacer y de su obra, de su sustancia y de su realidad efectiva. En la acción ética, por ejemplo, "el obrar expresa cabalmente la unidad de la realidad-efectiva y de la sustancia"[76].

Muy pronto, y en el seno de la vida del espíritu, aparecen los acontecimientos que convierten su devenir en una crónica de tensiones, esfuerzos y luchas para conseguir esa realización plena y concordante de la obra con el hacer de todos. La "exteriorización" del ser-para-sí, de lo interno o la mismidad, envuelve consecuencias inevitables.

> "La fuente, el origen de la propiedad, es aquí el

---

75. Phänom 314; Fenom 260.

76. Phänom 336; Fenom 277.

> trabajo, mi mismo hacer (Tun) ---el sí-mismo inmediato y el ser reconocido, el fundamento. Yo soy la causa originaria (Ursache) porque igualmente yo lo he querido; el fin en el trueque (Tausche) es la causa originaria; el fundamento es lo universal. En el trueque he querido poner mi cosa como valor, esto es, movimiento interno (innerliche), hacer interior, como el trabajo que está hundido en el ser; en ambos casos es la misma exteriorización (dieselbe Entäußerung)"[77].

Desde el punto de vista del espíritu, toda realización social del trabajo ya está presuponiendo un sistema de intercambio y trueque, de modo que aquello en lo que acaba mi producto, su intercambio por un salario, es la causa por la que se ha acometido la actividad productiva. Pero también hay que reconocer que no habría trabajo sin propiedad, ni propiedad sin trabajo, y ello porque me pertenece el resultado de mi esfuerzo en la medida en que he puesto mi voluntad en ello. En tanto consumo mi producto, o lo enajeno y vendo a cambio de algo, o incluso en tanto alquilo mi fuerza por un salario, desarrollo mi voluntad más allá de su autorreferencia, de manera que doy cabida a, y entra en juego, la voluntad ajena. Tanto en mi trabajo como en su venta o alquiler se revela la posibilidad de la "exteriorización" de mi ser-para-sí, de mí mismo como hacer y como obra, de mi determinación espiritual. Mediante el proceso productivo y el trueque hago mía la sustancia del espíritu, la "interiorizo" en el sentido de mi desarrollo como conciencia, que sabe y hace, dentro de un determinado hábitat espiritual. Esa unidad categorial de acción y formación-educación universales, es la síntesis de "exteriorización" (Entäußerung), y de "interiorización-recuerdo" (Erinnerung) que define el espíritu hegeliano. Eso es lo que hay que encontrar y leer en el círculo que va de la

---

77. Hegel: JR, 217; FR, 185.

propiedad ---mi voluntad en juego con las otras---, hasta la filosofía ---la existencia de la comunidad de conciencias efectiva y realmente formadas---. La "exteriorización" como acontecimiento del saber que trata de configurarse como absoluto demarca el devenir externo de lo interno, la sustantivación de lo real, que tiene lugar con la actividad práctica de la conciencia. Por su parte, la "interiorización" denota el devenir interno de lo externo, la asunción por el sujeto de la forma, de la imagen del mundo externo, que queda depositada a disposición de la memoria. Justo antes del texto que comento, la expresión "esencia espiritual" viene connotada al margen con palabras como "imágenes" (Bilder), "valor" (Wert) y la propia "interiorización" (Erinnerung), cuya conjunción nos da que pensar sobre el concepto hegeliano de espíritu. Según eso, el espíritu como sustancia real-efectiva es imagen, valor y recuerdo, que convierten al mundo en referencia a la voluntad del ser humano.

> "En el trabajo me convierto inmediatamente en cosa, en forma que es ser... Este mi ser-ahí lo exteriorizo (entäußere) para mí haciendo de él algo extraño (fremde) a mí, y me conservo en ello. Allí precisamente intuyo mi ser-reconocido, ser (Sein) como lo sabido (als Wissendes), allí mi yo inmediato, aquí mi ser-para-mí, mi persona.- Aquí intuyo pues mi ser-reconocido como ser-ahí, y mi voluntad es este valer (Gelten)"[78].

Afirmar que la forma es el ser de las cosas pudiera parecer una declarada confesión de platonismo. Bajo qué mejor advocación podemos colocarnos que bajo la del "maestro de todos los que no pueden apartar de sí la filosofía como tarea"[79]. Si en nuestro

---

78. Hegel: JR, 217; FR, 186.

79. Gadamer: "Sobre los que enseñan y los que aprenden", en La herencia de Europa, 150.

pensamiento tiene que despertarse lo que pertenece al mundo de la lengua y a la experiencia laboral, si en el trabajo exteriorizo la forma, el <<eídos>> y lo convierto en cosa, en ser, hago posible no sólo que me conserve en la cosa-producto, incluso en lo extraño a mí, sino también que puedo "intuirme" en la cosa como "ser-reconocido", un yo que es cosa y una cosa que es yo. Si para Platón conocer es reconocer, saber es recordar, Hegel añade que la determinación platónica no es mera repetición, ni un volver a encontrar fortuito. Si el recuerdo es experiencia en el más contundente sentido del término, lo es porque se apoya en la practica humana de con-formar e in-formar, de dar forma lingüística y laboral al ser, al de las cosas y al que cada uno es. La experiencia hegeliana nombra el doble proceso de conocimiento lingüístico y laboral del mundo, y de re-conocimiento de lo que el mundo debe, en su constitución actual, a la experiencia que lo sido ha depositado en la lengua y en los bienes que configuran nuestro acervo educativo y civilizatorio.

Por ahora nos quedaremos con esta declaración hegeliana sobre el trabajo como lo que da forma o ser a las cosas. La aparición de la extrañeza relacionada con el mundo laboral, nos hace pensar en el fenómeno de la alienación (Entfremdung), como la característica peculiar del mundo de la cultura, que lleva aparejado la pérdida de la libertad, a consecuencia de la dialéctica propia del producto, lingüístico y laboral, y del hacer espiritual que se vuelve contra su creador. A pesar de que puedo mantenerme y retenerme en mi obra, dado que tiene mi forma y que puedo reconocerla en cualquier momento como mía, puesto que su ser es lo sabido por mí, no obstante la amenaza esta presente en forma de pérdida de la libertad y de desposesión de mi lenguaje y del producto de mi trabajo. Pero lo decisivo para nuestro propósito es poder mostrar que tanto la "exteriorización" como la "interiorización" son modos de conceptuar el progreso y el movimiento del saber, que realiza la conciencia filosófica imbricada y metida hasta el tuétano en su propia práctica productiva.

Volviendo ahora a la crónica de la vicisitudes espirituales del trabajo, deberemos afrontar el tema del valor positivo y del intercambio de la actividad laboral misma. De entrada es importante anotar que en todo trueque la objetividad verdadera está representada no por la cosa como tal, sino por el yo que pretende lograr el reconocimiento de su labor, o dicho con otras palabras, por el juego de mi voluntad y la ajena. Por lo que se refiere al valor, lo que se aprecia tampoco es la cosa sino la voluntad que el productor o el propietario pongan en ella, y también el querer apropiarse de lo sin dueño, o la codicia del que todo lo quiere para sí. la primer exigencia espiritual debe ser reconocer la voluntad que existe y se realiza en la cosa.

> "El valor es mi suposición (Meinung) de la cosa (Sache). Esta mi suposición y voluntad le ha valido al otro (mediada a través de su suposición y voluntad). He renunciado a algo, me he exteriorizado (entäußert) de ello; esta negación es positiva; exteriorización (Entäußerung) es un ganarse la vida (Erwerben, ---literalmente: adquisición---). Mi suposición del valor y mi querer (Wollen) su cosa (Sache) le bastan al otro (galt dem Andern). Se intuyen [ambos] como tales al realizarse efectivamente su suposición y voluntad. Es una conciencia, una diferenciación del concepto de ser-reconocido: la voluntad del singular es voluntad común (gemeinsamer), proposición o juicio, y su voluntad es su realidad-efectiva, ---como exteriorización (Entäußerung) de sí que es mi voluntad. Este saber se expresa en el contrato"[80].

De la propiedad pasamos al contrato. El que la categoría de "exteriorización" adquiera aquí una acepción jurídica para

---

80. Hegel: JR, 217-218; FR, 186.

designar la enajenación de un bien como transmisión o venta a otro de la propiedad y dominio sobre una cosa, lo que en la Filosofía del Derecho se designa mediante el término "Veräußerung", no es sino muestra de la virtualidad de nuestra categoría. Pero ¿que sentido tiene esta enajenación jurídica en relación con el trabajo como sustancia del espíritu? Para el concepto hegeliano de espíritu es indispensable una cesión por parte de la voluntad de los sujetos individuales. Para que el valor no se quede en lo que podemos suponer en las cosas, y para que la voluntad no sea un mero querer aislado, se requiere el reconocimiento universal tanto del valor que supongo como de mi voluntad insita en la cosa. Esto trasciende hasta el punto de que renuncio a que mi voluntad se constriña a la cosa, a que la cosa que vendo o traspaso pueda contener la infinitud de mi voluntad. En el fondo la voluntad que subyace en la producción, es una voluntad del hacer y del querer, y su realización pasa por el querer la voluntad ajena, y en definitiva, es voluntad de voluntad. Podré enajenar las cosas pero me gano como voluntad que está por encima de ellas; me desprendo de lo material, de lo mercantil, pero me apropio de mi personalidad jurídica, del yo como sujeto de derechos y obligaciones, como ser reconocido en la comunidad que observa y respeta las leyes. Ahí también se encuentra la esencia del hacer espiritual, en la superación hegeliana del derecho civil por el derecho político, en la subsunción del burgués por el ciudadano, y en la cancelación de la propiedad de las cosas por el derecho de los ciudadanos y de las gentes.

Esta es la originaria experiencia de lo espiritual-jurídico en Hegel: la exteriorización de algo en lo que tengo mi certeza, de modo que otra voluntad ocupe el lugar de la mía, y la consecuente interiorización de la voluntad y la libertad como naturaleza de la autoconciencia[81]. No hay que perder de vista que

---

[81]. Incluso el entero movimiento conceptual de la Filosofía del Derecho puede verse a la luz de la dialéctica "Entäußerung/-Erinnerung": 1. Derecho abstracto: exteriorización de la voluntad/libertad en la cosa. 2. Moralidad: interiorización de la voluntad/libertad en el sujeto como sublimación de la exteriori-

esta enajenación es ganancia, adquisición de lo necesario, bien porque es superfluo para el otro, bien porque renuncie a ello voluntariamente. En resumen el ser reconocido equivale a aceptar una legalidad común a todos, y elevar la voluntad singular a voluntad común. Si se hacen concesiones o si se cede, contrata o pacta con el otro, lo importante es el acuerdo al que se llega, pues lo que se cede es parte de mi querer, de mi voluntad, para llegar a formar la voluntad común que es el espíritu.

La enajenación jurídica está referida siempre a la propiedad que es lo único que puedo traspasar al otro por mi voluntad enteramente libre. Pero esta enajenación tiene sus límites; si bien mis fuerzas, habilidades y facultades me pertenecen de modo absoluto y son in-enajenables en conjunto, si puedo al menos venderlas o alquilarlas parcialmente, y vender o alquilar su producto. Esto es así porque a pesar de su carácter interno a la persona, las capacidades no dejan de tener una exterioridad; dicho de otro modo, mis capacidades son externas en su uso. En la medida que uso de ellas las convierto en forma viviente, en coágulo de mis fuerzas. En este sentido lo producido mediante las facultades humanas posee la peculiaridad de estar disponible para cualquiera. Parece un tanto problemático defender que en el uso social-productivo de las fuerzas esenciales humanas no hay pérdida, sino que el sujeto se mantiene y adquiere su acción por medio de la obra un nuevo sentido[82]. Esto se complementa considerando inalienable todo aquello que representa determinaciones sustanciales de mi personalidad, de lo que ni tan siquiera soy dueño, ni puedo disponer arbitrariamente. Es el caso de la libertad, la corporalidad en su conjunto, la totalidad

---

dad de la voluntad/libertad en la cosa ["La superación de la exterioridad e inmediatez de la libertad exige una cierta <<interiorización>> y un volverse la voluntad libre a sí misma" (López Calera: El riesgo de Hegel sobre la libertad, 80)]. 3. Eticidad: síntesis de la exteriorización de la voluntad/libertad como mundo a disposición, y de la interiorización de la voluntad/libertad como naturaleza de la autoconciencia.

[82]. Cfr. Hegel: PhR, prrfs. 65-81; ed. Hoffmeister, 75 y ss.

del tiempo de vida, la eticidad, la religión, y toda la esfera de las creencias y convicciones. Ser privado de cualquiera de ellas o hacerlo voluntariamente supone la renuncia a la esencia humana.

> "Son enajenables (veräußerlich) sólo aquellos bienes que, según su naturaleza, son ya externos. La personalidad, por ejemplo, no puedo contemplar la como algo externo a mí, pues en esa medida uno habría renunciado [sacrificado] su personalidad para con-vertirse en cosa (Sache). Pero semejante enajenación (Veräußerung) sería nula y anulable de pleno derecho (null und nichtig). La eticidad propia se enajenaría cuando uno, por mandato de otro, se comprometa a cumplir todas las acciones posibles, incluidos delitos como acciones indiferentes"[83].

¿Por qué salvaguardar la personalidad como un bien inalienable? Porque va indisolublemente ligada a lo espiritual, hasta el punto de que la personalidad es lo espiritual de cada ser humano, y en consecuencia su voluntad/libertad. El uso limitado de mis facultades no afecta a mi personalidad que en su conjunto se mantiene libre y soberana para formar parte y participar de una unidad superior que trascienda mi individualidad.

Si tenemos en cuenta que mediante la enajenación jurídica se construye la voluntad común, podemos considerar ahora las consecuencias de que los individuos lleguen a ser conscientes de ella. Se precisa que el individuo vea la voluntad universal como resultado de la exteriorización de la particular, y como su verdadera esencia objetiva. De este modo ingresamos en la esfera política de la acción humana cuya objetividad viene representada por la constitución. Plantear la esencia espiritual de la vida política lleva a encararnos con el problema del poder, y con el

---

[83]. Hegel: PhP, W, 4, 238-239.

problema de la violencia.

> "En el movimiento de los poderes violentos (Gewalten) se distinguen tres cosas: a) los poderes mismos devenidos por medio de la exteriorización (Entäußerung), b) como saber del singular, y c) como saber universal. El devenir de los poderes violentos es la exteriorización (Entäußerung) pero no de la necesidad (Notwendikeit), sino que la violencia de lo universal deviene sabida (gewußt). A causa (will) de este saber cada uno se exterioriza a sí mismo (entäußert sich jeder seiner selbst), no como frente a un señor sino frente al poder violento en la forma de su puro saber, esto es, de sí como exteriorizado o de sí como lo universal"[84].

La dimensión política de la "exteriorización" supone tomarla como cesión, como entrega y renuncia del uso de la violencia en beneficio de otros que representan el orden. Así, el poder político se ve como el monopolio del uso de la violencia por los gobernantes. Pero el singular necesita saberse singularizado y universalizado en el poder, en este caso represivo, para que lo interiorice, lo asuma como propio. De modo que yo, que traspaso mi poder al gobernante, me hago universal porque me sé realizado en la universalidad de su poder coactivo y represivo. El uso exclusivo de la fuerza por el estado no lo legitiman los hechos consumados sino que requiere la plena conciencia y la aprobación expresa de los ciudadanos. Exteriorizarse es poner la certeza y la seguridad propia fuera de uno mismo, y saberse elevado a la dignidad de poder socialmente ejercido, de voluntad universal que se impone a todos.

Para que el particular alcance realidad efectiva se requiere también que lo universal cobre presencia y validez en

---

84. Hegel: JR, 242-243; FR, 209-210.

el trabajo y la obra de cada uno. En este sentido el trabajo canaliza y facilita la renuncia a todos aquellos procedimientos que deben ser erradicados de la vida societaria, como la violencia para resolver los conflictos de intereses, el chantaje y la extorsión, la violencia soterrada e incluso institucional, pero sobre todo, el trabajo tiene que ejercer su influjo domeñando la voluntad del singular, o lo que es lo mismo, encauzándola hacia metas universales.

> "La voluntad de los singulares tiene que hacerse universal a través de la negación (Negation), la exteriorización (Entäußerung) y la formación (Bildung) del singular"[85].

En esta frase se condensa como en ninguna otra el sentido y la función del espíritu hegeliano como voluntad derivada de la practicidad de la conciencia. Por oposición a lo que sería el poder tiránico y omnímodo, H. propugna una universalización de la voluntad lograda por la negación de la arbitrariedad y el capricho del singular, la exteriorización o cesión de su poder, y la formación cultural de sus capacidades y talento; ello hace innecesario y superfluo el despotismo y la tiranía.

Por lo que se refiere al papel del trabajo en el surgimiento de los diferentes estamentos sociales, y la relaciones de éstos con aquél, el máximo interés hegeliano se centra en encontrar las bases de un orden social justo. Para ello se imponen toda una serie de renuncias al particularismo. Es el caso de la superioridad constatada del estamento comerciante (Kaufmannsstand), cuya disposición anímica (Gesinnung) se caracteriza por el rechazo del valor de lo particular, y por anteponer el predominio de lo jurídico a la confianza y otros sentimientos de escasa trascendencia política. Esa frialdad, lamentable a todas luces, de las relaciones económicas y del sistema social de

---

85. Hegel: JR, 245; FR, 210.

necesidades o economía política, se convierte en la única garantía de la preponderancia de lo universal sobre lo particular, aun a costa de su total inmisericordia.

> "El espíritu en su abstracción se ha convertido en objeto como lo interior carente de sí-mismo (Selbstlose). Pero este interior es el yo mismo, y este yo es su ser-ahí mismo; la figura de lo interior no es la cosa muerta, dinero, sino de nuevo yo. O el estado es, en general, para el espíritu el objeto de su hacer, y de su esforzar se, y es finalidad (Zweck)"[86].

Tras el beneficio del estamento comerciante se encuentra un yo que necesita legitimarse no como lo interno carente de sí-mismo, sino como una finalidad universal; de ahí que el verdadero poder de integración y de vida en común no sea el dinero sino el estado. Al ciudadano, miembro de un estado político, le corresponde un nivel de conocimiento teórico superior o científico. Con la ciencia, que es el postrero fruto de la laboriosidad y el esfuerzo humanos, el espíritu se tiene a sí mismo como objeto, y expresa la total "exteriorización" y renuncia de sí mismo, con el fin de acceder al elemento simple de la ciencia, el puro autoconocerse del espíritu en el absoluto ser-otro. La ciencia, como el sistema del saber, se concibe a sí misma como un pensar libre de la particularidad y la singularidad de cualquier sujeto u objeto posibles.

Como sí-mismo esencial el puro pensamiento puede ser representado en forma de dios. En el dios cristiano se unen las determinaciones universales del espíritu y las singulares del individuo en el que se encarna la naturaleza divina. Dios es un hombre determinado.

---

[86]. Hegel: JR, 257; FR, 220.

> "Es un hombre que tiene un ser-ahí espacio temporal común. Y todos los individuos singulares son este individuo singular. La naturaleza divina no es otra cosa que la humana"[87].

Puesto que todo individuo vale lo que vale otro, la religión pone entre paréntesis toda la esfera de la particularidad mundana, para quedarse con la representación de la igualdad infinita. Pero ello implica que el ser-humano exteriorice no sólo la esfera de su trabajo sino toda su realidad-efectiva.

> "Se trata de la exteriorización (Entäußerung) de toda su esfera, de todo su mundo que-es-ahí, no de aquella exteriorización (Entäußerung) que es solo forma (Form), formación (Bildung), y cuyo contenido es de nuevo el ser-ahí sensible, sino la exteriorización (Entäußerung) universal de toda realidad-efectiva; esta exteriorización (Entäußerung) vuelve a darse a sí como algo perfecto"[88].

La interpretación de la religión cristiana como absoluta forma parte del desarrollo del espíritu que hace posible mediante su total desprendimiento mundano y su renuncia a lo temporal, que viene a ser la elevación del hombre a dios. Éste es la perfecta y completa exteriorización del mundo.

Por último, y dentro de la esfera de las exteriorizaciones productivas del espíritu, figura la propia filosofía o la ciencia absoluta de lo absoluto. Ella contiene dos partes: la filosofía especulativa y la filosofía de la naturaleza.

> "a) filosofía especulativa: ser absoluto que se convierte en otro (relación), vida y conocimiento;

---

87. Hegel: JR, 266; FR, 228.

88. Hegel: JR, 267; FR, 229.

> y saber que sabe, espíritu, saber del espíritu desde sí. b) filosofía de la naturaleza: expresión de la idea en la figura del ser inmediato. Es el ir-dentro-de-sí, el mal, el devenir hacia el espíritu, hacia el concepto que existe como concepto. Pero esta pura inteligencia es igualmente lo contrapuesto, lo universal, que se sacrifica y con ello deviene real-efectiva, y realidad-efectiva universal que es pueblo, la naturaleza puesta en pié, la esencia reconciliada, en la que cada uno se da en su ser-para-sí a través de su propia exteriorización (Entäußerung) y sacrificio"[89].

Como culminación de esto que podemos llamar el primer sistema hegeliano del espíritu, articulado en torno a la dialéctica "exteriorización/interiorización", y desarrollado a partir de la incardinación del hacer del espíritu en la práctica laboral, figura la filosofía. Ésta se concibe como el círculo del autoconocimiento del espíritu en lo otro de sí. Para que esto sea factible se requiere una doble función trascendental de exteriorización productiva y de interiorización formativa, pero ambos como aspectos de una conciencia viva, que se sacrifica, que produce la efectividad, desde la esfera mercantil hasta la estatal, que produce la religión y la filosofía, por así decirlo con las mismas manos[90]. Destaca poderosamente en el texto anterior

---

89. Hegel: JR, 272; FR, 232-233.

90. No me resisto a citar ese pasaje marxiano ten preñado de resonancias hegelianas: "El mismo espíritu que construye los sistemas filosóficos en el cerebro de los filósofos es el que construye los ferrocarriles con las manos de los obreros. La filosofía no está fuera del mundo, como tampoco el cerebro fuera del hombre por el hecho de que no se halle en el estómago; desde siempre la filosofía ha estado con el cerebro en el mundo antes que con los pies en el suelo, mientras otras esferas humanas se arraigan con los pies en la tierra y recogen con las manos los frutos mundanos antes de darse cuenta que también la cabeza pertenece a este mundo o que este mundo es el mundo de la cabeza" (Marx, en Rheinische Zeitung, nº195, 14 de Julio de 1842; MEGA,

que la naturaleza sea considerada como el resultado de la interiorización del espíritu, de modo semejante a como decíamos que la palabra es producto de la interiorización de la conciencia en sí misma. Pero aquí, el pensar especulativo asume la naturaleza, aquello que la representación religiosa llama el mal, y encuentra su adecuada expresión pensante. Desde esta perspectiva, la naturaleza se define como el proceso de llegar a ser el espíritu por medio de la exteriorización progresiva y total de toda forma de inmediatez y de particularidad. En esta coyuntura cobra pleno relieve el papel del trabajo como el único sacrificio y autonegación humanas para que el sí-mismo devenga ser, para que la racionalidad se encarne en la existencia comunitaria. El texto anterior me lleva a pensar que para Hegel, prosiguiendo en esto a Spinoza, el mal como lo falso no son[91].

Pero el saber filosófico, el saber en su cientificidad absoluta, no tendría virtualidad alguna, si no fuera capaz, desde la cima del puro autoconocimiento en el absoluto ser otro, de volver a cobrar figura externa, de exteriorizarse en lo sensible, de retornar a la conciencia inmediata. La grandeza del pensar hegeliano consiste en concibir el filosofar como recuperación en forma de recuerdo, como experiencia e interpretación de lo sido, como proceso de esencialización del saber en lo ya conocido y confiado a la memoria. De manera que la conclusión no puede ser otra que el retorno a la inmediatez, pero ahora desde la profunda comprensión de la dinamicidad esencial de las determinaciones fijas. Pues bien, ese retorno al comienzo, esa recuperación del punto de partida, también tiene la forma de una exteriorización del saber filosófico, que no es otra cosa que su interiorización por el recuerdo en la experiencia que la conciencia y el espíritu han sufrido.

I, 1, 183). Cfr. mi comentario a este texto en el artículo citado, "Teoría y praxis de la emancipación..." 194 y ss.

91. Cfr. Spinoza: "Carta a W. v. Blijenbergh" (19), en Correspondencia, 167 y ss.

> "La filosofía se exterioriza a sí misma (entäußert sich ihrer selbst), y llega a su comienzo, a la conciencia dividida. De esta manera la filosofía es ser-humano (Mensch) en general; y de modo como es asunto del ser-humano también es mundo, y del modo como es mundo así es ser-humano: de un sólo golpe surgen ambos (mundo y ser-humano)"[92].

Para tratar ahora de resumir la importancia y el significado de la categoría hegeliana de trabajo no habría por menos que ratificar con Gadamer que, "el trabajo del que habla Hegel es trabajo material y la experiencia que con él realiza la conciencia es la experiencia de la espiritualidad de todo trabajo manual"[93]. De acuerdo con esta apreciación, se puede decir que, si el verdadero ser del hombre es su acción, el trabajo junto con el lenguaje designan la dimensión originaria y estructural del ser-humano. Con ellos no solo se transforma el mundo entorno sino también el hombre a sí mismo. El sentido de esa transformación no es otro que la elevación de la conciencia desde la dependencia y sumisión a las condiciones ambientales hostiles, pasando por encontrar la legalidad interna de la naturaleza, hasta llegar a producir la intersubjetividad espiritual en su doble vertiente de <<enérgeia>> y <<érgon>>, esto es, como actividad y como obra. Tan fundamental es la interacción por medio de la palabra como la interacción por medios instrumentales o técnicos; una y otra demuestran y enseñan que el diálogo del hombre con la naturaleza y con los otros hombres es el modelo único de todo saber y de todo hacer y, por supuesto, del saber que es hacer y del hacer que es saber[94]. Y más allá de la mutua implicación e imbricación

---

92. Hegel: JR, 273; FR, 233.

93. Gadamer: "Hegel Dialektik des Selbstbewußtseins", en Materialen..., 240.

94. Esclarecedora a este respecto es la lectura que hace Gadamer de la relación Aristóteles/Hegel: "Hemos de preguntar, por consiguiente, una vez más: ¿qué es práctica, qué significa

de trabajo y lenguaje, tiene lugar un profundísimo paralelismo entre la <<téchne>> y la <<frónesis>>, y ambas con la <<theoría>>, según la lectura hegeliana de la conceptografía griega. En terminología hegeliana, se diría que el trabajo no puede dejar de ser espíritu, y el espíritu es un saber hacer y un saber directivo de la acción. Por todo esto considero muy acertada la denominación de material, no ya para el trabajo del que se hace cargo la experiencia espiritual, sino incluso para referirse al propio hacer espiritual.

El modelo hermenéutico del concepto hegeliano de trabajo hace posible una teoría de la objetividad, esto es, del sujeto-objeto idéntico, que revoluciona la historia de la filosofía, por cuanto la unidad categorial que supone esa identidad se muestra y demuestra en la practica lingüística y laboral, y en la dialéctica socio-política de su producto. La ciencia del espíritu, si ha de llamarse así la filosofía, tiene como contenido la ex-posición (Darstellung) del devenir objeto el sujeto, y sujeto el objeto, puesto que ambos carecen de sentido sin su referencia mutua[95], y ese devenir recíproco equivale a la acción y la obra propia del espíritu. En cuanto el saber dice relación esencial a si-mismo de la autoconciencia, esta produce, incluso ignorándolo, lo que se ha llamado una <u>generalidad</u> de la

---

práctica? Esto podemos aprenderlo de Aristóteles: el concepto de práctica no se forma contra la <u>theoria</u>, sino contra el <<espíritu artístico>> de la elaboración, dice Aristóteles, que desarrolló la diferencia entre <u>techne</u>, el saber que dirige la capacidad de ejecución, y la <u>fronesis</u>, el saber que dirige la práctica. La distinción no significa en absoluto una separación, sino una ordenación, es decir, la clasificación y la subordinación del <u>techne</u> y su capacidad a la <u>fronesis</u> y su práctica...Pero al actuar se debería pensar por lo menos en la multiplicidad de manos, es decir, en todo el complicado sistema de acción y contraación, de acto y sufrimiento. Solo así se evitan los prejuicios del subjetivismo moderno y no se cae en la síntesis, ciertamente genial, a través de la cual encontró Hegel una salida de la filosofía de la propia conciencia y de la subjetividad" (Gadamer: <<Ciudadanos de dos mundos>>, en <u>La herencia de Europa</u>, 112-113).

[95]. Cfr. Labarrière: <u>Structures et mouvement</u>..., 88.

que puede atribuirse todo producir y todo producto[96].

No cabe menos que reconocer el trascendental giro que lleva a cabo la filosofía hegeliana en relación con el amplio campo que propone el pensar la práctica humana desde el punto de vista de la razón. Este giro ha desembocado, por lo que se refiere al interior del sistema hegeliano, en la definitiva fundamentación científica de la indisoluble unión de la conciencia singular con la universalidad del espíritu, y en la fundamentación científica de éste. "El trabajo es la superación progresiva y creciente de la inmediatez de la actividad subjetiva y, con ella y por ella, la inmediatez de la conciencia individual"[97]. No hay nada en lo individual que no esté entretejido con, y transido de lo espiritual, no hay vida del espíritu si no se la dan los humanos con su sacrificio activo. La verdadera subjetividad y objetividad práctica son las que hablan y trabajan desde, por y para el espíritu. El verdadero espíritu es el actuante desde, por y para el sujeto-objeto activo y practico, hablante y trabajador.-

---

96. Cfr. Gadamer: Verdad y método, 41-42.

97. Lukács, op. cit. 2, 744; trad. esp. 468.

SEGUNDA PARTE:

ARQUITECTONICA DE LA DIALECTICA "ENTÄUSSERUNG/ERINNERUNG".-

CAPITULO CUARTO: LA RAZON.-

"Syllogismus est principium Idealismi"[1]

Hasta el presente hemos comprobado que en las dos actividades básicas, en las que se resuelve y fundamenta el resto de la actividad del espíritu[2], en las que se enraiza el saber hegeliano que procura su cientificidad, las nociones de "exteriorización" e "interiorización" vertebran el léxico de la experiencia propia de lo absoluto. En esencia la originalidad hegeliana consiste en sostener y demostrar que el ser que se sabe a sí mismo es el ser hablante y trabajador, y que el modo universal y necesario del saber y el saberse está implícito en el proceder lingüístico y laboral de la conciencia y el espíritu. Supuesto lo anterior, no por el hecho de hablar y trabajar estamos ya en lo absoluto, o podemos alcanzarlo sin un esfuerzo suplementario. El saber, que no puede eludir la dinámica interna y las determinaciones de la acción, tiene la peculiaridad de distinguirse netamente de la positividad de las formas constatables de realización de la lengua y el trabajo, de manera que su conceptografía no tienen por qué constituirla categorías extraídas, por ejemplo, de la lingüística o de los saberes que estudian la acción humana. Hegel, en diálogo productivo con la tradición, acuña una categorización propia para conceptuar el proceso de constitución y la sistematicidad del saber especulativo. Dicho con otras palabras, la filosofía no pide prestado su vocabulario ni sus nociones a otros saberes, sino que dispone de un acervo peculiar para trasmitir su contenido de verdad.

El sentido de la ciencia hegeliana en cuanto saber sistemático, se opone frontalmente a entender que la filosofía

---

1. Hegel: Habilitationsthesen; W, 2, 533.

2. Hay en H. otra temática privilegiada para el estudio de la dialéctica "exteriorización/interiorización". Me refiero naturalmente a la estética, y muy especialmente al estudio de las vicisitudes y avatares del alma romántica a la búsqueda de su adecuada expresión (Cfr. Hegel: VÄ; W, 14, 127-242; LE, 381-447).

sea "una ciencia de la ciencia en general"[3], y propugna una ciencia de la experiencia que lleva a efecto la conciencia desde y en su experiencia vital y mundana. La conciencia fenomenológica es científica porque produce lo universal por el hecho de hablar y de trabajar, y la universalidad del ser-para-sí del sujeto que se hace objetivo mediante su acción. Saber en su acepción absoluta es el proceso por el que la subjetividad individual pone exteriormente su contenido universal, y hace lo externo conforme al concepto que ella misma es. La experiencia de ese proceso es equivalente a la producida por la conciencia expresiva y formadora, y sin embargo la conciencia filosófica no se disuelve ni pierde su especificidad como tal, sino que únicamente ella puede formular y enunciar su propia experiencia como absoluta. En concreto, la conciencia debe no sólo asumir su actividad interna para progresar en las determinaciones del saber, sino también probarse y comprobarse a sí en los procedimientos y dispositivos habituales de conocimiento y acción. Hemos experienciado hasta ahora que la conciencia, en tanto habla y trabaja, llega a sí misma como a la verdad de todo hacer y conocer, que se sabe como fundamento de todo saber, y que sabe de su identidad con toda realidad. Ahora es preciso verse realizada en los grandes dominios de la experiencia del conocimiento y la práctica, que esa unidad categorial de lo subjetivo y lo objetivo que denominamos "razón" ha delimitado y explorado en el tiempo.

En íntima conexión con lo anterior, figura por un lado, la lectura hegeliana de la noción moderna de razón como la "exteriorización" de la certeza del sujeto en el objeto, y por otro, el destacado papel que se otorga en el idealismo alemán a la noción de razón como ordenadora y reguladora de los diversos y plurales conocimientos del espíritu humano[4]. Si el conocer es

---

[3]. Fichte: Über den Begriff der Wissenschaftlehre, Gesamtausgabe, I, 119. Cfr. Lauth: La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo, 7.

[4]. "...fue Hegel el primer filósofo que desarrolló un concepto claro de modernidad; a Hegel será menester recurrir, por tanto, si queremos entender qué significó la interna relación

conocer racional, y la razón es única, todo el conocimiento humano debe constituir el sistema de la razón. En H. toda noción tiene que ser referida a la razón y situada arquitectónicamente en el edificio de ésta. Si con Kant comprendemos por sistema "la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea"[5], para H. esa idea directiva, orientadora y constructiva es la idea misma de razón. En ella tienen cabida lo puro y lo empírico, lo verdadero y lo falso, lo positivo y lo negativo. Para dar cumplida respuesta al sistematismo que lleva aparejada la razón, lo adecuado será exponerla en la completud de sus procedimientos, actividades y saberes, en sus múltiples programas, diseños y dispositivos, para limitarnos a ver como se las apaña con la responsabilidad de ser y saberse siendo toda realidad. No sólo es preciso, a este respecto, exponer su génesis en el tiempo, sino además demostrar que el idealismo, quiero decir, el sistema de la razón que es toda realidad-efectiva, es la única y exclusiva postura coherente del pensamiento en los tiempos modernos, e incluso que toda posición verdadera del pensamiento es idealista, y aún más, que toda verdadera filosofía es idealista. La postura hegeliana rezaría así: toda verdadera filosofía o es idealismo o no es saber universal y necesario de lo que es.

Para concretizar ahora lo que dicho de modo genérico carece de precisión, y puede ser tomado como ampulosa declaración de meras intenciones, precisaré frente a qué se produce la propuesta hegeliana. Sin duda se trata de la acepción trascendental del saber filosófico y sus derivaciones fichteanas y schellinianas. Ésta parte de cuatro supuestos que H. no comparte:

1. La separación entre el uso teórico-especulativo de la razón, que la toma como legisladora y limitadora en relación con el conocimiento de los fenómenos físico-naturales, y el uso teórico-práctico, que acepta su capacidad para imponer una

---

entre modernidad y racionalidad...que hoy parece puesta en cuestión" (Habermas: El discurso filosófico de la modernidad, 15).

[5]. Kant: KrV, A-832, B-860.

motivación y causación moral y libre a las acciones humanas.

2. Aceptar sin más que el fundamento irreductible de la reflexión, como instrumento especulativo-teorético, es el representar (Vorstellen) referido tanto a la objetividad como a la subjetividad ---el yo como conciencia representadora, y la cosa como objeto representado---. En la representación se localiza la necesidad del conocer humano y su experiencia[6]. Cosecuentemente se está reconociendo que la necesidad conceptual o filosófica recae en la capacidad de ser afectados desde fuera del sujeto, de la que la representación es un proceder derivado[7].

3. La razón como instrumento y órgano del saber trascendental, que es su autosaberse como posibilitadora del saber efectivo, pre-supone, a modo de sentido natural de la verdad, la certeza, precisión, autoevidencia e irrefutabilidad del conocimiento exacto de la realidad fenoménica, tal y como lo ofrecen los saberes científicos existentes. Ese sentido natural de la verdad encubre lo que acontece efectivamente cuando nos disponemos, por seguir con el ejemplo, a apropiarnos cognoscitivamente, o a transformar la naturaleza. No está de más el ver si la razón, al conocer la naturaleza y al imponerle sus dictados, procede como lo hace la reflexión sobre y a partir de los resultados de la matemática y la física.

4. En fin, la razón como facultad trascendental tiene en la auto-intuición del ver la única percepción originaria y fiable. Ello supone que el conocimiento filosófico, y el sistema categorial que le acompaña, se basa en un principio in-verificable como es la apercepción transcendental.

En resumen, mientras la acepción kantiana y fichteana de razón es todavía abstracta cuando se formula como facultad

---

6. Cfr. Fichte, op. cit. 149.

7. El mismo Fichte afirma: "La filosofía sería por tanto un conocimiento de la razón misma por sí misma, mediante intuición" ("Prefacio anticipado de una nueva exposición de la doctrina de la ciencia", en Sobre el concepto de doctrina de la ciencia, 75).